



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Ghyslain Bolduc

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (philosophie)

GRADE / DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

La pensée nietzchéenne comme *métabiologie* : influences et dépassement des darwinismes

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Sonia Sikka

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Jeffrey Reid

Daniel Tanguay

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

La pensée nietzschéenne comme *métabiologie* :
Influences et dépassement des darwinismes

Ghyslain Bolduc

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en philosophie

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-74169-6
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-74169-6

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Résumé

La présente thèse vise à démontrer que la pensée de Friedrich Nietzsche peut légitimement être interprétée comme une réflexion philosophique et critique de la biologie de la deuxième moitié du XIX^e siècle et de ses courants darwinistes émergents. Dans le premier chapitre, il est question de présenter comment les darwinismes anglo-saxon et allemand ont constitué les conditions de possibilité de la pensée nietzschéenne. Il s'agit de démontrer comment, d'un côté, les théories de Charles Darwin, de Friedrich Lange et de Herbert Spencer formèrent sa pensée des années 1870, et de l'autre, comment ses lectures intensives des darwinistes allemands tels Wilhelm Roux, William Rolph et Karl von Nägeli (sans négliger l'influence du notoire Ernst Haeckel), effectuées entre 1881 et 1886, ont profondément marqué ses conceptions du corps, de la santé, de l'hérédité, de l'évolution, de l'être humain, de la vie et de la subjectivité. Le deuxième chapitre est pour sa part consacré à la démonstration de la genèse biologique et critique de la théorie de la volonté de puissance. Il s'agit de mettre en évidence la nécessité pour Nietzsche de développer une critique néo-kantienne du matérialisme et de la conception mécaniste afin de réinterpréter de façon crédible les descriptions des biologistes au sein d'une ontologie de la volonté de puissance. C'est à partir de ces démonstrations que la « grande politique » de Nietzsche et ses propositions eugénistes sont finalement interprétées et critiquées.

Remerciements

J'aimerais remercier en cette occasion ma directrice, Sonia Sikka, dont les commentaires et les conseils judicieux ont été d'une précieuse aide au cours de la rédaction de la présente thèse. Je lui serai toujours reconnaissant pour son soutien et son dévouement autant en ce qui a trait à l'organisation qu'à la rédaction. J'aimerais également remercier madame Linda Plourde qui m'a permis lors de ma période de rédaction de concilier études et travail. Finalement, je ne peux omettre de souligner le support inconditionnel de ma mère, Johanne Boudreault, et de mon père, Robert Bolduc, dont l'appui m'a permis de me consacrer pleinement à la réalisation de cette thèse.

Table des matières

Introduction.....	1
1. Présentation du sujet.....	1
2. Problématique.....	3
3. De l'« espèce » : introduction à la phylogénèse.....	8
4. La descendance de l'homme et sa nature généalogique.....	16
Chapitre I – Les darwinismes de Nietzsche.....	24
1. Présentation.....	24
2. La Nature.....	26
3. Le darwinisme de « jeunesse » de Nietzsche (approx. 1872-1882).....	31
4. De Roux à Nietzsche : l'autoformation par la lutte intérieure hiérarchisée.....	47
5. L'assimilation comme activité caractéristique du vivant.....	55
6. La maladie, la reproduction et la mort : la croissance et ses transformations identitaires.....	66
7. De la physiologie à la biologie évolutive : le pont héréditaire.....	72
8. Résumé.....	86
Chapitre II – L'évolution de la volonté de puissance et la sélection nietzschéenne.....	91
1. Présentation.....	91
2. Le dépassement de la conception mécaniste par le criticisme.....	92
3. Le monisme de la volonté de puissance.....	112
4. La volonté de puissance en tant que vie contre l' <i>animal-automate</i>	126
5. La sélection nietzschéenne contre la sélection darwinienne.....	144
6. Résumé.....	166
Conclusion.....	168
1. La pensée nietzschéenne comme <i>métabiologie</i>	168
2. Le dualisme.....	172
3. La grande politique du vivant et la philosophie nietzschéenne de la santé.....	178
4. La métabiologie nietzschéenne et la philosophie de la biologie contemporaine..	182

5. Contribution personnelle et projet de doctorat.....	188
Bibliographie.....	191

Introduction

Le singe, qu'est-il pour l'homme ?
Dérision ou honte douloureuse [...]
Vous avez fait le chemin qui va du ver à
l'homme, et vous avez encore beaucoup
du ver en vous. Jadis vous avez été
singes, et même à présent l'homme est
plus singe qu'aucun singe.

Nietzsche, *Ainsi parlait
Zarathoustra*, Prologue, 3.

La question des liens entre Nietzsche et la biologie semble encore aujourd'hui constituer un tabou. Aussitôt abordée, l'on mentionne rapidement son eugénisme et son darwinisme social, sur lesquels tous s'entendent pour en faire l'aspect de sa pensée à condamner de manière catégorique. La cicatrice nazie sur le visage de l'histoire demeure visible, et l'appropriation des énoncés biologiques de Nietzsche afin de valider une philosophie politique fondée sur le biologisme a marqué et marque toujours, subrepticement, plusieurs interprétations contemporaines du philosophe. Heidegger lui-même aurait, pour s'opposer à une lecture purement politique de Nietzsche, envoyé la question biologique aux oubliettes, d'où elle n'est sortie, quoique partiellement, que récemment¹. D'ailleurs, la question suscite particulièrement de l'intérêt aux États-Unis, où le darwinisme se trouve également au centre de certains débats politiques et sociaux².

- 1 En effet, la question biologique concernant la pensée nietzschéenne semble être d'actualité. Trois livres ont été publiés sur le sujet depuis 2001 : (1) Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001. (2) John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, New York, Oxford University Press, 2004. (3) Gregory Moore, *Nietzsche, biology and metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. De plus, la grande majorité des articles pertinents publiés à ce sujet se situent vers la fin des années 1990.
- 2 Pour une analyse notoire et proprement américaine du darwinisme et des polémiques entourant son adoption aux États-Unis, voir Daniel Dennett, *Darwin's dangerous Idea : Evolution and the Meaning of Life*, New York, Simon & Schuster, 1995. Ces recherches proprement américaines de Nietzsche semblent généralement guidées par un agenda marqué d'un contexte socioculturel englobant (comme c'était le cas des mouvements nietzschéens français des années 60). Ainsi, les recherches de John Richardson et de Christopher Cox consistent davantage en une tentative de démontrer dans quelle mesure Nietzsche peut nous aider à défendre le darwinisme chez l'un, l'empirisme holistique chez l'autre, que de rigoureuses études herméneutiques sur le darwinisme et le naturalisme nietzschéens. Voir notamment *Nietzsche's New*

Plusieurs interprètes qui n'hésitent plus à voir en Nietzsche plus qu'une figure littéraire et à le considérer comme un philosophe à part entière persistent malgré tout dans leur interprétation métaphorique de son utilisation du langage biologique. Bien qu'en réalité la métaphore nietzschéenne est le fruit d'un rigoureux effort critique et synthétique détruisant les barrières conceptuelles et attaquant les structures de pensée, la généalogie nietzschéenne reste, selon leur perspective, fondamentalement narrative, une simple «fable philosophique»³. Ces interprétations laissent aujourd'hui perplexes lorsqu'on considère que Nietzsche était un véritable naturaliste autodidacte qui, regrettant de ne s'être pas fait biologiste plus tôt, annotait assidûment ses ouvrages de science naturelle. Comme le mentionne Barbara Stiegler :

[...] séparer dans l'énoncé philosophique ce qui serait de l'ordre du contenu, du sens profond, d'une enveloppe prétendument superficielle, le parler biologique métaphorique, c'est oublier que la langue dans laquelle la philosophie s'exprime n'est pas un vêtement qu'elle porte et dont elle se débarrasse à volonté, mais qu'elle est indissolublement la langue qu'elle parle.⁴

Ainsi, attribuer à une mode naturaliste ou à un effet de style des concepts si centraux à la philosophie nietzschéenne, tels qu'«instinct», «pulsion», « assimilation », et surtout les concepts complexes de «vie» et de « corps », remet en doute la validité d'une telle interprétation au niveau d'une herméneutique philosophique qui se veut rigoureuse. Je défendrai donc fermement la position, selon laquelle la plupart des extrapolations que Nietzsche établit à partir de théories biologiques aux phénomènes psychologiques,

darwinism, et Christopher Cox, «Nietzsche, Naturalism, and Interpretation», *International studies in philosophy*, vol. 27, no. 3, 1995, pp.3-18. En revanche, globalement de nos jours « nous pouvons mieux distinguer sa pensée propre [de Nietzsche] de tout ce qui nous semblait naguère attaché à elle », probablement parce que « Nietzsche a cessé d'être une référence évidente dans le dialogue philosophique contemporain ». Philippe Raynaud, « Nietzsche éducateur » dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, 1991, p.208.

3 Vincent Descombes, *La prose européenne de Nietzsche*, préface de Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, trad. A.-M. Destrouneaux et H. Albert, Paris, Hachette, 1988, p. XXIII.

4 *Nietzsche et la biologie*, p.6.

sociologiques, anthropologiques, religieux, politiques, culturels et moraux, ne sont pas de nature simplement métaphorique, mais plutôt *analogique*.

L'antique concept aristotélicien d'*analogie* a d'ailleurs été réactualisé par les naturalistes du début du XIX^e siècle comme Cuvier, Saint-Hilaire et Owen; ce dernier distinguait l'homologie de l'analogie, où «l'homologie décrit la correspondance des structures, l'analogie celle des fonctions»⁵. Cette distinction est semblable à celle reconnue par Nietzsche lui-même entre «usage» et «sens» (GM II 13); dans le cas du châtement, la pratique reste relativement rigide dans le cours de l'histoire, tandis que sa fonction se distingue par sa fluidité. C'est justement cette distinction que les généalogistes anglais n'ont pas su faire, collant la fonction d'*utilité* à l'ensemble des phénomènes historiques. Ainsi, lorsque Nietzsche applique la même logique généalogique aux organes physiologiques qu'aux institutions juridiques, ou encore aux coutumes sociales, aux formes esthétiques et aux cultes religieux (GM II 12), il établit bien plus qu'un rapport poétique, mais les traite tous, nous y reviendrons, comme des *corps* ayant une *hérédité* et comme des organes ayant des *fonctions* dont l'origine primitive, tout au cours de ses analyses historiques, demeure biologique.

Outre la défense du caractère analogique des notions biologiques dans l'oeuvre de Nietzsche, cette thèse aura pour but la démonstration de la validité d'interpréter la pensée nietzschéenne comme une *métabiologie*. J'entends par «métabiologie» une réflexion philosophique et critique relativement à la biologie, et Nietzsche l'entreprend *à partir* (1) de la biologie, *vers* (2) et *contre* (3) elle. Concevoir la pensée de Nietzsche comme métabiologie, c'est tout d'abord considérer la biologie comme potentiel point de départ de

5 François Jacob, *La logique du vivant : Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1972, p.116.

l'ensemble du cheminement philosophique post-wagnérien de Nietzsche. En effet, dès son entrée dans une période dite «positiviste» avec la critique de l'anthropocentrisme que l'on retrouve dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* en 1873, Nietzsche choisit comme objet d'étude *l'être humain en tant qu'animal*, et prenant le corps comme fil conducteur de recherche, c'est avec les naturalistes et les physiologistes de l'époque qu'il entrera en dialogue et se consacrera à cette étude jusqu'à la fin de sa vie intellectuelle. La méthode philologique, appliquée et adaptée à la nature de son nouvel objet anthropologique, deviendra une généalogie critique. Or concevoir une pensée comme métabiologie, c'est également envisager un dépassement de la biologie comme science du vivant, et je démontrerai trois manières par lesquelles ce dépassement chez Nietzsche a lieu. Premièrement, c'est en extrapolant les notions biologiques à l'être par l'élaboration de la pensée de la volonté de puissance que sa pensée dépasse les schèmes, les objets et la méthode de la biologie. En effet, les notions de conservation, de croissance, d'excitation, d'assimilation et de sensation seront attribuées à tout étant en général et redéfinies selon sa qualité. Le darwinisme social est-il alors également une pensée métabiologique, appliquant des théories biologiques aux sociétés humaines? Certainement pas dans le sens où la pensée nietzschéenne en est une, car on découvre en cette dernière un constant effort critique pour unifier l'ensemble des phénomènes du réel par le concept et la réflexion philosophique. Bref, la pensée nietzschéenne est une véritable philosophie de la biologie, et non pas seulement une biologie savante qui s'improvise psychologie, sociologie ou pire encore, qui s'improvise politique. C'est d'ailleurs à partir d'une perspective proprement philosophique que la pensée nietzschéenne est une métabiologie en un second temps, par la réinterprétation globale des théories et descriptions élaborées par les biologistes et par la redéfinition de leur

terminologie à partir de la théorie de la volonté de puissance, ce qui donnera donc naissance à la *physiologie de la volonté de puissance*. Pour ce faire, Nietzsche devra établir une critique épistémologique du matérialisme et de la conception mécaniste, toutes deux relatives aux sciences de la nature de son temps, afin de développer une philosophie de la biologie originale et pertinente. Enfin, c'est par le dépassement de son darwinisme des années 1870, menant une réflexion critique réappropriatrice de la biologie évolutive de Charles Darwin et de sa théorie de la sélection naturelle au cours des années 1880, que la métabiologie de Nietzsche participera au débat savant sur l'évolution du vivant, et cela par sa novatrice *évolution de la volonté de puissance*.

Mais l'ontologie de la *volonté de puissance* n'est-elle pas également née à partir de la psychologie, de la physique, de la philologie, d'une inspiration philosophique de Schopenhauer, ou tout simplement à partir des intuitions idiosyncrasiques de Nietzsche? Ces positions se défendent certainement, et je ne tenterai pas de les réfuter ou de les subordonner à mon point de vue. D'ailleurs, je ne pourrai négliger l'analyse de ses critiques de la conception mécaniste de l'univers et de l'atomisme, devant la nécessité de profondément saisir la genèse de son interprétation de l'univers comme volonté de puissance et la pertinence de sa critique des biologistes allemands qui réduisent la vie à des réactions physico-chimiques. Cependant, le choix de l'influence de la biologie comme objet d'étude reste foncièrement fondé biographiquement et philosophiquement. En effet, l'accès à la bibliothèque personnelle de Nietzsche nous a permis de constater l'ampleur des études autodidactes en biologie et en physiologie de notre philologue de formation. De plus, l'omniprésence des concepts appartenant directement ou indirectement à la biologie dans son oeuvre, ainsi que son principe faisant du corps le fil conducteur de la connaissance de l'être

humain m'ont motivé à entreprendre ces recherches sur cet aspect central de la pensée nietzschéenne, quoique méconnu et sous-estimé.

Toute philosophie, comme toute théorie scientifique, possède son historicité propre. Comme le mentionne François Jacob, «chaque époque se caractérise par *le champ du possible* que définissent, non seulement les théories ou les croyances en cours, mais la nature même des objets accessibles à l'analyse [...] c'est dans les limites ainsi fixées que manoeuvrent les idées»⁶. Étudier l'histoire des idées implique nécessairement de considérer les conditions de possibilité d'un système philosophique, et en ce qui me concerne, je me suis interrogé sur la biologie contemporaine à Nietzsche comme condition de possibilité de la pensée nietzschéenne en tant que telle. Considérant la modeste dimension d'une thèse de maîtrise, cette étude s'est limitée à l'aspect proprement biologique de la pensée nietzschéenne; l'origine de la vie, la biologie cellulaire, la physiologie des êtres plus complexes passant par l'évolution du vivant furent étudiées indépendamment des rapports approfondis que ces domaines entretiennent avec les conceptions nietzschéennes sur la culture, les sociétés, la psychologie humaine, la morale, l'histoire, l'art et la philosophie.

Finalement, cette démonstration mettra en évidence le fait qu'il serait naïf de subordonner les idées métabiologiques de Nietzsche à une vision morale et philosophique de l'homme *a priori* développée, où les critiques et les appropriations des théories et descriptions biologiques ne serviraient qu'en guise d'instrument et d'illustration. Il serait plus juste d'affirmer que, sous le point de vue critique et englobant du philosophe, les sciences de la nature participèrent à l'élaboration même de cette vision, parfois par la confirmation, par le développement et aussi par la contradiction, sans jamais laisser le philosophe indifférent en

6 *La logique du vivant : Une histoire de l'hérédité*, pp. 19,20.

raison de son insatiable curiosité scientifique. Ce fait est mis en évidence par le rôle particulièrement déterminant qu'a joué la biologie par rapport à deux problèmes philosophiques majeurs de Nietzsche : le dualisme cartésien, qui est avant tout un problème épistémologique et ontologique, et la sélection artificielle comme mesure politique, appartenant pour sa part à l'éthique.

En effet, la question du dualisme sera au coeur de cette thèse, car il est bien dans la volonté de Nietzsche de le dépasser. Y parvient-il? Heidegger répondit par la négative; selon le phénoménologue, il ne parvient pas à véritablement dépasser le paradigme cartésien de la conscience, mais seulement à le redéfinir par le corps. Pour sa part, Barbara Stiegler conclue son excellente analyse de la pensée nietzschéenne et de la biologie en insistant sur la profonde *incarnation* du sujet kantien chez Nietzsche, celle-ci responsable de l'élaboration de son perspectivisme⁷. En effet, cette incarnation n'est possible que par une genèse darwinienne des catégories à l'origine de toute sensation, de tout jugement et de toute forme d'interaction avec le monde, et c'est par l'étude des physiologistes allemands que Nietzsche en comprendra le fonctionnement. Est-ce suffisant afin d'accomplir véritablement ce dépassement?

De plus, c'est par la question de la sélection naturelle que se dévoilera le plus clairement l'évolution houleuse de cette vision morale de l'humanité, culminant dans sa grande politique du vivant qui s'exacerbera lors de sa dernière année de lucidité. Les mouvements darwinistes jouent-ils foncièrement un rôle déterminant dans le développement de la sélection artificielle proposée par Nietzsche? Est-elle l'extension logique de sa métaphysique de la volonté de puissance, ou en représente-t-elle la douloureuse rupture?

⁷ Nietzsche et la biologie, pp.14, 82.

Cette deuxième problématique philosophique n'est-elle en fait que la conséquence de la première, c'est-à-dire la sélection artificielle nietzschéenne n'est-elle finalement que le symptôme de l'aporie inhérente au dualisme? Je ne traiterai cependant des questions de l'eugénisme et du darwinisme social que brièvement, et cela, à partir de l'évolution de la volonté de puissance, car (1) l'essentiel de l'influence de la biologie sur sa pensée semble se trouver à un niveau beaucoup plus fondamental, et (2) qu'un traitement exhaustif de la question exigerait l'étude approfondie de la psychologie et de l'anthropologie nietzschéennes, passant par l'éducation, la culture et sa conception de la morale.

La démonstration des résultats de cette étude sera organisée de la manière suivante. Au cours du premier chapitre, nous nous concentrerons sur l'analyse des influences des darwinismes anglo-saxons et allemands sur la pensée nietzschéenne, tant au niveau de sa période dite « positiviste » des années 1870 que celle des années 1880, insistant sur son adoption et de ses développements des théories darwiniennes. Ensuite, nous insisterons plutôt au deuxième chapitre sur la genèse de la théorie de la volonté de puissance par la critique du mécanisme, servant par le fait même de critique envers la physiologie allemande et la sélection naturelle et proposant une alternative régulatrice de ces théories savantes. Ce chapitre conclura avec l'analyse critique de la politique nietzschéenne du vivant. Mais en guise d'initiation au sujet d'étude, passons maintenant à une introduction à la phylogénèse et à la généalogie de Nietzsche.

De l' « espèce » : introduction à la phylogénèse

Les questions concernant l'histoire naturelle et l'évolution du vivant impliquent une foule de prises de position, d'hypothèses et de subtilités théoriques que les darwinistes de la

deuxième moitié du XIX^e siècle se sont partagés, mais qui ont aussi ardemment défendues devant leurs collègues et adversaires. Or c'est Charles Darwin qui, en 1859, avec la publication de l'illustre ouvrage *L'Origine des espèces* et son titre évocateur, a mis la question de l'*espèce* au centre même de la question évolutive, lui qui finalement n'a jamais voulu être à l'origine d'une théorie de l'« évolution » du vivant⁸, mais dont les préoccupations premières étaient plutôt de démontrer le caractère purement taxonomique de ce que les naturalistes appelaient « espèce », et de mettre en lumière les acteurs et les lois de la *phylogenèse*⁹, c'est-à-dire de l'évolution des espèces. Ainsi, pour Darwin, « la distinction entre *espèce* et *variété* n'est qu'une différence de degré et non de nature »¹⁰, de même qu'« une variété fortement accusée est le commencement d'une espèce »¹¹. « Espèce » et « variété » n'ont donc qu'une valeur conceptuelle dont les frontières restent poreuses; seul l'organisme, c'est-à-dire l'*individuum* en tant que variation singulière, en tant que *corps*, peut être classé par les naturalistes sous telle espèce et telle variété, et parfois non sans difficultés.

À l'instar des darwinistes et des milieux intellectuels dominants d'Europe¹², Nietzsche

8 André Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, p.763. Contrairement à son prédécesseur Jean-Baptiste de Lamarck, Darwin, en bon naturaliste, ne s'intéressait guère à l'essence ou à la spécificité du vivant. C'est plutôt Ernst Haeckel qui, en incorporant la théorie de Darwin à la biologie allemande, en fera une véritable théorie de l'évolution matérialiste, où le vivant se développe à partir de combinaisons physico-chimiques.

9 Malgré que ce terme n'est pas utilisé par Darwin lui-même, du moins dans *L'Origine*, il fut adopté par les darwinistes par la renommée de son inventeur Ernst Haeckel, étant un terme central à sa théorie.

10 Jean-Marc Drouin, « Introduction à Darwin » dans *L'Origine des l'espèce*, trad. Edmond Barbier, Paris, GF, 1992, p. 14.

11 Charles Darwin, *L'Origine des espèces*, trad. Edmond Barbier, Paris, GF, 1992, p. 99.

12 Les sources concernant l'hypothèse que Nietzsche ait lu Darwin restent contradictoires. Tandis que John Richardson se base sur la correspondance de Nietzsche avec Paul Rée pour affirmer que Nietzsche a seulement lu un article de Darwin dans la revue *Mind* (*Nietzsche's New Darwinism*, p. 16.), Barbara Stiegler prétend que *La variation des plantes et des animaux domestiques*, publié peu après *L'Origine des espèces*, se trouvait dans la bibliothèque de Nietzsche, «qui l'a probablement lu» (Barbara Stiegler, «Nietzsche lecteur de Darwin», *Revue philosophique de France et de l'étranger*, vol. 188, no. 3, 1998, p. 377). Ces conjectures nous sont en réalité très peu utiles, car le véritable contact de Nietzsche avec les idées de Darwin s'est largement établi par sa lecture de l'historien des sciences Friedrich Lange et d'autres darwinistes qui effectuaient des recherches et exposaient des théories fort variées.

adopte rapidement la conception « métaphorique » de l'espèce qui s'accorde avec la philosophie du langage qu'il développera dès 1873 avec l'essai non publié *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, et également avec sa lutte générale menée contre la *substance*¹³. Pourtant, l'idée d'un caractère *typologique* de l'espèce n'est pas écartée par Nietzsche. Sa référence première en darwinisme et en sciences de la nature en général, le néo-kantien et historien des sciences Friedrich-Albert Lange¹⁴, explique que chez Darwin comme le géologue Lyell, « l'importance est attachée aux modifications silencieuses et continues, bien qu'imperceptibles pour l'observation ordinaire, qui se réalisent sans interruption, mais dont le résultat ne devient visible qu'après de très longs espaces de temps »¹⁵. Ainsi, Darwin adopte le principe de Leibnitz *natura non facit saltum* (la nature ne fait pas de saut) pour lui donner un rôle fondamental dans sa théorie de la sélection naturelle. Or, Lange s'accorde avec Darwin sur l'importance des infimes variations sélectionnées qui peu à peu parviennent à une nouvelle variété stable qu'on appelle « espèce », mais précise que plus une espèce a développé des traits distingués et accentués, moins elle laisse place à la sélection de variations excentriques et donc moins elle évolue, ou en d'autres mots, « à une certaine époque la série des variations effectuées a, pour ainsi dire, déjà fait ses preuves »¹⁶.

13 La substantialisation du réel provient d'ailleurs de cette latente volonté des philosophes et des savants de toujours chercher la permanence dans le réel, sous forme d'« atome », d'« âme », de « volonté », de « cause », ou encore d'« espèce » : « Ce qui est durable, c'est ce dont nous n'apercevons pas les variations trop graduelles et trop subtiles pour nous ». VP I 123.

14 Barbara Stiegler présente Friedrich Albert Lange comme le « premier professeur de philosophie après Schopenhauer » de Nietzsche et comme premier responsable du fait que Nietzsche dédia tant de temps et d'effort à l'étude des travaux des biologistes (*Nietzsche et la biologie*, p. 8). Le profond dialogue entre le philologue et l'érudit des sciences s'est fait par les lectures de *l'Histoire du matérialisme* (1866), oeuvre colossale dans laquelle Lange constate la puissance scientifique du matérialisme à travers l'histoire, sans toutefois omettre ses limites épistémologiques et d'y appliquer un criticisme rigoureux. Pour ce faire, ce savant traite de physique, de biologie, de psychologie, d'économie, d'anthropologie, de sociologie, d'étude des religions, etc.

15 F.-A. Lange, *Histoire du matérialisme (Tome II : Histoire du matérialisme après Kant)*, trad. B. Pommerol, Paris, Schleicher Frères, 1911, p. 278.

16 *Ibid.*, p. 279.

Sous l'influence de Lange, Nietzsche suggéra vers 1881 que la grande majorité des espèces animales, sinon toutes, ont atteint le plus haut degré d'adaptation à leur environnement et que les variations ne s'imposent plus au sein de ces espèces. Comme le mentionne Gregory Moore, Nietzsche soutiendra contre Darwin l'idée que « evolution takes place *only within the limits of the type*, limits which are gradually fixed as the species as a whole tends towards stability »¹⁷. Contrairement à l'espèce nietzschéenne¹⁸, l'espèce darwinienne n'a pas ce caractère typologique, mais possède seulement une utilité taxonomique; une variété fortement accusée n'est pas intrinsèquement condamnée à une période stagnante de son évolution, car tout dépend de la relative stabilité de ses conditions ambiantes. Or en 1887, Nietzsche précise sa typologie des espèces :

Les notions d'individu et d'espèce, également fausses et de pure apparence. Le mot espèce exprime seulement le fait qu'une foule d'êtres analogues surgissent en même temps et que l'allure de l'évolution et des variations est ralentie pendant longtemps : si bien que les petits développements, les petits accroissements réels ne comptent plus guère (c'est une phase de l'évolution où le développement n'apparaît plus en lumière, de telle sorte qu'un équilibre semble atteint, ce qui rend possible l'idée fausse qu'on a atteint un but – et que l'évolution a eu un but...) (VP I 135).

Un an après *Par-delà Bien et Mal*, Nietzsche spécifie ce fixisme historicisé et converge, peut-être inconsciemment¹⁹, avec Darwin, car finalement il n'y a qu'*apparence* de fixité et

17 *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 32.

18 Cette défense d'un certain « fixisme typologique » que nous retrouvons ici et au début des années 1880, par lequel chaque espèce aurait une histoire contingente menant néanmoins à une forme finale et fixe proviendrait, selon Moore, de l'influence de biologistes s'inscrivant dans « la tradition idéaliste » (Moore n'en nomme toutefois aucun, et ne semble pas conscient que Lange formule une thèse semblable) qui, sans toutefois appuyer le fixisme de Cuvier, adopteraient l'idée typologique de l'espèce pour résister à l'idée darwinienne d'une évolution progressive continue. La stérilité des hybrides serait leur argument principal, insistant sur les limites physiologiques comme preuve d'une certaine incommensurabilité des espèces. *Ibid.*, pp.33, 34. Nietzsche a même nié, en 1888, l'existence de formes intermédiaires. VP II 152.

19 Selon Moore, Nietzsche comprenait Darwin comme étant exclusivement concerné par la phylogenèse, c'est-à-dire par l'origine, la formation et la conservation des espèces, ce qui est en partie vrai. Cependant, il confondait ici Darwin avec son collègue Herbert Spencer, l'accusant de substantialiser l'espèce et d'en faire le moteur de l'évolution biologique. La critique de l'aphorisme VP I 135 aurait-elle injustement Darwin pour cible? Inconsciemment, Nietzsche formule une critique dont une partie du contenu est typiquement darwinienne. Aurait-il oublié, en 1887, ses lectures passées de Lange qui explique si clairement les théories de Darwin? Voir *Ibid.*, pp. 32.

d'équilibre : *les espèces évoluent sans cesse, mais à des rythmes différents*²⁰. Ces « petits accroissements », si centraux chez Darwin, ne semblent pas à première vue participer au développement, et trompent donc l'entendement en présentant une fausse fixité, ce qui est à l'origine de la vieille erreur téléologique, selon laquelle « l'évolution a eu un but ». Finalement, les séries de variations « ne font jamais absolument leurs preuves », mais subissent plutôt une forme de stagnation. La position de Nietzsche sur la phylogenèse est significative, car le fait qu'il envisage la possibilité d'une stagnation évolutive au sein même de la nature nous fournira, au deuxième chapitre, de précieuses indications concernant ses positions sur la sélection naturelle et l'évolution de la volonté de puissance comme vie.

Malgré l'insistance sur la valeur purement taxonomique de l'espèce, plusieurs darwinistes dont Darwin lui-même²¹, succombent fréquemment à la tentation de traiter l'espèce comme une entité ayant une fin et une utilité propres. *L'espèce en tant qu'entité transcendante* deviendra le paradoxe quelque peu grossier du darwinisme, dans la mesure où cette déviation de la théorie darwinienne prendra une ampleur hors du commun par sa vulgarisation et l'engouement populaire grandissant pour certains vulgarisateurs de Darwin, tel le populaire Herbert Spencer, philosophe-chef de file du darwinisme social. En effet, Spencer cultive ce paradoxe en attribuant à l'espèce une valeur normative, prônant une forme

20 Ces différents rythmes évolutifs se présentent chez Nietzsche comme de relatives progressions linéaires et ruptures (pouvant se dérouler simultanément selon deux évolutions distinctes). Il diverge donc forcément avec Darwin sur la question de la possibilité d'un « saut évolutif » : «[...] cette transformation n'était ni progressive ni volontaire et ne se présentait pas comme une adaptation organique à de nouvelles conditions, mais comme une rupture, un saut, une contrainte, une inéluctable fatalité [...]». GM II 17.

21 Après les trois premières versions de *L'Origine*, Darwin cèdera sous le poids de la renommée grandissante de son collègue Herbert Spencer, inventeur du terme *the fittest* (le plus apte) en biologie, et inclura ce terme dans la quatrième édition de son oeuvre maîtresse. Dans *The Descent of man*, il n'hésitera pas non plus à appuyer une certaine forme de darwinisme social parlant de la « conservation de l'espèce », semblant finalement tomber sous la critique qu'il avait élaborée dans *L'Origine* (Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 101). Ainsi, est-il réellement injuste de la part de Nietzsche d'associer Darwin à Spencer et autres idéologues de l'Espèce?

d'utilitarisme au service de l'espèce, parlant sans gêne de la conservation d'une espèce, lorsque ce sont seulement des individus ou encore des communautés d'individus (comme dans le cas des fourmis et des abeilles²²) qui, selon *L'Origine*, possèdent un instinct de conservation. Or, Nietzsche ne sera pas spécialement immunisé contre cette déviation darwiniste, tombant également sous sa propre critique : « Y a-t-il des douleurs dans lesquelles c'est l'«espèce» et non l'individu qui souffre? » (VP II 394)²³. Ainsi, si Nietzsche semble résister à faire de l'espèce un « sujet » en 1883, il devient paradoxalement plus affirmatif en 1888 : « Le *criterium* de la vérité n'était en fait que l'*utilité biologique* de ce système de falsification méthodique; et comme *une espèce animale ne connaît rien de plus utile que de se conserver*, on avait raison de parler ici de «vérité» » (VP I 211). Comment résoudre ce gênant paradoxe, concilier ses critiques de l'espèce-substance avec cet étonnant « spencerisme »? En fait, c'est la typologie de l'espèce qui permettra à Nietzsche de résoudre à sa façon le paradoxe du darwinisme anglo-saxon ; l'espèce n'est jamais une forme totalement fixe, mais un *type stagnant dont la force d'inertie, qui homogénéise ce qu'elle assimile, est proportionnelle à la masse qu'il possède* :

l'accroissement de puissance chez une espèce est peut-être moins bien garanti par la prépondérance des mieux doués, des plus forts, que par la prépondérance des types médiocres et inférieurs... Ces derniers ont *la fécondité, la durée*; les premiers augmentent le danger, le ravage rapide, la prompte régression du nombre (VP I 395).

L'espèce comme « foule d'êtres analogues [qui] surgissent en même temps » est cette *médiocrité biologique* héréditaire, ces variations homogènes supérieures quantitativement, c'est-à-dire ayant la force du nombre, mais inférieures qualitativement au type supérieur, à

22 *L'Origine des espèces*, pp. 272-296. Plus précisément, les instincts tout comme les variations sont le simple produit d'une sélection naturelle (artificielle dans le cas des animaux domestiques) et « la sélection s'applique à la *famille* aussi bien qu'à l'*individu* ». *Ibid.*, p. 291.

23 Nous retrouvons également nombre d'aphorismes dans lesquels Nietzsche explique une foule de comportements et croyances ayant diverses causes apparentes, mais qui servent tous en réalité la « conservation de l'espèce ». Voir notamment GS I 1.

l'exception. Bref, l'espèce nietzschéenne, c'est *la tradition biologique*, la forme moyenne acquise graduellement, qui se répète et se conserve. Le fixisme typologique de Lange prendra donc la forme d'une critique radicale du darwinisme chez Nietzsche, remettant profondément en question la survivance des plus forts (*the fittest*) sous la sélection naturelle.

Si l'espèce entraîne tôt ou tard une relative fixité, l'espèce humaine et l'humanité seraient-elles une seule et même chose? Selon notre analyse antérieure, l'espèce humaine devrait être en principe l'apparente fixité du genre humain sous la domination du type moyen qui ne permettrait plus un brusque déplacement du *centre de gravité*²⁴ héréditaire. Or pour Nietzsche, l'espèce humaine est la seule qui n'a pas atteint sa forme définitive, la seule dont l'évolution est encore possible (PDBM 62). C'est pour cette raison qu'il affirmera en 1888 : « nous aimerions croire que tout ce qu'il contient [le temps] court aussi en avant, que l'évolution est une marche vers l'avant...C'est l'apparence qui séduit les plus réfléchis [...] l'«humanité» n'avance pas, elle n'existe pas encore » (VP III 28). En 1887, Nietzsche parle de l'humanité comme d'« une multiplicité inextricable de processus vitaux ascendants et déclinants » qui « n'est pas un tout »; elle ne traverse pas, dit-il, « une jeunesse, puis une maturité, puis une vieillesse [...] les couches sont mêlées et superposées, et dans quelques milliers d'années il pourra encore y avoir des *types humains* plus jeunes que ceux que nous voyons aujourd'hui » (VP I 356)²⁵. Non seulement l'avènement de l'humanité ne serait pas un progrès sur le monde animal et nullement le résultat d'une fin évolutive visée, mais le genre

24 « [...] le centre de gravité se fixe nécessairement chez les *médiocres* » (VP III 709). La masse en tant que puissance quantitative possède toujours pour Nietzsche une force d'inertie qui se conserve et croît par l'assimilation. Ainsi, la fixation est un *renforcement*, c'est-à-dire une *accumulation* de force sous un type, et semble être proportionnelle à la capacité de se conserver et à la tendance à la conservation.

25 Déjà, dans sa réflexion critique sur l'histoire que l'on retrouve dans la *Seconde considération inactuelle*, Nietzsche condamne la culture historique qui enseigne, depuis l'enfance, à « croire instinctivement à la *vieillesse de l'humanité* ». Friedrich Nietzsche, *Seconde considération inactuelle*, trad. François Guery, Paris, Hachette, 1996, p. 74.

humain n'est pas encore un type définitif, une forme dont les caractères essentiels seraient désormais immuablement sédimentés. Contrairement aux autres espèces animales, son existence précède encore son essence. Quelle est la cause de cette unique exception naturelle? C'est le fait que l'homme pousse toujours son « adaptation » à de nouvelles conditions, c'est l'absence d'enracinement dans un *topos* définitif, c'est son *cosmopolitisme biologique* qui est responsable de l'hybridité continue du genre humain :

les espèces animales se sont généralement adaptées, comme les plantes, à une certaine région terrestre et y ont gagné une certaine solidité, une certaine fixité de leur caractère; elles ne se modifient plus, en somme. Il en est autrement de l'homme, toujours instable, et qui refuse de s'adapter définitivement à un seul climat; l'humanité cherche à produire un être qui serait capable de supporter tous les climats (VP IV 78).

Si l'humanité est un type en puissance par lequel un type dominant pourrait éventuellement émerger d'un *topos* planétaire (Nietzsche parle souvent d'une future humanité dirigée par les « maîtres de la Terre » (VP IV 11)) en accumulant de la masse (c'est-à-dire devenir la variété humaine dominante²⁶) et provoquant « sa vieillesse », ce scénario n'a rien d'une fatalité biologique, et l'émergence de nouveaux « types humains » est tout à fait envisageable. De plus, l'humanité est encore moins un *corps*, car elle ne possède aucune unité structurelle²⁷. Bref l'humanité, n'ayant aucune fixité topologique, ne se présente ni comme achèvement

26 La question raciale s'impose ici : est-ce qu'un type fixe implique l'exclusivité d'une race médiocre qui deviendrait dominante? L'humanité n'est-elle pas encore un type biologique en raison de sa diversité raciale? Il est à noter que les naturalistes baignaient dans l'incertitude des débats concernant le statut de certaines races considérées inférieures : les aborigènes d'Amérique et d'Australie font-ils partie de l'« espèce » humaine? Voici Darwin sur la question : « it is almost a matter of indifference whether the so-called races of man are thus designated, or are ranked as species or sub-species; but the latter term appears the most appropriate ». *The Descent of Man*, p. 235.

27 Selon Wolfgang Müller-Lauter, l'humanité n'existe pas encore pour Nietzsche, car elle n'est pas regroupée sous un *organisme ultime* (peuple, État, société, etc.), et donc n'est pas *une* volonté de puissance, une configuration de puissance cohérente (Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche : physiologie de la Volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 1998, p. 66). Or un type particulier (une variété, une race, une espèce) provient-il nécessairement d'un organisme social particulier? Chez la plupart des animaux, comme le croit Nietzsche, espèce et société vont de pair, car certains individus semblables s'organisent en collectivité pour la conservation de leur espèce. L'humanité contient plutôt une lutte entre corps sociaux et individuels pour la puissance. Voir VPI 316 et VPI 356.

typologique, ni comme cohérence d'organisation en devenir; tout comme l'espèce darwinienne, elle n'a donc aucune réalité biologique, et cela donne l'entière liberté aux philosophes de l'avenir de rajeunir son visage et d'en faire un *projet* au service de la vie.

La descendance de l'homme et sa nature généalogique

Si, en 1859, Darwin se fait discret sur les implications de sa théorie sur la nature et l'origine de l'être humain, le débat sur l'origine de l'homme sera pleinement et aussitôt engagé par les naturalistes européens. Dans les années 1870, comme l'idée selon laquelle l'homme descend du singe était communément acceptée par l'ensemble des communautés scientifiques et intellectuelles, Nietzsche soulignait dès sa *Seconde considération inactuelle* qu'il ne faisait pas exception :

S'il faut que [...] le devenir souverain, la fluidité de tous les concepts, des types et des espèces, le manque d'une distinction cardinale entre l'homme et l'animal, - doctrines que je tiens pour vraies mais aussi pour assassines, se déversent sur le peuple pendant encore une génération [...] il ne faudra pas s'étonner si le peuple [...] commence par se décomposer et par cesser d'être un peuple.²⁸

« Maintenant [que] l'histoire humaine fait suite à celle des animaux et des plantes », et que l'on trouve « sous la forme de mucosités vivantes [...] des traces de son propre soi »²⁹, l'homme perd le respect qu'il avait pour lui-même, la civilisation « roule désormais de plus en plus vite loin du centre », vers sa désagrégation (GM III 25). Nietzsche considère donc que le darwinisme dévoile des vérités dangereuses pour la vie elle-même³⁰, menaçant

28 *Seconde considération inactuelle*, p. 91.

29 *Ibid.*, pp. 84, 85. Voir également A 49.

30 Il y aurait au moins deux types de vérité chez Nietzsche; (1) la vérité comme métaphore figée en concept par la tradition qui conserve la vie (conception développée principalement dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*); (2) la vérité nouvelle (intempestive) comme principe de destruction, de démythification de ces « vérités » fossilisées, dont la lésion vitale produite permet la transformation, mais peut toutefois s'avérer dangereuse pour l'organisme menacé de désagrégation.

l'équilibre et la santé des *organismes sociaux*³¹, de peuples dont le développement a été originellement fondé sur des vérités métaphysiques.

L'origine simiesque de l'homme semble étonnamment (comme il rappelle constamment l'animalité de l'homme) dégouter³² Nietzsche comme nombre de ses contemporains. Un retour aux origines, sous forme d'un atavisme ou d'une régression, est envisagé de façon quelque peu dérisoire par Nietzsche et peut être heureusement, selon lui, encore évitable (HH 247). Nietzsche exigera plutôt une forme d'actualisation et d'affirmation de la provenance³³ réelle de l'homme aux dépens de la trompeuse origine mythique. C'est pourquoi il définira toujours l'homme comme un animal, où « animal » sert toujours de sujet à divers attributs qui le singularisent. Où Darwin présente l'homme comme l'animal moral³⁴, mais également comme l'animal agile (insistant sur ses remarquables facultés physiques³⁵),

31 Dès *L'Origine*, Darwin soutenait que « les avantages de la diversité de structure chez les habitants d'une même région sont analogues, en un mot, à ceux que présente la division physiologique du travail des organes d'un même individu » (*L'Origine des espèces*, p.165). L'analogie étant déjà explicitement présente chez Nietzsche dans *Humain, trop humain* (« le gouvernement n'est rien qu'un *organe du peuple* » (HH 450)), un chapitre entier du deuxième livre de l'oeuvre culte *La volonté de puissance* sera dédié à cet organisme social. La puissance de cette analogie permet à Nietzsche, comme aux sociodarwinistes, d'appliquer les principes de la biologie et de la physiologie à l'histoire, à la sociologie, à l'anthropologie et à la politique. Elle s'avère d'ailleurs fondamentale à l'application de la physiologie de la volonté de puissance à des *corps sociaux*, et ainsi de réunir les sciences de la nature et les sciences de l'esprit sous une même logique généalogique de la volonté de puissance. Concernant l'union des *Naturwissenschaften* et des *Geisteswissenschaften* par la théorie de la volonté de puissance, consultez R. L. Anderson, «Nietzsche's Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science Source», *Studies in history and philosophy of science*, vol. 25, no. 5, 1994, pp.729-750. Sur la relation entre Nietzsche et d'autres penseurs qui ont théorisé les organismes sociaux, voir *Nietzsche, biology and metaphor*, pp. 36, 77-82, 121.

32 Dans sa *Première considération inactuelle*, il accuse David Strauss d'être un disciple des « généalogistes du singe ». Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le singe est pour l'homme « une dérision ou une honte douloureuse », malgré que « l'homme est plus singe qu'un singe ». Comme le précise Michel Foucault, « le commencement historique est bas [...] l'homme a commencé par la grimace de ce qu'il allait devenir ; Zarathoustra lui-même aura son singe qui sautera derrière lui et tirera le pan de son vêtement. » Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» dans *Dits et écrits* volume 1, Gallimard, 1994, p. 1005.

33 Dans son éclairant article *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Foucault distingue l'*Ursprung* en tant qu'origine miraculeuse et essentielle que recherche la métaphysique, et vers laquelle un retour rousseauiste serait alors souhaité, de l'*Herkunft*, c'est-à-dire la *provenance* généalogique, « la vieille appartenance à un groupe – celui du sang, celui de la tradition », (*Ibid.*, p.1008) bref l'hérédité constituée par l'ensemble de la descendance. D'un point de vue généalogique, le fameux retour nietzschéen aux instincts est en fait un *renouvellement* de l'héritage biologique et physiologique, et non pas une régression.

34 *The Descent of man*, p. 70.

35 *Ibid.*, p. 138.

Nietzsche qualifie l'homme d'animal qui puisse promettre (GM II 1), d'animal malade, d'animal souffrant, d'animal intéressant, profond, méchant, malsain (GM I 6), etc. et enfin, sous un jugement de valeur tout à fait opposé à celui de Darwin, d'*animal moral* (HH 94). Or selon *The descent of man*, si la descendance primitive de l'homme ne doit pas provoquer la honte, c'est bien parce que l'être humain règne au sommet de la hiérarchie des êtres, seul au sommet d'une évolution contingente, mais linéaire et ascendante³⁶. Pour Nietzsche, le statut et la valeur de l'homme dépendent des critères d'évaluations qui sont pris en compte; il n'y a donc pas d'*evolutio* dans le sens d'un progrès objectif, mais toujours selon une perspective axiologique particulière³⁷. Par exemple, au niveau de l'unité et de la force instinctuelles, « l'homme n'est pas en progrès sur l'animal : le civilisé débile est un avorton [...] » (VP III 28). Même l'inorganique fait parfois objet d'éloges de la part de Nietzsche, car la volonté de puissance coïncide alors parfaitement avec elle-même, se déploie systématiquement à l'état pur. Néanmoins, l'homme reste le maître de la nature (VP I 316) et se positionne dans

36 Voici un autre paradoxe au coeur du darwinisme : si l'aptitude (*fitness*), produit de la sélection naturelle, est affichée comme l'ultime critère pour évaluer ce qui est supérieur (contrairement au critère lamarckien, qui était plutôt la complexité de l'organisme), alors un mollusque pourrait bien se retrouver supérieur à un homme qui évoluerait dans des conditions hostiles. Comment concilier le critère darwinien de supériorité comme aptitude, et cette tendance, tout aussi darwiniste, de penser l'évolution comme un achèvement historique linéaire? Arthur Danto voit dans ce paradoxe, dont Huxley était tout à fait conscient, un argument redoutable contre le darwinisme social. Voir Arthur Danto, *Nietzsche as a philosopher*, New York, Macmillan, 1970, p. 161. Quant à lui, Moore explique ce paradoxe par la nécessité, après l'émergence du darwinisme qui détruit l'image que l'homme se faisait de lui-même et du monde, d'associer au moins le darwinisme à la croyance toute moderne aux lois du progrès afin d'amortir la crise occidentale de fin de siècle : « This deep-seated belief in a *law of progress* resolved the potential crisis in Western thought provoked by the emergence of Darwin's theory : evolutionism need not be threatening, so long as the supposedly blind and random operations of natural selection could be portrayed as *a process leading inexorably towards moral, social and intellectual improvement* ». *Nietzsche, biology and metaphor*, p.29.

37 Comme le mentionne Gregory Moore, Nietzsche, à l'instar de Darwin, ne croit pas à l'évolution progressive, c'est-à-dire que l'homme est le fruit d'un progrès biologique depuis les organismes inférieurs. *Nietzsche, biology and metaphor*, pp. 30, 31. Dans un souci de clarté conceptuelle, il importe de distinguer *évolution* et *progrès*; ce que Nietzsche réfute, ce n'est pas que les organismes se complexifient à travers le temps, mais que cette complexification constitue un progrès objectif qui pourrait être sujet à un jugement de valeur favorable en soi. De même, Müller-Lauter précise que « l'«évolution» de l'inorganique à l'homme est aussi perçue tantôt comme un déclin, tantôt comme un progrès » par Nietzsche. *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 84.

l'échelle des êtres entre le singe et le surhomme (Z, Première partie, Prologue, 3). Bref, malgré sa faiblesse d'instinct et sa vulnérabilité, l'homme reste de loin l'être le plus complexe du règne animal, « l'animal intéressant » riche en potentiel et en promesses. Si son origine simiesque (l'*Ursprung* des naturalistes) est désormais inactuelle et fait objet de dérision pour Nietzsche, c'est plutôt son animalité spécifique qui doit être réaffirmée et réactualisée (l'*Herkunft*).

Comme « nous ne savons rien de la différence absolue qu'on prétend exister entre l'homme et l'animal »³⁸, « [...] les qualités naturelles et les qualités proprement humaines sont indissolublement mêlées » (VP IV 414). Mais l'homme est en effet le plus complexe des animaux, c'est-à-dire que l'organisme humain doit organiser une plus grande diversité et quantité d'éléments sous une structure plurielle plus élaborée, et en ce sens physiologique du terme, l'homme est donc *supérieur*. Par contre, partageant un arbre généalogique commun, l'être humain comme organisme n'est « pas seulement un individu mais la totalité organique continuant à vivre selon Une ligne définie »³⁹. Sous l'influence tout à fait darwiniste de Lange, de Herbert Spencer et de son ami médecin et généalogiste de la morale Paul Rée, Nietzsche conçoit l'être humain comme un être historique constitué par une hérédité, donc ayant une nature *généalogique*.

Quels sont donc les rapports entre la généalogie darwinienne et la généalogie nietzschéenne? Si pour Darwin c'est la parenté qui relie l'ensemble du vivant et que le système naturel est avant tout un « arrangement généalogique »⁴⁰, tout corps pour Nietzsche est un bagage héréditaire dynamique, possédant une *mémoire* organique par laquelle les

38 *Histoire du matérialisme*, p. 328.

39 Nietzsche cité par Müller-Lauter, *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 105.

40 « Les véritables affinités des êtres organisés, au contraire de leurs ressemblances d'adaptation, sont le résultat héréditaire de la communauté de descendance. » *L'Origine des espèces*, p. 537.

« origines au demeurant sont en acte ou en puissance » (GM II 9). Or pour Darwin, malgré que cette mémoire soit hypothétiquement⁴¹ en puissance dans le sang, c'est seulement la mémoire en acte sous la forme de l'individu comme *animal-machine*⁴², c'est-à-dire comme forme fixe qui n'évolue pas et ne cherche qu'à se reproduire telle quelle, qui est déterminante comme facteur évolutif selon la loi de la sélection naturelle. Pour sa part, Nietzsche adopte plutôt *la loi de la recapitulation* de Ernst Haeckel comme principe généalogique fondamental.

Selon ce savant, *l'ontogénie résume la phylogénie*, où :

la phylogénèse (l'évolution des espèces, explication historique) et l'ontogénèse (le développement de l'individu expliqué par le jeu des lois physico-chimiques) sont dans un rapport causal via l'hérédité. La phylogénèse a en effet été « mémorisée » dans l'hérédité ; et celle-ci commande l'ontogénèse qui, grâce à cette mémoire, « rejoue » la phylogénèse en un temps très court. L'être vivant produit par cette ontogénèse commandée par l'hérédité, est donc aussi le produit de la phylogénèse (mémorisée dans l'hérédité, et « rejouée » par l'ontogénèse).⁴³

En effet, l'oeuvre de Nietzsche abonde d'analogies entre l'histoire individuelle et l'histoire de l'humanité⁴⁴. Le philosophe ne manque pas non plus de spécifier le caractère phylogénique de l'ontogénèse : « J'ai découvert quant à moi que l'ancienne humanité et animalité, voire même que l'ensemble de l'ère primitive et du passé de tout être sensible, continue à poétiser en moi, continue à aimer, continue à haïr, continue à tirer des conclusions [...] » (GS I 54). Où « l'évolution de l'homme requiert [...] des milliers d'années pour former un type », précise-t-

41 Nous spécifions « hypothétiquement », car Darwin n'adopte pas une théorie définitive de l'hérédité, et ses tentatives afin d'expliquer l'origine des variations sont confuses et trahissent une profonde ignorance en la matière.

42 Selon la thèse d'André Pichot, la biologie du XIXe siècle fut partagée entre deux paradigmes biologiques amenés par Descartes; Lamarck aurait repris la conception de son *embryologie* qui permet une conception totalement mécaniste du vivant, où l'être est « perpétuellement en construction », tandis que la théorie darwinienne de la sélection naturelle traite l'organisme comme étant déjà donné, « une machine donnée toute constituée et qui n'a plus qu'à fonctionner », correspondant à l'*animal-machine*. *Histoire de la notion de vie*, p. 633.

43 André Pichot, *Aux origines des théories raciales de la Bible à Darwin*, Paris, Flammarion, 2008, p. 203.

44 HH 272 est révélateur : « [...] tout cela, de nos jours, se passe ordinairement dans les trente premières années d'un homme. C'est la recapitulation d'une tâche à laquelle l'humanité a travaillé peut-être pendant trente mille ans ».

il, « [...] un seul homme parcourt dans son existence *plusieurs individualités* » (VP IV 180). Ainsi, dans une logique généalogique allemande que Nietzsche adopte, la provenance, constituée par la descendance, est toujours actualisée dans l'émergence (l'*Entstehung*⁴⁵) individuelle; *l'individu est précisément le produit de son histoire individuelle, elle-même étant constituée par la joute en accéléré de l'histoire de sa lignée dans la série des contingences du présent.*

Même si, vers la fin du XIX^e siècle, la logique généalogique différait selon les différents courants darwinistes, dont les deux principales tangentes étaient le darwinisme anglo-saxon et le darwinisme allemand, l'*arbre généalogique* de Darwin restait l'analogie qui correspondait le mieux à la structure de l'histoire naturelle. En effet, le darwinisme sera la première théorie qui expliquera les êtres vivants comme produits de la seule contingence; si l'évolution ne suit pas un plan ordonnateur et horizontal, les êtres seront alors redistribués, faute de suivre une séquence unique, en embranchements⁴⁶, dans lesquels chaque variété se prolongeant dans le temps formera une branche, qui à son tour sera embranchée en sous-variétés qui se formeront successivement, s'éteindront ou formeront à leur tour une variété prolongée, et ainsi de suite, pour que finalement le schéma généalogique prenne plus ou moins la forme allégorique d'un arbre. Or comme le mentionne François Jacob, cet arbre n'est en réalité que théorique, car « l'origine des êtres, l'aurore de la vie, s'estompe au fond des temps. Elle se devine comme le pied de l'arbre, la pointe du cône enfouie au plus profond de l'écorce terrestre »⁴⁷. L'extinction de certaines espèces et des formes intermédiaires fait en

45 Finalement, Foucault distingue la provenance (l'*Herkunft*) de l'émergence (l'*Entstehung*) qui est le produit historique des asservissements et dominations. L'émergence représente les diverses formes que prend le Devenir dans un cadre spatio-temporel précis. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1011.

46 *La logique du vivant : Une histoire de l'hérédité*, p. 170.

47 *Ibid*, pp. 181, 182.

sorte que, même à l'aide de précieux fossiles, l'arbre n'est toujours que partiellement et hypothétiquement reconstitué, laissant derrière lui l'arbre réel emporté par le chaos du Devenir. Or comme le mentionne Moore, l'arbre généalogique correspond approximativement à la façon dont Nietzsche décrit les changements organiques : « Since the “entire animal and plant world” does not evolve in a straight, continuous line [...] all organisms and forces evolve simultaneously, “chaotically, on top of one another and in conflict with one another” »⁴⁸. Cette lutte pour l'existence prendra généalogiquement l'aspect d'un arbre croissant et luttant pour le maximum de lumière, allégorie qui deviendra rapidement le symbole nietzschéen de la volonté de puissance comme vie : « nous croissons comme des arbres – [...] comme toute vie! - non pas en un seul endroit, mais partout [...] - notre force exerce sa pression en même temps dans le tronc, les branches et les racines [...] nous croissons en hauteur; et à supposer même que ce soit notre fatalité » (GS V 371). Bien que la nature a jeté les clefs des secrets du corps⁴⁹, et que tout ce qui est historique est alors indéfinissable (GM II 13), *le tronc et les racines* restent, pour Nietzsche, en puissance et en acte à travers l'ontogenèse, tandis que chez Darwin, seule l'infime pointe de la branche s'avère déterminante pour la généalogie, l'individu comme variation singulière et statique. L'origine qui s'estompe pour Nietzsche, c'est surtout l'*Ursprung*, tout aussi mythique finalement que la « chose en soi », car toute recherche intentionnelle de l'origine reste interprétation, donc projection d'une perspective qui n'est jamais originelle :

tout ce qui arrive dans le monde organique est un assujettissement, une domination et, inversement, tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement, qui font nécessairement que le « sens » et la « fin » antérieurs sont obscurcis ou complètement effacés. (GM II 12)

48 Moore citant Nietzsche, *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 31.

49 Friedrich Nietzsche, « Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », dans *Le livre du philosophe*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Paris, GF, 1991, p. 119.

Ainsi, lorsque le généalogiste pose ses analyses sur ses racines mêmes, ce sont en partie ces mêmes racines qui se représentent elles-mêmes sous un rapport de puissance actualisé par le déploiement de l'ontogenèse dans la contingence du monde. Bref, pour Darwin, l'inaccessibilité à l'arbre originel n'est pas due à une finitude épistémologique, mais plutôt à la disparition de données fondamentales, tandis que pour Nietzsche, malgré que cette fatalité archéologique modifie de façon tout à fait contingente le cours de l'histoire⁵⁰, l'arbre interprété reste toujours la création métaphorique de volontés de puissance particulières.

50 « Il est vraiment malheureux qu'il nous reste si peu de choses de ces premiers maîtres de la philosophie et que tout ce qui était achevé nous ait échappé [...] la partie la plus grandiose de la philosophie grecque et de son enseignement oral est vraisemblablement perdue pour nous. » Friedrich Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1990, p. 18.

I *Les darwinismes de Nietzsche*

Ce qui nous sépare de Kant comme de Platon [...] c'est que nous ne croyons qu'au devenir [...] Nous sommes des *historiens* de fond en comble. *Lamarck et Hegel – Darwin n'est qu'un succédané* [...] Kant lui-même n'a pas su triompher de cette *contradictio in adjecto*, le “pur esprit”.
Nietzsche, VP III 305.

L'étude des réflexions variées de Nietzsche concernant le concept central à la biologie évolutive darwinienne et au darwinisme social, c'est-à-dire *l'espèce*, fut révélatrice à plusieurs égards, et servit pertinemment d'introduction à notre étude en nous amenant vers de nouvelles problématiques plus précises. Tenté tantôt par Lange de faire de *l'espèce* un type achevé, tantôt par Spencer d'en faire une entité transcendante, Nietzsche convergera finalement vers Darwin, en raison de sa méfiance envers les penseurs pour leur tendance à substantialiser le réel et envers les plans ordonnateurs du vivant, convaincu que le monde correspond au chaos héraclitéen en éternel devenir. Si la conception taxonomique de *l'espèce* s'impose donc, la réalité de ce qu'observent les naturalistes parlant des espèces doit forcément être, pour Nietzsche, typologique. Observant des types sociaux, culturels, psychologiques, physiologiques et biologiques, Nietzsche établira une typologie de *l'espèce* en relation cohérente avec le développement de sa typologie en général⁵¹, et n'hésitera pas à extrapoler ses conclusions particulières (par exemple, les sociétés humaines sont dominées par le type médiocre) à des domaines plus généraux (le type médiocre est responsable de l'évolution progressive des espèces), passant d'une discipline à l'autre, appliquant la réalité

51 « Un type, en effet, est une réalité à la fois biologique, psychique, historique, sociale et politique ». Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, p.132.

humaine à la réalité biologique vice et versa.

Déjà, nous avons identifié deux logiques généalogiques distinctes appartenant respectivement à deux mouvements darwinistes distincts⁵². Afin de préciser notre analyse des relations entre la pensée nietzschéenne et le darwinisme, il s'avère indispensable de bien saisir les particularités du contexte scientifique dans lequel baigne Nietzsche, et ainsi d'éviter de projeter naïvement sur sa pensée un néo-darwinisme contemporain comme certains interprètes l'ont fait, même de façon intentionnelle⁵³. La question de la logique généalogique du vivant forgeant l'histoire naturelle devra alors se préciser par la présentation de divers mécanismes évolutifs proposés par des biologistes et physiologistes marquants comme la sélection naturelle et l'hérédité des caractères acquis, passant par la biologie cellulaire et les mécanismes intraorganiques, proposant enfin une définition implicite ou explicite de la *vie*. Étudiant par la suite la réception nietzschéenne des différents darwinismes, nous constaterons jusqu'à quel point, chez Nietzsche, le darwinisme entre en dialogue avec la philosophie et se trouve *incorporé* par une pensée philosophique, contrairement au darwinisme social d'un Herbert Spencer, où le darwinisme *s'improvise* plutôt comme philosophie. Nous entamerons donc notre contextualisation par une analyse des conceptions de la nature chez les darwinistes anglo-saxons et allemands, les comparant ensuite brièvement à celle de Nietzsche.

52 « Ces courants ne sont pas concurrents, mais complémentaires, même s'ils peuvent difficilement s'articuler en un tout cohérent qui serait LE darwinisme ». *Aux origines des théories raciales de la Bible à Darwin*, p. 170.

53 Par exemple, John Richardson défend une conception nietzschéenne de la volonté de puissance en tant que produit de la sélection naturelle, et développe donc son analyse du « nouveau » darwinisme nietzschéen à partir de cette conception, tout en concédant le fait que cette conception n'est pas dominante chez Nietzsche. *Nietzsche's new darwinism*, p. 46.

La Nature

Ainsi Darwin peint-il le visage de la nature : « une surface friable, où se pressent dix mille coins acérés, poussés par des coups incessants, l'un des coins, puis un autre, s'enfonçant parfois avec une plus grande force »⁵⁴. En plein coeur de la révolution industrielle, l'Angleterre et sa classe ouvrière passèrent au travers d'une grande misère après la suppression des lois protégeant les pauvres en 1834, sans compter la situation encore plus précaire de ses colonies. L'utilisation de la faim comme instrument de contrôle social sera théorisée par l'économiste Thomas Robert Malthus dans son *Essai sur le principe de population* (1798). Selon lui, toute population est régulée par des lois démographiques, selon lesquelles la population augmente de façon exponentielle, tandis que les ressources alimentaires croissent de façon arithmétique, créant inévitablement à long terme une concurrence alimentaire impitoyable suivie d'une catastrophe démographique⁵⁵. S'inspirant explicitement de l'économiste, Darwin projettera ce principe malthusien sur la nature, *faisant de la concurrence alimentaire non pas un phénomène engendrant une catastrophe, mais bien le moteur de l'évolution du vivant* : « C'est la doctrine de Malthus [la lutte pour l'existence] appliquée avec une intensité beaucoup plus considérable à tout le règne animal et à tout le règne végétal, car il n'y a là ni production artificielle d'alimentation, ni restriction apportée au mariage par la prudence »⁵⁶. Comme le précise François Jacob, la nature pour Darwin est pourtant lieu d'*abondance*; mais la nature abonde précisément d'une production d'êtres organisés et *pour* ces mêmes êtres, elle est presque toujours lieu de carence et de lutte. Il y a

54 *L'Origine des espèces*, p. 116.

55 Afin d'éviter la paupérisation, il conclura à la nécessité d'un contrôle de la reproduction chez la classe ouvrière. Comme le mentionne Pichot, il y a clairement chez Malthus et chez Darwin « une sorte de terreur fantasmatique des classes populaires et de leur prolifération ». L'esprit alarmiste à cet égard précèdera donc le darwinisme social et les mesures eugénistes. *Histoire de la notion de vie*, p. 794.

56 Darwin cité par *Ibid*, p. 793.

également prodigalité au niveau de « cet immense gaspillage de la nature », insistant sur « l'étendue des destructions [...] par quoi, en fin de compte, les événements les moins fréquents finissent par avoir les conséquences les plus importantes »⁵⁷. Finalement, Darwin admet également avoir été influencé par le père du libéralisme économique Adam Smith. D'ailleurs, la théorie que Smith défend dans *Richesse des nations* (1776), où une « main invisible » gère une lutte des intérêts individuels afin de préserver l'harmonie sociale, ressemble beaucoup à la « gestion naturelle » darwinienne, où la main invisible de l'omniscient éleveur de la nature sélectionne les plus aptes dans la lutte individuelle pour l'existence. Bref, *après la concurrence économique démiurge des sociétés, la concurrence naturelle démiurge des espèces*. D'ailleurs, « Marx et Engels avaient compris que Darwin, au lieu de donner les fondements naturels au libéralisme économique, projetait sur la nature [...] l'idéologie économique de la société victorienne »⁵⁸. Une nature concurrentielle donc, dont le visage est formé par une lutte féroce menée par une masse énorme de divers organismes dont une infime minorité (les plus aptes) survivra, à l'image du libéralisme économique et de la révolution industrielle.

Marqués par le pré-romantisme de la *Naturphilosophie*, les darwinistes allemands s'inscriront plutôt en continuité avec les conceptions du XVIII^e siècle, insistant sur l'équilibre naturel, l'harmonie préalable et la symbiose entre les êtres. Il n'est donc pas étonnant que les darwinistes allemands préfèrent Lamarck⁵⁹, qui appartient essentiellement aux Lumières, à Malthus. Insistant sur l'équilibre naturel quasi immuable que seule l'espèce humaine peut

57 *La logique du vivant : une histoire de l'hérédité*, p. 184.

58 *Aux origines des théories raciales de la Bible à Darwin*, p. 200.

59 Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) est le premier naturaliste à avoir proposé une théorie matérialiste et mécaniste de la vie et de l'évolution du vivant, malgré sa réputation de vitaliste. Il est également l'inventeur du terme *biologie*. Voir l'excellent chapitre de Pichot sur Lamarck, *Histoire de la notion de vie*, pp. 579-688.

bouleverser, Lamarck répond ainsi, intentionnellement ou non, à l'économiste : « jamais, je ne crains pas de le dire, la terre ne sera couverte de la population qu'elle pourrait nourrir [...] tout ce qui paraît désordre, renversement, anomalie, rentre sans cesse dans l'ordre général, et même y concourt [...] »⁶⁰. La nature est donc *prodigue* dans son sens premier, c'est-à-dire abondance inépuisable de ressources pour l'ensemble des êtres, et la nature ordonnatrice maintient forcément un nombre juste d'organismes et d'espèces : la concurrence pour la survie est toujours préalablement évitée. En plus de l'économie naturelle préalable, la *Naturphilosophie* postule également l'existence d'une force vitale se déployant à l'intérieur d'un plan ordonnateur. Déjà au tout début du XIXe siècle, Lorenz Oken (1779-1851) proposait une sorte de vitalisme en traduisant la philosophie de la nature de Schelling à la biologie⁶¹. De même, plusieurs biologistes allemands précédant Darwin ressuscitèrent le concept de Johann Blumenbach (1752-1840) de *Bildungstrieb* [pulsion formatrice], étant une sorte de force intérieure directrice et transformatrice, jouant donc le rôle de moteur principal de l'évolution⁶². Toutefois, ce vitalisme romantique ne fut pas préservé tel quel par les darwinistes allemands (ayant Ernst Haeckel comme chef de file, qui défendait un monisme physico-chimique), mais fut plutôt transformé sous une conception mécaniste de la nature; nous pouvons alors affirmer que le matérialisme et le mécanisme faisaient globalement

60 Lamarck cité par Pichot, *Ibid.* p. 657. En effet, il se peut que ce passage soit une réponse indirecte à Malthus, car la publication de *Essai sur les populations* précède la *Philosophie zoologique* de Lamarck, et il est donc possible que Lamarck l'ait lu.

61 *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 31.

62 *Ibid.*, p. 27. Nous devons également mentionner que l'illustre Goethe, par son essai sur la métamorphose des plantes publié en 1790 (*Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*) et sa recherche de la plante originelle, sera le premier à proposer une théorie de l'évolution chez les végétaux en reliant morphologie et phylogénie. *Logique du vivant : une histoire de l'hérédité*, p. 103. D'ailleurs, Moore précise qu'en réalité, ce fut en Allemagne que le darwinisme trouva la meilleure réception et pour ainsi dire son foyer spirituel, car les naturalistes et particulièrement les morphologistes allemands qui s'inscrivaient dans la *Naturphilosophie* admettaient déjà un développement graduel, une évolution [*Entwicklung*] du vivant, et donc une conception dynamique de l'histoire naturelle. *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 26.

l'unanimité chez l'ensemble des darwinistes allemands, et que l'explication des phénomènes naturels et de leurs origines à partir de lois mécaniques exclusivement était caractéristique du darwinisme allemand en général. Réactualisant le rôle central de l'hérédité des caractères acquis et surtout, la conception lamarckiste de la vie comme perfectionnement dynamique, les darwinistes allemands tels Ernst Haeckel, Wilhelm Roux, Karl von Nägeli et William Rolph surent donc concilier une conception relativement romantique de la nature et une conception mécaniste de l'univers.

Maintenant, voyons ce que Nietzsche nous dit à propos de la nature dans *Le gai savoir* tout en critiquant la conception anglo-saxonne :

Autour de tout le *darwinisme anglais* souffle une sorte d'air vicié par la surpopulation, une sorte d'odeur de misère et d'étroitesse propre aux petites gens. Mais en tant que scientifique, on devrait sortir de son recoin humain : dans la nature règne non pas la situation de détresse, mais au contraire la surabondance, la prodigalité [*Verschwendung*⁶³], jusqu'à l'absurde même. (GS V 349).

Premier fait intéressant, Nietzsche semble faire la distinction que propose André Pichot entre le darwinisme « anglais » et le darwinisme allemand, ne critiquant que le premier. Deuxièmement, sa critique porte précisément sur l'aspect malthusien du darwinisme, cette logique statistique de masse essentielle à la théorie de la sélection naturelle. Troisièmement, il apporte vraisemblablement la même critique que Marx et Engels, en dénonçant, pour sa part, l'anthropomorphisme derrière la projection du contexte socio-historique des scientifiques anglais sur la nature. Finalement, il radicalise la conception lamarckiste, ou encore romantique de la nature; non seulement les ressources ne sont pas déficitaires, mais

63 À noter que le mot *Verschwendung* peut se traduire par « prodigalité » (acception choisie par Henri Albert) ou « gaspillage » (acception choisie par Jeanne Champeaux). Mais Nietzsche n'entend pas « gaspillage » dans le sens darwinien, c'est-à-dire relativement au péril de la majorité des êtres, mais plutôt dans le sens romantique d'une abondance de ressources accessible aux êtres, car cette prodigalité naturelle s'oppose à la misère.

en surplus jusqu'à l'absurde, et la nature constitue donc une source inépuisable de fertilité et de foisonnement⁶⁴. Cependant, la fragilité de la distinction entre le gaspillage des êtres et la prodigalité des ressources dans un contexte naturel saute aux yeux, dans la mesure où les êtres vivants qui vivent dans l'abondance alimentaire sont eux-mêmes une ressource pour d'autres organismes qui dépendent d'eux. Si Nietzsche est en accord avec Lange lorsqu'il rappelle que « le développement "conforme à la nature" est un cas spécial entre des milliers »⁶⁵, et donc que la nature est « prodigue au-delà de toute mesure, indifférente au-delà de toute mesure, sans intentions ni égards, *sans miséricorde ni justice* [...] » (PDBM I 9), alors sa critique de Malthus se résume au fait que, pour Nietzsche, malgré « la production exubérante et la destruction douloureuse »⁶⁶, malgré *la cruauté* régnant à l'état de nature, l'équilibre naturel est la norme, tandis que le déséquilibre, provoquant la concurrence, est exceptionnel : « la lutte pour l'existence n'est qu'une *exception*, une restriction temporaire de la volonté de vie [...] » (GS V 349). Tandis que Lamarck postule l'équilibre absolu et intrinsèque aux lois naturelles, Nietzsche lui oppose un équilibre contingent au sein d'une nature *indifférente*. Qu'entend Nietzsche par cette indifférence naturelle? Lange peut assurément nous éclairer sur ce point : « il est aujourd'hui indubitable que la nature procède d'une manière qui n'a aucune analogie avec la finalité humaine; bien plus, les principaux

64 Voir également CI, Flâneries inactuelles, 14 : « [...] l'aspect général de la vie n'est point l'indigence, la famine, tout au contraire la richesse, l'opulence, l'absurde prodigalité même [...] Il ne faut pas confondre Malthus avec la nature ».

65 *Histoire du matérialisme*, p. 267.

66 « Pour la nature, la production exubérante et la destruction douloureuse ne sont que deux forces agissant en sens contraires et cherchant à s'équilibrer. » *Ibid.*, p. 268. Y a-t-il réellement une distinction claire entre la prodigalité associée à l'absence de miséricorde que décrit Nietzsche, et la lutte? Toute cette critique serait-elle le fruit d'un malentendu, selon lequel Nietzsche réduirait la lutte pour l'existence à une confrontation physique directe? Il est probable que Nietzsche ne soit pas conscient du caractère subtil et indirect que peut prendre *the struggle for existence*. C'est d'ailleurs la position de John Richardson et de Gregory Moore : « he [Nietzsche] misreads Darwinian "struggle" as physical combat, and "fitness" as muscular strength ». *Nietzsche's New Darwinism*, p. 17.

moyens qu'elle emploie sont tel que, appréciés par l'intellect humain, ils ne peuvent être comparés qu'au hasard le plus aveugle »⁶⁷. L'indifférence de la nature s'oppose donc à toute téléologie qu'on pourrait lui attribuer par anthropomorphisme, et si l'on ne peut lui attribuer aucun type de justice, elle ne répond, par conséquent, à aucune loi. Bref, bien que Nietzsche maintient l'emphase, propre à Lamarck et à la *Naturphilosophie*, sur l'équilibre, la fertilité et l'abondance naturelle, cet équilibre n'est pas le produit d'aucune finalité, d'aucun plan ordonnateur, et notre philosophe s'entend donc avec Lange et le darwinisme sur la contingence régnant sur les êtres vivants. Adoptant donc, jusqu'ici, une conception relativement germano-darwinienne de la nature, il radicalisera pourtant cette « indifférence » par son rejet du mécanisme ou de toute autre « justice » naturelle.

Le darwinisme de « jeunesse » de Nietzsche (approx. 1872-82)

Considérant que le cinquième livre du *Gai Savoir* date de 1887 et *Le crépuscule des idoles* de 1888, la critique de Nietzsche de la *lutte pour l'existence*, concept clé du darwinisme anglo-saxon, apparaît relativement tard dans le cheminement philosophique de Nietzsche. En effet, ses lectures de trois darwinistes allemands dont les influences ont été notables (Wilhelm Roux, Karl von Nägeli et William Rolph) se firent entre 1881 et 1886⁶⁸. Ce n'est donc pas le fruit du hasard si sa critique de Darwin se situe relativement à la même époque et qu'elle reprend souvent, comme nous le verrons, les objections à Darwin articulées par ces savants compatriotes. Mais en 1873, lors de la rédaction de *Vérité et mensonge au*

67 *Histoire du matérialisme*, p. 266.

68 Il lut également, dans la même période, d'autres biologistes comme J. R. Mayer (*Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel* [Le mouvement organique dans son rapport au métabolisme]), de même que M. Foster (*Lehrbuch der Physiologie* [Manuel de physiologie]), mais leur influence reste mineure, selon l'analyse entreprise par Müller-Lauter des fragments de 1881, comparativement à celle de Roux. *Nietzsche : Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 119.

sens extra-moral, Nietzsche se trouvait déjà plongé dans un profond dialogue avec Friedrich Lange⁶⁹ par la lecture de son *Histoire du matérialisme* (1866⁷⁰). L'influence de Lange est palpable et évidente sur ce texte posthume, et nous tenterons de la mettre en lumière.

Barbara Stiegler résume ainsi l'apport de Lange au néo-kantisme : « la thèse centrale de Lange, c'est que, en remplaçant le sujet connaissant de la *Critique de la raison pure* par l'organisme qu'étudient les physiologistes, on ne fait que renforcer la leçon du kantisme : c'est bien le sujet-organisme qui est la condition de possibilité du monde, et non le monde qui s'impose de l'extérieur au sujet »⁷¹. Cette transformation du kantisme par le darwinisme sera inévitablement réciproque pour Lange qui fera usage de cette épistémologie kantienne biologisée afin de critiquer le matérialisme scientifique au profit d'un phénoménalisme irréductible⁷². Bien que la biologie reste, comme toute science, inévitablement sujette à l'anthropomorphisme en tant que représentation d'un sujet incarné, Lange hésite avant de faire entièrement du sujet connaissant la passive formation contingente de l'histoire naturelle, c'est-à-dire avant de proposer une totale genèse darwinienne des intuitions et catégories mêmes du sujet⁷³ : « l'espèce la plus simple de sensations, que nous pouvons imaginer [...] renferme déjà en soi l'idée de temps et de causalité »⁷⁴. Malgré que le sujet de Lange n'est

69 Déjà à l'époque de Bâle, Nietzsche afficha son intérêt pour la question évolutionniste, s'étant engagé, en 1869, auprès de L. Rüttimeyer, C.E. Von Baer et Carl von Nägeli dans le débat qui les opposait à E. Haeckel. *Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance*, p.119.

70 George J. Stack, « Nietzsche as structuralist », *Philosophy today*, vol. 27, 1983, p. 31.

71 *Nietzsche et la biologie*, p. 9.

72 Par exemple, devant la tentative matérialiste de réduire la sensation au cerveau, Lange relève la flagrante contradiction du matérialisme, en rappelant « que nous ne pouvons arriver à nous représenter un objet quelconque autrement que par la sensation », et que donc « le phénomène de la sensation est un fait d'observation bien plus fondamental que la mobilité de la matière », c'est-à-dire que la sensation agit comme condition de possibilité de notre représentation de la « matière ». *Histoire du matérialisme*, p. 167.

73 Pour sa part, Nietzsche n'hésitera pas à faire le pas vers cette biologisation radicale : « Temps, espace, et causalité ne sont que des *métaphores* de la connaissance par lesquelles nous interprétons les choses ». LP I 140.

74 *Ibid.*, p. 167.

plus transcendantal comme tel (la connaissance reste toujours un anthropomorphisme contingent), il maintient néanmoins une transcendance partielle en conservant le dualisme entre l'*organisme* (en tant que phénomène du monde) et l'*organisation* (intuitions transcendantales comme dispositions précédant l'expérience). Mais Nietzsche tentera de radicaliser l'incarnation darwinienne du sujet en proposant son notoire perspectivisme⁷⁵ qui s'exprimera pour la première fois dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, s'affichant comme une sorte de fable darwinienne racontant la genèse des facultés humaines et de la « vérité » : « [...] quelle exception lamentable [...] combien vaine et *quelconque*, l'intellect humain constitue au sein de la nature [...] si nous pouvions nous entendre avec la mouche, nous conviendrons qu'elle aussi évolue dans l'air avec le même pathos et sent voler en elle le centre de ce monde »⁷⁶. L'intellect humain et ses catégories logiques n'est donc que le simple produit contingent de la sélection naturelle, une faculté « quelconque » émergée et déterminée comme celles d'un insecte, car son origine provient d'une nécessité des « individus plus faibles, moins robustes » de développer une alternative, « un moyen de conservation » pour celui « à qui est refusé de mener une *lutte pour l'existence* [*Kampf um die Existenz*]⁷⁷ avec des cornes ou avec la mâchoire aiguë d'une bête de proie»⁷⁸. Sous la

75 Nietzsche critique d'ailleurs explicitement l'« idéalisme » de Lange et sa « nostalgie » pour une « réalité absolument fixe » : « C'est nous qui créons cette réalité, mais ce Lange n'en est même pas fier! Ce qu'il souhaite, c'est donc qu'il n'y ait rien de trompeur [...] d'inconnaissable! [...] Ce besoin, chez les idéalistes, est un besoin religieux et moral, né dans les âmes d'esclaves ». VP III 621.

76 *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, p. 117

77 À noter que le concept *Kampf um die Existenz* provient définitivement de Darwin (via Lange) ou encore de Spencer, et qu'il est définitivement darwinien en raison de la traduction littérale de *Struggle for existence*; si Nietzsche avait choisi « Kampf um das Leben », par exemple, son sens aurait été incertain. Par *Kampf um die Existenz* et la structure très généalogique du texte, nous pouvons affirmer que Nietzsche adoptait donc, sans équivoque, la théorie de la sélection naturelle du darwinisme anglo-saxon.

78 *Ibid.*, p. 118. Nous devons ici accorder à Richardson le fait que Nietzsche a une conception simpliste, pour ne pas dire « musclée », de la lutte pour l'existence darwinienne. En effet, Darwin précise qu'il emploie « le terme de *lutte pour l'existence* dans le sens général et métaphorique, ce qui implique les relations mutuelles de dépendance des êtres organisés, et, ce qui est le plus important, non seulement la vie de l'individu, mais son aptitude ou sa réussite à laisser des descendants » *L'Origine des espèces*, p. 112. Darwin distingue notamment trois types de lutte, soit la lutte entre individus de la même espèce (qui se

sélection naturelle, toute faculté doit s'avérer utile pour faire face à cette « guerre de la nature »⁷⁹, et l'utilité de l'intellect humain est, *par la dissimulation*, de permettre de mener une lutte « indirecte » sur de nouveaux fronts. Comme l'intellect trouve son origine dans le travestissement et que son rejeton, la *pulsion de vérité* [Trieb zur Wahrheit]⁸⁰, a émergé « par nécessité » grégaire⁸¹, la vérité n'est donc qu'une *apparence dissimulant un instinct de conservation*, déterminée par la perspective d'un organisme appartenant à une espèce déterminée.

Le perspectivisme de Nietzsche et sa nécessaire contradiction autoréférentielle ont fait l'objet de nombreux débats, duquel une littérature secondaire abondante s'est nourrie. Les lecteurs contemporains dominants de Nietzsche ont été marqués par cette problématique, et chacun trouva sa façon propre de la résoudre; le Nietzsche littéraire d'Alexander Nehamas n'a d'autre choix que de traiter la philosophie comme un art, tout jugement restant métaphorique et artistique⁸²; pour sa part, le Nietzsche métaphysicien que nous présente Heidegger résout cette problématique en l'englobant dans le système de la volonté de puissance⁸³. Pour notre part, si nous insistons sur l'intense dialogue avec la biologie qui a, en partie, formé cette pensée, c'est que nous considérons que *l'origine du perspectivisme nietzschéen provient d'une radicalisation d'une problématique inhérente au darwinisme dont*

trouve être la plus féroce), la lutte entre individus d'espèces différentes, et la lutte contre les conditions du milieu; ainsi, l'aptitude est un phénomène beaucoup plus divers et complexe que le fait d'avoir « des plus grosses cornes ».

79 *Ibid.*, p. 548.

80 La traductrice Angèle Kremier-Marietti a choisi de traduire *Trieb* par « instinct ». Or *Trieb* a plutôt comme première acception « pulsion ». De plus, *Instikt* existe bel et bien en allemand, étant à l'occasion utilisé par Nietzsche. Globalement, le terme « pulsion » sera favorisé comme traduction directe à *Trieb*, même si le terme « instinct » sera également utilisé sans que nous fassions une véritable distinction conceptuelle entre les deux termes.

81 *Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, p. 119.

82 Alexander Nehamas, *Nietzsche : Life as literature*, Harvard university press, 1987.

83 Martin Heidegger, *Nietzsche. Volumes One and Two*, trad. anglaise de David Farrell Krell, New York, HarperCollins, 1979.

Nietzsche fut le premier à oser assumer ses ultimes conséquences épistémologiques⁸⁴, faisant le pas que Lange, incapable de dépasser totalement le cadre néo-kantien, n'a pas su faire⁸⁵. Nous pouvons illustrer la contradiction autoréférentielle du darwinisme se trouvant dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* de la façon suivante :

- (1) Selon le darwinisme, l'être humain est le produit d'une évolution biologique.
- (2) L'évolution biologique produit des êtres qui ne portent que des jugements illusoires⁸⁶ sur le monde.
- (3) Le darwinisme consiste en une série de jugements humains sur le monde.
- (C) Le darwinisme est illusoire.

Nietzsche dévoile ainsi le principe qui, selon nous, se trouve derrière son perspectivisme : *l'impossibilité du dépassement de la finitude biologique de l'être humain*. Remplaçant les catégories kantiennees par une pulsion de conservation prenant forme sous l'adaptation contingente au milieu, « le sujet est à la fois le producteur du monde et son produit passif. Il

84 Gregory Moore semble d'ailleurs être du même avis : « Nietzsche not only argues, like all biologicistic thinkers, that values have their genesis in a biological substratum underlying human experience; he also claims that the discourse of biology is itself shaped by and saturated with these same values » (*Nietzsche, biology and metaphor*, p. 13).

85 L'aphorisme modèle servant de référence pour illustrer la contradiction admise et explicite du perspectivisme de Nietzsche se trouve dans *Par-delà Bien et Mal* (PDBM I 22); Nietzsche applique son perspectivisme sur lui-même, prévoyant les objections de ses détracteurs, selon lesquelles son perspectivisme serait également une interprétation, à laquelle Nietzsche répond : « -eh bien, tant mieux ». Or *Par-delà Bien et Mal* date de 1886, et nous soutenons que, bien que son perspectivisme s'y trouve exprimé avec beaucoup de clarté et élaboré à l'intérieur de sa pensée de la volonté de puissance, il était déjà présent sous une forme achevée dès 1873 sous son darwinisme de jeunesse.

86 « [...] les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible [...] » *Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, p.123. Ayant perçu la relation entre le naturalisme de Nietzsche et la contradiction autoréférentielle, Christopher Cox tente toutefois d'y déduire la solution de Nietzsche dans l'adoption d'un empirisme holiste: « while all knowledge is generated out of sensuous affection, the unit of empirical significance is neither the individual sensation nor the isolated statement of fact, but the theory of interpretation as a whole in which sensations and statements are lodged » (*Nietzsche, Naturalism, and Interpretation*, p. 9). Cette projection d'une épistémologie holiste propre au contexte philosophique américain reste réductrice, car en réalité Nietzsche défend l'idée inverse, selon laquelle l'interprétation cognitive se trouve fondamentalement logée à la fois dans les catégories de la représentation (« les préjugés psychologiques »), et dans la sensation (« les préjugés des sens »). VP II 373.

est le résultat contingent de l'évolution organique, et la force qui spontanément institue et crée le monde »⁸⁷. Et cette contradiction, nous le verrons, Nietzsche la retrouvera au coeur de la biologie contemporaine, le darwinisme anglo-saxon insistant sur la passivité de l'organisme devant la loi de la sélection naturelle, tandis que le darwinisme allemand met en avant-scène la force active de l'organisme par l'assimilation et l'hérédité des caractères acquis de la *mémoire* haeckelienne.

En plus du passage d'un sujet pensant à un sujet vivant constitué par la très darwinienne *Kampf um die Existenz*, Nietzsche reprend également des darwinistes anglo-saxons *l'instinct de conservation* en tant qu'explication généalogique, dont le principe d'*utilité*⁸⁸ est inhérent (est sélectionné ce qui est utile pour l'organisme en fonction de sa conservation). Si, vers 1886, Nietzsche critique l'appropriation darwiniste de la conservation spinoziste contre laquelle il défendra une conception de la vie en expansion, reste que jusqu'en 1882, la pulsion de conservation permet d'expliquer l'émergence d'une faculté, d'un

87 *Nietzsche et la biologie*, p. 12. Pour Darwin, cette contradiction est un faux problème, considérant la deuxième prémisse pour fautive; la science moderne étant le produit d'une adaptation au monde par la sélection naturelle, son adéquation avec la réalité se précise par le perfectionnement de l'adaptation : « truth for Darwin and Spencer is still unproblematic[...] subjective cognitive structures match objective structures of the world because they originated by adaptation to that world » (*Nietzsche, biology and metaphor*, p. 96). C'est plutôt Lange qui soulignera l'impossibilité de porter un jugement qui n'est pas anthropomorphique. Faut-il donner raison à Darwin ou à Lange? Encore une fois, le darwinisme anglo-saxon n'est pas en mesure de dépasser son premier paradoxe : la tentative de concilier l'aptitude comme critère de supériorité (et non la complexification, comme chez les darwinistes allemands) et la croyance au progrès. Si nous évaluons le jugement des aptes selon l'adaptation à leur milieu, la perspective de la mouche est aussi valable que la perspective humaine pour porter un jugement adéquat sur le monde, tandis que la croyance en un progrès biologique par la sélection naturelle place l'homme au sommet d'une hiérarchie linéaire des êtres. Ce double discours trahit-il une incapacité, de la part des darwinistes, « de voir la science avec les lunettes de la vie » (*Nietzsche as a philosopher*, p. 71), c'est-à-dire de se prendre conséquemment comme objet, et donc comme produit de la sélection naturelle selon la théorie formulée dans *L'Origine des espèces*?

88 Pichot note que le terme « utilité » est celui dont nous trouvons le plus grand nombre d'occurrences dans *L'Origine*. C'est d'ailleurs la notion qui sera la plus critiquée par les anti-darwinistes, qui chercheront les cas où cette explication par l'utilité est mise en défaut. *Histoire de la notion de vie*, p. 804. À noter que dans sa période de « jeunesse », Nietzsche adopte toujours l'utilité comme critère explicatif et généalogique, avant d'en faire explicitement la critique dans sa période plus tardive, notamment dans *Généalogie de la morale*.

comportement ou d'une action quelconque : « toutes les “mauvaises” actions sont motivées par l'instinct de conservation ou, plus exactement encore, par l'aspiration au plaisir et la fuite du déplaisir chez l'individu; or, étant ainsi motivées, elles ne sont pas mauvaises » (HH I 99). Tout comme Spencer, Nietzsche croit pouvoir expliquer le comportement humain par la recherche universelle du plaisir et l'évitement de la douleur, en extension d'un comportement animal plus primitif. Mais contrairement au précurseur du darwinisme social, Nietzsche utilisera la valeur explicative du « plaisant » et du « déplaisant » pour réfuter le fonctionnalisme⁸⁹, et donc l'unité téléologique de l'organisme. Avant même de lire les physiologistes allemands tels que Roux, Nägeli et Rolph, Nietzsche dérivera l'unité première non pas de l'organisme, mais de la *pulsion* [Trieb]. Sans nier la fonctionnalité de la pulsion au sein de l'organisme, il précise toutefois que cette fonctionnalité est en quelque sorte imposée aux pulsions, lesquelles jouissent d'une certaine autonomie téléologique qui précède la direction finale de l'organisation. Mais que vise la pulsion nietzschéenne en elle-même? Avant la théorisation de la volonté de puissance, la pulsion se manifeste, en effet, dans un seul et unique but : *le plaisir*. Ainsi, le but de l'acte sexuel n'est donc pas la reproduction (chez Spencer, la conservation de l'Espèce), mais purement et simplement, le plaisir. Ceci donne un caractère tout à fait aveugle à la pulsion en elle-même qui finalement trahit l'absence de toute téléologie et rapproche donc la physiologie et la biologie nietzschéennes à celles de Darwin, dans la mesure où chaque variation individuelle est principalement chez le

89 Datant du début du XIX^e siècle, le fonctionnalisme met de l'avant l'ordre qui règne non plus seulement parmi les êtres vivants (tendance propre au XVIII^e siècle), mais au sein même de l'organisme. On commence donc par distinguer la forme, qui peut se permettre quelques fantaisies et déviations, de l'organe et son rôle au sein de l'organisme : « ce qu'il importe de repérer, derrière la diversité des formes, c'est la communauté des fonctions ». L'accent est donc mis sur l'unité téléologique du corps, par laquelle « l'agencement des pièces anatomiques renvoie à *une liaison interne*, à une coordination des fonctions qui articule les structures en profondeur » (*La logique du vivant*, p. 115, 116). Cette téléologie biologique sera d'ailleurs mise en doute par l'avènement de la biologie cellulaire, qui insistera sur l'autonomie de la cellule au sein du corps, remettant en doute l'*a priori* unité téléologique de l'organisation.

naturaliste le produit aveugle et contingent de la sélection naturelle. Comparons maintenant ces deux extraits, le premier de *L'Origine des espèces*, et le deuxième de *Aurore* :

1- Dans les corps vivants, la variation cause les modifications légères, la reproduction les multiplie presque à l'infini, et la sélection naturelle s'empare de chaque amélioration avec une sûreté infaillible. Admettons, enfin, que cette marche se continue pendant des millions d'années et s'applique pendant chacune à des millions d'individus; ne pouvons-nous pas admettre alors qu'il ait pu se former ainsi un instrument optique vivant, aussi supérieur à un appareil de verre que les oeuvres du Créateur sont supérieures à celles de l'homme ?⁹⁰

2- Celui qui, savant impartial, étudie l'histoire de l'oeil et de ses formes chez les êtres inférieurs, pour montrer le lent développement de l'organe visuel, arrivera forcément à la conclusion énorme que, dans la formation de l'oeil, la vue n'a pas été le but, qu'elle s'est au contraire manifestée lorsque le hasard eut constitué l'appareil. Un seul de ces exemples et les « causes finales » nous tombent des yeux comme des écailles! (A II 122).

Dans le premier extrait, Darwin énumère les grands traits de sa théorie et les éléments qui la rendent possible. Ignorant la génétique et les mécanismes de l'hérédité, Darwin constate la variation plus qu'il ne tente d'en saisir réellement les lois; tout au plus, il formulera des hypothèses aux allures aujourd'hui quelque peu mythiques⁹¹. Devant l'obscurité de la variabilité, « les modifications du programme surviennent à l'aveugle. C'est après coup seulement qu'intervient un triage par le fait même que tout organisme qui apparaît est aussitôt mis à l'épreuve de la reproduction. »⁹². Bien que l'hérédité soit un phénomène généalogique, ce sont les différences individuelles qui sont à la base de la sélection⁹³. Les organismes servant de matière, c'est l'éleveur invisible et mécanique de la sélection naturelle

90 *L'Origine des espèces*, p. 241. Nous ne devons pas nous laisser tromper par la mention, quelque peu surprenante, de la création divine; elle ne joue nullement un rôle dans l'argumentation et n'est utilisée qu'à des fins purement rhétoriques.

91 Dans *L'Origine*, il est « fortement enclin à penser que la cause la plus fréquente de la variabilité peut être attribuée au fait que les éléments reproducteurs mâles et femelles ont été affectés avant l'acte de conception ». *Ibid.*, p. 52.

92 *La logique du vivant : une histoire de l'hérédité*, pp. 13, 14.

93 « Ces différences individuelles ont pour nous la plus haute importance, car elles fournissent *des matériaux* sur lesquels peut agir la sélection naturelle et qu'elle peut accumuler de la même façon que l'homme accumule, dans une direction donnée, les différences individuelles de ses produits domestiques ». *L'Origine des espèces*, p. 92.

par la guerre de la nature qui se charge de la mise en forme du vivant sous le règne de l'utilité. Cet éleveur-machine remplaçant le Créateur de William Paley, Darwin *croit* réussir à proposer une théorie de l'évolution anti-finaliste⁹⁴. Prenant donc ce caractère contingent de la théorie de la sélection naturelle en considération, l'extrait proposé d'*Aurore* rend évidente la critique darwinienne du finalisme chez Nietzsche et s'en porte entièrement garante. *Le darwinisme de jeunesse de Nietzsche est ici dévoilé sous son expression la plus assumée*. Doit-on pour autant en conclure que Nietzsche appuie le rôle central de la sélection naturelle? Il serait tentant de répondre par l'affirmative, mais la prudence nous pousse à considérer le fait que les darwinistes allemands proposent également une évolution dénuée de cause ordonnatrice, mécanique et répondant absolument à des lois physico-chimiques; l'extrait de *Aurore* est donc tout à fait compatible avec un darwinisme qui ne laisse à la sélection naturelle qu'un rôle secondaire. Certains aphorismes proposent même que l'hérédité des caractères acquis⁹⁵, théorie fondamentale du darwinisme allemand, soit le mécanisme

94 « Il ne semble pas qu'il y ait une plus grande finalité dans la variabilité des êtres organiques ou dans l'action de la sélection naturelle, que dans la direction où souffle le vent » (Darwin cité par Pichot, *L'histoire de la notion de vie*, p. 836). À noter que Pichot critique cet anti-finalisme de Darwin en démontrant que Darwin ne fait que remplacer un Créateur ordonnateur par un créateur mécanique, trahissant ainsi l'influence de Paley sur sa propre pensée.

95 Bien que l'origine de la théorie de l'hérédité des caractères acquis soit généralement attribuée à Lamarck, ce dernier n'a jamais développé une théorie précise de l'hérédité; l'hérédité des caractères acquis est néanmoins nécessaire à son *transformisme*, principe clé de sa théorie de l'évolution des animaux. En effet, l'évolution lamarckiste propose une adaptation active des animaux à leur milieu, au cours de laquelle chaque organisme tend à la complexification. Lamarck donne quelques exemples de son transformisme qui sont restés célèbres, tel le développement du cou de la girafe par la répétition d'une extension qui devient une habitude sur des générations successives. *Ibid.*, pp. 659-680. Contrairement à l'hérédité lamarckiste qui fonctionnait vaguement par un système de mouvements de fluides intérieurs (propre aux conceptions physiologiques du XVIII^e siècle), Haeckel sera le premier à théoriser de façon systématique (en s'inspirant toutefois des théories avancées en la matière de Karl von Nägeli) l'hérédité des caractères acquis par le mouvement intracellulaire des *plastidules* (particules élémentaires de la vie chez Haeckel, une association pré-cellulaire de molécules) : « dans une cellule, le mouvement des plastidules est soumis aux actions externes qui le modifient (ce que Haeckel appelle la *réceptivité* des plastidules). Ces modifications du mouvement sous-tendent l'adaptation de la cellule à son environnement. Elles sont conservées par cette cellule, et elles sont transmises à ses cellules-filles lors de sa division ». Comme le mentionne Haeckel lui-même dans *La Périgenèse des plastidules*, « L'hérédité est la mémoire des plastidules; la variabilité est la réceptivité des plastidules. La première produit la stabilité, la seconde la variété des formes organisées ». *Aux origines des théories raciales de la Bible à Darwin*, p. 225.

généalogique dominant derrière le plaisir et la douleur : « l'intensité du plaisir n'est pas proportionnelle à l'état actuel de notre connaissance, - mais bien à la "connaissance" de la période la plus primitive et la plus longue de l'humanité et de l'animalité » (1881) (VP II 397)⁹⁶. Les pulsions seraient donc formées par la longue expérience que chaque organisme transmettrait à ses descendants par l'hérédité, avant d'être triées par la sélection naturelle. Chose certaine, Nietzsche intégrera l'antifinalisme darwinien à sa cosmologie d'un devenir contingent et chaotique, et cette assimilation philosophique du darwinisme sera un premier pas vers l'unification du réel sous la volonté de puissance.

Puisque la pensée nietzschéenne de jeunesse prend assise au sein du darwinisme tout en détectant sa contradiction autoréférentielle par l'épistémologie, elle devra également résoudre le paradoxe flagrant du darwiniste anglo-saxon en général : celui causé par la curieuse alliance entre la biologie de Darwin et la philosophie évolutionniste de Herbert Spencer, popularisée et transférée au domaine politique malgré la grande perplexité des scientifiques eux-mêmes. En effet, Nietzsche présente tantôt la pulsion de conservation derrière toute forme de plaisir (HH 102), tantôt seulement derrière les plaisirs dominants⁹⁷. Si une pulsion, par exemple la faim, se manifeste et est assouvie uniquement en fonction du plaisir, mais agit à la fois en tant que « pulsion de conservation », quelle conservation vise-t-elle? *La pulsion de conservation ne vise pas sa propre conservation en tant que pulsion, mais quelque chose de transindividuel, c'est-à-dire l'Espèce.* Sous l'influence de Spencer, le

96 VP II 393 ne peut être plus clair : « Les instincts, jugements fondés sur des *expériences antérieures* ». Généralement, Richardson précise que Nietzsche dépasse les frontières entre *sang* et *habitude*, entre nature et culture, et défend régulièrement l'inscription des habitudes dans le sang à travers une longue transmission de générations en générations. *Nietzsche's New Darwinism*, pp. 41, 42.

97 Moore signale qu'une note de 1880 nie même l'existence de la pulsion de conservation, reconnaissant seulement des pulsions plaisantes et déplaisantes (*Nietzsche, biology and metaphor*, p. 66). Pourtant, le *Gai savoir*, datant de 1882, reprend cette relation darwinienne : « dans la douleur, il y a autant de sagesse que dans le plaisir : elle fait partie, comme celui-ci, des forces de conservation de l'espèce de premier ordre ». GS, IV, 318.

Gai savoir présente la « pulsion de conservation de l'espèce » qui est « ce qui, nécessairement et toujours, se produit par soi-même et sans but » (GS, I, 1), mais « but » ici doit être compris comme une finalité consciente et articulée par l'homme, ce qui laisse néanmoins entrevoir la possibilité d'une téléologie de l'Espèce chez Nietzsche. D'ailleurs, Nietzsche est ici très clair : la « pulsion qui gouverne de la même manière les plus élevés et les plus communs des hommes », c'est « la pulsion de conservation de l'espèce » (GS, I, 1). Mais contrairement à Spencer pour lequel l'individu *à part entière* (en tant qu'*individuum*) n'agit qu'en fonction de la conservation de son espèce, c'est seulement la pulsion de conservation qui, pour Nietzsche, semble contraindre l'individu dans un conflit intérieur contre d'autres pulsions. En traitant la pulsion de conservation de l'espèce parmi d'autres, Nietzsche permettra à l'organisme qui possède des pulsions dominantes autres que celles portant à la conservation de l'espèce, *d'échapper à ce conditionnement phylogénique*, de se démarquer du type médiocre et stagnant, et donc d'être un individu excentrique sujet à la sélection et modifiant ainsi potentiellement l'espèce. Bref, *la physiologie nietzschéenne de la pulsion et la typologie de l'espèce vont maintenant de pair*, car malgré ses hésitations à dépasser Spencer et à distinguer conservation et plaisir, Nietzsche finit par bel et bien envisager l'individu comme lieu d'une lutte entre des pulsions phylogéniques (au service de la conservation de l'Espèce) qui l'entraînent vers le type médiocre et la répétition, et les pulsions idiosyncrasiques, portant vers la singularité, la différence et la variation. Ainsi, le concept *Trieb* lui permet d'envisager l'individu comme amalgame pulsionnel passif⁹⁸ dont la cohérence reste contingente, là où Darwin le concevait comme une combinaison d'aptitudes

98 Cette passivité de l'organisme est exprimée par la critique nietzschéenne de la volonté, du libre arbitre et son insistance sur l'irresponsabilité de l'individu. À ne pas confondre ici avec la *réactivité* qui est un état d'une volonté de puissance dominée, s'opposant à une volonté de puissance *active*, créatrice.

unies et toutes confectionnées par la sélection naturelle. Alliant l'organisme pulsionnel à une typologie de l'espèce s'exprimant à travers la pulsion de conservation, Nietzsche ramène Spencer à l'immanence et résout donc, en un sens, le second paradoxe darwinien.

Bref, nous devons joindre notre voix à celles de John Richardson⁹⁹ et de Gregory Moore¹⁰⁰ concernant le cheminement philosophique de Nietzsche des années 1870 jusqu'au début des années 1880 : elles sont fortement marquées par le darwinisme anglo-saxon, fort probablement en raison d'influences majeures de Friedrich Lange, de Herbert Spencer et de Paul Rée¹⁰¹. Mais qu'en est-il du darwinisme allemand? Là où le darwinisme anglo-saxon insiste sur la passivité du vivant face à la détermination de la sélection naturelle (Darwin) ou de la conservation de l'espèce (Spencer), le darwinisme allemand met l'accent sur le rôle actif de l'organisme, assimilant le devenir chaotique pour lui donner forme et se transformer lui-même comme forme à travers cette même assimilation, où l'organisme se présente donc véritablement comme sujet incarné. D'ailleurs, nous avons déjà rapidement mentionné le rôle de l'hérédité des caractères acquis dans la constitution du plaisir et de la douleur chez les êtres vivants. Or, c'est par la réflexion critique de Nietzsche sur la connaissance historique que nous retrouvons dans la *Seconde considération inactuelle*, que nous observons l'influence la plus marquante de l'haeckelianisme sur sa pensée de jeunesse.

« Si le darwinisme anglo-saxon s'est surtout préoccupé de la concurrence et de la

99 « Indeed, he [Nietzsche] passes through a period (the mid- to late 1870s) in which his views on Darwin and Spencer are quite favorable- reflected in (and influenced by) his friendship with the Darwinist Paul Rée ». *Nietzsche's new darwinism*, p. 14.

100 « [...] his [Nietzsche] early evolutionism is far more 'Darwinian' - and certainly less teleological - than his later theory of the will to power ». *Nietzsche, biology and metaphor*, pp. 66, 67.

101 Moore résume en trois points l'influence de Paul Rée sur Nietzsche : les rejets des notions de volonté, de libre arbitre (1), de la différence qualitative entre les bonnes et les mauvaises actions (2) et enfin de l'altruisme fondamental associé aux actes moraux (3). Toutes ces thèses sont fortement darwiniennes et Darwin lui-même les défend dans *The Descent of man*. À noter que Rée avait lu autant Darwin que Lamarck. *Ibid.*, pp. 60, 61.

sélection naturelle, le darwinisme allemand, lui, s'est consacré à l'articulation des explications *physico-chimique* et *historique* de l'être vivant »¹⁰²; c'est le dualisme *classique* entre forme et matière, vraisemblablement inhérent à la vie, que nous retrouvons comme problématique fondamentale chez Ernst Haeckel, prenant forme cette fois sous une perspective généalogique. Pour le résoudre, Haeckel fera appel à un *monisme matérialiste*, dont l'avènement de la vie n'est autre chose qu'une mémorisation et la transmission d'une combinaison physico-chimique. En effet, nous avons déjà brièvement traité de la loi de la récapitulation de Haeckel, où l'ontogenèse résume la phylogenèse, celle-ci étant elle-même la création de l'ensemble des ontogénies suivant le même arbre généalogique. Or cette relation n'est possible qu'à travers la notion d'*hérédité*¹⁰³, qui pour Haeckel se présente comme la sélection¹⁰⁴ et la transmission d'une mémoire: « dans la mémoire, le passé joue en tant qu'il est "présent", car sa remémoration est une "re-présentation", elle en fait un nouveau présent, elle le "présentifie" »¹⁰⁵. L'histoire naturelle devient donc *mémoire* à travers l'hérédité et reste toujours actuelle à travers les organismes vivants. À première vue, Nietzsche semble contredire Haeckel dans sa *Seconde considération inactuelle* (1874), présentant les animaux comme étant dépourvus de mémoire : « l'animal vit *anhistoriquement* : car il se résout dans le présent comme un nombre sans reste irrationnel

102 *Aux origines des théories raciales de la Bible à Darwin*, p. 201.

103 Contrairement à ce que l'on peut penser, l'hérédité est une invention relativement récente en biologie, car son origine se situe autour de la fin du XIX^e siècle, et est seulement expliquée de façon satisfaisante depuis l'avènement de la génétique. Tout comme la concurrence et la sélection ont été empruntées aux domaines social et économique, l'hérédité provient d'un principe juridico-économique qui règle l'héritage d'un individu. *Ibid.* p. 209.

104 Centrale à la thèse haeckelienne de la loi de la récapitulation, l'hérédité des caractères acquis agit d'une certaine manière comme une sélection interne, dans la mesure où c'est l'organisme qui, à travers l'expérience, transmet les caractères qui formeront les variations. Les variations ne sont plus aveugles comme c'était le cas chez les darwinistes anglo-saxons, mais chaque variation est nécessairement utile.

105 *Ibid.*, p. 204.

[..] ne peut faire autrement qu'être lui-même »¹⁰⁶. Au contraire, la mémoire est donc perçue conjointement avec la conscience comme une *monstruosité*, c'est-à-dire une faculté hypertrophiée et pathologique qui met en péril la vie elle-même, provoquant des surdoses d'affects (ceux du passé ajoutés à ceux du présent) pratiquement indigestes : « l'homme moderne va finalement traîner avec lui une masse énorme de savoir aussi indigeste que des pierres[...] la contradiction entre un intérieur qui ne correspond pas à l'extérieur, un extérieur qui ne correspond pas à l'intérieur, contradiction inconnue des anciens peuples »¹⁰⁷. Il est d'ailleurs tout à fait commun que la mémoire soit présentée ici comme un fait psychologique, car à cette époque, la mémoire appartenait surtout à ce domaine, et il était difficile d'imaginer ce que pouvait être une mémoire biologique (mémorisation et remémoration), ou une mémoire physique, sinon par analogie. Toutefois, si l'animal ne possède aucune mémoire psychologique, c'est qu'il se trouve toujours en parfaite coïncidence avec lui-même, c'est-à-dire que la mémoire est parfaitement et totalement traduite dans *le sang*. En raison de sa « domestication », l'homme a développé une *seconde mémoire*, une seconde série d'habitudes déviant de ses habitudes naturelles, de sorte qu'il se trouve toujours dans une non-coïncidence à soi, où la culture et la nature dirigent l'organisme dans l'incohérence, sur deux faisceaux distincts : « c'est une tentative pour se donner *a posteriori* un passé, pour s'enraciner à l'encontre de ses propres racines : tentative toujours dangereuse, tant il est difficile de trouver une limite à la négation du passé, puisque les *secondes natures sont plus faibles en règle générale que les premières* »¹⁰⁸.

En effet, *la thèse de Nietzsche dépasse largement le cadre proprement psychologique;*

106 *Seconde considération inactuelle*, p. 13.

107 *Ibid.*, p. 39.

108 *Ibid.*, p. 36.

loin de rejeter la mémoire du revers de la main, il s'interroge plutôt sous quelle modalité, sous quel traitement elle s'avère vitale, et c'est l'*oubli* en tant que faculté régulatrice de la mémoire qui permettra à l'organisme (qu'il soit individuel ou social) d'assimiler les affects passés de façon optimale. Oublier est essentiel à toute forme de vie, mais l'amnésie aurait l'effet d'un « couteau à la racine », ce qui est « toujours dangereux, y compris pour la vie même »¹⁰⁹. Nietzsche présentera donc la régulation parfaite comme adéquation entre l'« intérieur » et l'« extérieur », régulation que Nietzsche retrouvera plus tard dans les écrits de Roux dont l'essentiel se trouvait déjà dans sa réflexion sur l'histoire. Déjà, Nietzsche considère que les lois organiques de l'assimilation¹¹⁰ constituent « l'horizon hors duquel [un vivant] ne peut devenir sain, fort et prospère »¹¹¹. Il insistera donc, tout comme les darwinistes allemands, sur une *sélection intérieure*, c'est-à-dire appliquée activement par l'organisme et non pas simplement comme une *adaptation* subite réactivement, comme une loi principalement extérieure. L'accent mis sur cette sélection physiologique active sera donc un premier pas vers une attitude fondamentalement critique envers Spencer et le darwinisme anglo-saxon, qui s'accroîtra après sa lecture des physiologistes allemands. Pour l'instant, Nietzsche insiste davantage sur la santé de ce qu'il nommera plus tard l'organisme social, c'est-à-dire le *peuple* dont la culture, qui en est l'histoire sélectionnée et actualisée, constitue sa forme. Or globalement, les principes qu'il érige sur la gestion de la mémoire « sont bons pour la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation »¹¹². *En ce sens, la mémoire*

109 *Ibid.*, p. 35.

110 Même avant de lire Roux, Nietzsche semble déjà avoir une idée générale d'une certaine forme d'autorégulation : « je parle de cette faculté de croître de son propre chef, de transformer le passé et *le dehors en sa propre substance*, de réparer les blessures, de remplacer les parties perdues, de réformer à partir de soi-même les formes cassées ». *Seconde considération inactuelle*, p. 15.

111 *Ibid.*, p. 16.

112 *Ibid.*, p. 16.

psychologique n'est pas moins biologique que la mémoire physiologique, car elle répond exactement aux mêmes principes que le corps (ceux de la vie en tant que force plastique) et en est d'ailleurs son extension cérébrale¹¹³. Seulement, l'espèce humaine est la seule qui n'a pas traduit l'ensemble de ses habitudes dans le sang, et se trouve donc avec deux natures pour un seul organisme, provoquant la dichotomie et la maladie. Or comme le processus d'incorporation de la culture nécessite une durée immense et une inexorable régularité (surtout devant la fluidité effroyable de l'histoire culturelle), le projet politique nietzschéen manifesté dans le cadre de la *Seconde considération* misera plutôt sur la domination de la vie sur la connaissance afin de *maintenir la culture*, c'est-à-dire la mémoire psychologique, saine et vitale, critiquant par la même occasion la connaissance historique qui observe et dissèque la vie.

Fondamentalement, Nietzsche propose vraisemblablement une théorie vitaliste de la vie comme *force plastique*¹¹⁴, dont chaque organisme (individu ou peuple) contient une quantité précise de force qu'il doit gérer :

Voilà les services que l'histoire peut rendre à la vie; chaque homme, chaque peuple a besoin, en fonction de ses buts, de ses forces et de ses nécessités, d'une certaine connaissance du passé, tantôt monumentale¹¹⁵, tantôt antique¹¹⁶ et tantôt critique¹¹⁷:

113 « Mais cette route, elle passe par des cerveaux humains! » *Ibid.*, p. 24.

114 Ce vitalisme était déjà présent sous forme de notes datant de 1871 : « *La force plastique inconsciente se révèle dans la génération; il y a bien là un instinct artistique à l'oeuvre [...] c'est cet instinct qui a dû causer la construction de l'oeil* ». VP II 96.

115 L'histoire monumentale est de loin privilégiée par Nietzsche et s'avère être la plus vitale. Ne sélectionnant que les sommets de l'humanité au sein du corps culturel, elle permet de relier les hommes supérieurs par-delà la différence temporelle ou chronologique. Elle s'assure également de projeter le passé le plus noble vers le futur en proposant de grands modèles à dépasser. Sa limite est justement qu'elle n'est qu'une mémoire et doit être soumise au devenir.

116 L'histoire antique sert uniquement à la conservation et nullement à l'expansion de la vie. L'homme s'attache ainsi à la tradition, à la permanence du passé contre les menaces du devenir. Elle sert la vie dans la mesure où elle permet l'enracinement dans le *topos*, et donc évite la menace moderne du déracinement et du cosmopolitisme. Pratiquée à l'excès, elle peut toutefois être hostile à la vie en empêchant son renouvellement créateur.

117 L'histoire critique est l'équivalent du saut naturel en biologie, s'opposant au *natura non facit saltum* darwinien. L'histoire critique porte un couteau à la racine de la vie pour lui donner une seconde nature, et

mais pas comme une légion de purs penseurs observant seulement la vie [...] mais bien toujours dans des buts vitaux, ainsi que sous l'égide et le haut commandement de cette vie. Que là soit la relation naturelle d'un temps, d'une culture, d'un peuple avec l'histoire – suscitée par la faim, réglée sur l'intensité du besoin, tenue en lisière par la force plastique qui leur est inhérente [...] ¹¹⁸

Ainsi, le sens monumental, le sens antiquaire et le sens critique doivent devenir des outils topologiques, régulateurs et subordonnés à une volonté maîtresse, législatrice et vitale au sein de l'organisme donnant forme à l'organe historique (l'esprit) et synchronie avec l'ensemble pulsionnel. La force vitale, possiblement inspirée du vitalisme de Goethe ¹¹⁹, est déjà, avant la lecture de William Rolph, stimulée par une faim intrinsèque. Ce texte de 1874 s'inscrit donc déjà dans le courant allemand du darwinisme en proposant une conception de la vie comme essentiellement *en expansion* (dont la conservation n'est qu'une modalité parmi d'autres), malgré *le possible* vitalisme qu'il défend (selon le sens implicite et ambigu que Nietzsche donne à cette « force plastique » en tant que pulsion formatrice) et ce, en opposition avec la conception mécaniste de la vie soutenue par les darwinistes. Finalement, la médecine culturelle que tente d'appliquer Nietzsche a déjà une finalité physiologique, c'est-à-dire qu'elle vise toujours la santé du corps en luttant contre l'hypertrophie du sens historique.

De Roux à Nietzsche : L'autoformation par la lutte intérieure hiérarchisée

Si le cheminement philosophique de Nietzsche des années 1870 est parsemé d'influences diverses provenant à la fois de la biologie anglo-saxonne et de la biologie

a donc quelque chose de chirurgical et de dangereux pour la vie. L'utilité médicale d'une telle mesure est d'éliminer une infection qui envahirait l'organisme, dont l'excès de connaissance historique envahissant la culture est un bon exemple. Elle affaiblit, mais assainit un organisme en déperissement.

118 *Ibid.*, p. 38

119 Cette hypothèse est due au fait que Nietzsche se réfère à Goethe parlant de force vitale (citant *Faust*). Goethe est communément connu pour son vitalisme appliqué aux végétaux.

allemande, l'initiation plus profonde à la biologie allemande qu'entreprendra Nietzsche, tout d'abord par la lecture de Wilhelm Roux se situant entre 1881 et 1883, marquera un tournant non seulement par rapport à sa position sur le darwinisme anglo-saxon et sur Charles Darwin, mais forgera également sa conception de la vie (incluant celle du corps) comme forme de la *volonté de puissance*. En effet, l'avènement de la biologie cellulaire et de la physiologie expérimentale transformera notre conception de l'organisme, n'étant plus une simple forme tendant à sa conservation ou à « la persévérance de l'être vivant dans son être » (conception qui était dominante depuis Aristote), mais un véritable *milieu intérieur*¹²⁰, dans lequel se produit « une série de phénomènes physico-chimiques indépendants »¹²¹. Cette nouvelle conception obligera les biologistes à laisser tomber partiellement le fonctionnalisme, car bien que ces phénomènes semblent concourir à un même but, leur regroupement sous des fonctions (tout comme les regroupements d'individus sous l'espèce darwinienne) est davantage une création analogique de l'esprit qu'une réalité empirique. Tandis que Nietzsche dépassait déjà le fonctionnalisme à l'aide de la notion de *pulsion*, le pathologiste Rudolf Virchow, qui fut maître de Roux, effectuait le même dépassement à l'aide de sa conception de la cellule en tant que citoyen autonome au sein d'une communauté démocratique qu'est l'organisme¹²². Virchow reprend donc l'idée initiale de Goethe, adoptée

120 Concept inventé par le physiologiste Claude Bernard, le milieu intérieur fait de l'organisme une sorte de *microcosme*, qui « n'est pas le vivant en lui-même », mais n'étant « que le milieu des éléments véritablement vivants que sont les cellules ». *Histoire de la notion de vie*, p. 714.

121 *Ibid.*, pp. 692, 699.

122 *Nietzsche, biology and metaphor*, pp. 35, 36. L'analogie empruntée à la politique pour être appliquée à une sorte de libéralisme physiologique semble peut-être surprenante. Or à l'époque, il n'était pas hors du commun que les idées politiques d'un savant marquent ses théories scientifiques. En effet, Virchow était également député pour un parti républicain (le parti progressiste) et Haeckel, qui pour sa part défendait une structure monarchique de l'organisme biologique, avait avant tout des idées politiques conservatrices. La découverte de la possibilité de transplanter une cellule d'un organisme à l'autre servait de preuve à l'autonomie intrinsèque de la cellule.

clairement par Nietzsche, selon laquelle l'individu est une pluralité d'êtres indépendants¹²³.

Élève de Virchow, Wilhelm Roux développera une doctrine de la fonctionnalité mécanique du vivant (dans *La lutte des parties dans l'organisme* (1881)) qui amènera Nietzsche à envisager l'organisation intraorganique de nature *aristocratique*. Transférant la lutte pour l'existence darwinienne au niveau cellulaire, Roux postule une lutte intérieure régulatrice comme moteur interne de l'évolution du vivant. En effet, la « lutte » semble générale chez Roux, qui l'observe et la décrit déjà au niveau moléculaire (à l'intérieur même de la cellule) : « la partie infime qui dans le métabolisme peut *assimiler* plus vite que les autres, et par conséquent se régénère plus rapidement, se développera plus fortement, du point de vue spatial, qu'une partie infime voisine qui fait preuve d'un plus faible degré d'affinité »¹²⁴. Cette lutte pour l'espace au sein de ce milieu intérieur se généralise à l'ensemble des éléments et dimensions de l'organisme, menant les cellules, les tissus et les organes. Hétérogènes, les parties les plus aptes prennent donc l'espace vital leur donnant accès aux nutriments, ce qui engendre une véritable *sélection intérieure* tout à fait semblable à la sélection naturelle de Darwin, qui se manifestait pour sa part exclusivement entre les individus (comme variations plus ou moins fixes et cohérentes *a priori*) et leur milieu. Par contre, la lutte de Roux réussit quant à elle à former des sous-structures, des organisations de second ordre et finalement l'organisme en entier¹²⁵ par l'*autoformation* (*Selbstgestaltung*).

123 *Histoire du matérialisme*, pp. 259, 260. Nietzsche a évidemment eu connaissance de l'oeuvre notoire *Pathologie cellulaire* (1858) de Virchow via Lange. Comme le démontre brillamment Barbara Stiegler, le dépassement du fonctionnalisme par la biologie cellulaire renverse également le paradigme cartésien du *Je* en philosophie, dont Nietzsche sera le premier à en assumer pleinement les conséquences : « le “Je” des philosophes n'est qu'une conséquence du “Nous” des biologistes ». Virchow cité par Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, p. 23.

124 *Nietzsche : Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 130.

125 Comme Roux appuyait, du moins partiellement, la théorie darwinienne de la sélection naturelle, l'individu lui-même participera à la lutte pour l'existence au sein de son propre environnement. L'identification des mêmes principes darwiniens de lutte et de sélection, régissant de façon semblable le *microcosme* et le *macrocosme*, constitue une logique de *poupées russes* qui permettra un dialogue fructifiant entre la

Roux décrit l'autoformation de l'organisme en trois temps : (1) l'hétérogénéité des parties, (2) l'unification de l'organisme par la lutte hiérarchisée et (3) l'autorégulation (*Selbstregulation*) de l'organisme.

Précédemment, Nietzsche formulait sa critique contre la substantialisation de l'individu au même titre que celle de l'espèce. En fait, sa lecture de Roux lui confirme son intuition première : la cohérence du tout individuel (que Nietzsche appréhendait comme un tout *pulsionnel*) est bel et bien *a posteriori*, contingente et produite par l'activité plurielle de ses parties non identiques qui la précède¹²⁶. Comme le mentionne Barbara Stiegler, « pour que l'organisme soit une lutte interne, il faut qu'il se découvre comme originairement structuré par l'altérité, la différence, la non-identité-à-soi »¹²⁷. De même que « toute unité n'est unité qu'en tant qu'*organisation*, de la même façon qu'une communauté humaine est une unité » (VP I 143), « il est probable qu'à toutes les fonctions organiques correspond une activité interne d'assimilation, d'élimination, de croissance, etc. » (VP I 139). Alliant sa théorie des pulsions avec la physiologie de Roux, Nietzsche conçoit maintenant les pulsions comme « des *organes supérieurs* », c'est-à-dire « des actions, des sentiments et des états de sensation enchevêtrés les uns aux autres, qui s'organisent, se nourrissent... » (VP II 378). À l'instar de Roux et du darwinisme en général, c'est paradoxalement mais inévitablement par la lutte que l'unité individuelle chez Nietzsche parvient à prendre forme. D'ailleurs, *la*

biologie évolutive et la physiologie. Suivant la même tendance interdisciplinaire, le concept d'*organisme social* et ses répercussions sur la sociologie et la pensée politique sera le résultat de la volonté des darwinistes de l'époque d'extrapoler cette logique au-delà du domaine biologique.

126 Cette cohérence prenant forme à l'aide de la grande raison de l'organisme (ou encore par l'aristocratie dominante et inconsciente) n'assure toutefois pas son unité. Pour Nietzsche, si l'individu peut aspirer à certaine cohérence de volonté et de perspective proportionnelle à sa force, il n'existe jamais en tant qu'unité réelle, mais repose plutôt sur un caractère symbolique : « “individu” n'est que la somme des impressions, des jugements et des erreurs dont nous avons conscience; il est une *croissance*, un fragment du véritable système de la vie, ou un assemblage de fragments réunis fictivement par la pensée, un “unité” qui ne résiste pas à l'examen[...] le Moi [...] ». VP IV 613.

127 *Nietzsche et la biologie*, p. 54.

mythique force vitale inhérente à l'organisme se trouve elle-même générée par la lutte : « si tous pouvaient se tenir à leur poste avec “raison” et ne pas exprimer perpétuellement autant de force et d'hostilité qu'il leur en faut pour vivre – la force agissante *ferait défaut* à l'ensemble »¹²⁸. Sous l'influence de Roux, Nietzsche précise donc par la physiologie sa réfutation du fonctionnalisme qui s'appuyait sur sa théorie des pulsions : *c'est bien la forme et son évolution qui précède la fonction, et non l'inverse. L'utilité n'est plus l'ultime critère téléologique responsable de l'émergence des organes et de leurs fonctions, dépendant désormais des rapports de force contingents entre les parties*¹²⁹. Car la lutte rouxienne, en plus de procéder à une sélection (c'est-à-dire d'agir en tant que lutte pour l'existence) et d'être génératrice de force, possède également une autre caractéristique qui fait toute son originalité et sa particularité par rapport à la lutte darwinienne : les microorganismes se prêtent à des rapports de force constants sans toutefois se détruire, soit par l'appropriation, soit par la soumission, engendrant une *hiérarchie* et donnant une forme singulière à l'organisme. « Est-il vertueux pour une cellule de se transformer en fonction d'une autre cellule plus forte? » s'interroge Nietzsche. « Elle le doit en toute nécessité. Est-ce mal que la plus forte s'assimile celle-ci? Elle le doit aussi en toute nécessité; cela est pour elle nécessaire car elle tend à une compensation surabondante et veut se régénérer » (GS II 118). Dans cet aphorisme, Nietzsche s'inspire définitivement de sa lecture de Roux (la « compensation surabondante » étant un concept central à la théorie de Roux) afin d'expliquer le comportement des cellules par deux pulsions principales : la pulsion d'*appropriation* et la pulsion de *soumission*. C'est d'ailleurs à partir de l'identification de ces

128 Nietzsche cité par Müller-Lauter, *Nietzsche : Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 150.

129 *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 44. L'utilité devient une détermination de second ordre, car si l'organe n'est effectivement pas utile à l'ensemble de l'organisme *a posteriori*, il ne survivra pas devant la menace des autres parties, à qui il s'avèrera désormais nuisible.

deux nouvelles pulsions qu'il prendra ses distances et une attitude critique face à la pulsion de conservation darwinienne. Cependant, Nietzsche se distance déjà de Roux en moralisant dans le *Gai savoir* (« [...] à savoir la morale comprise comme *doctrine des rapports de domination* dont découle le phénomène "vie" » (PDBM I 19)) les relations biologiques en parlant de *vertu*, tandis que chez le zoologiste, les rapports de force sont de nature purement mécanique et chaque partie ne tend, comme c'est le cas chez Darwin, qu'à sa propre conservation¹³⁰.

Or *comment* la structure s'organise-t-elle, évitant dans la lutte le chaos entre les parties et la dégénérescence du tout? Comment les organes s'organisent et s'enchevêtrent-ils?

Nietzsche nous procure ici une éclairante genèse de l'organisation :

À l'individualisme succède l'organisation; les tendances analogues se rapprochent et manifestent leur puissance; entre ces centres de puissance se produisent des frictions, la guerre, la reconnaissance réciproque des forces en présence, le compromis, le rapprochement, la réglementation d'un échange de services. Finalement, *une hiérarchie* (VP III 416).

Ainsi, les qualités homogènes au sein de l'organisme s'allient contre leurs adversaires hétérogènes sans jamais pouvoir éviter le compromis, car l'homogénéité n'est jamais absolue, mais toujours relative et graduelle. Plus la structure de forces ennemies est imposante, plus le compromis à l'alliance doit être grand afin de préserver le plus fondamental de sa qualité et de sa finalité. *Le combat de la vie s'effectue donc toujours contre l'altérité*. Ainsi, si la lutte génère la force, c'est bel et bien sa structure et son

130 Nietzsche : *Physiologie de la Volonté de Puissance*, pp. 132, 142. Les deux types de pulsion (appropriation et soumission) représentent sûrement la forme embryonnaire de la distinction modale que fera Nietzsche, quelques années plus tard, entre la force active et la force réactive. Comme le précise clairement Gilles Deleuze, « dans un corps, les forces supérieures ou dominantes sont dites *actives*, les forces inférieures ou dominées sont dites *réactives*. Actif et réactif sont précisément les qualités originelles, qui expriment le rapport de la force avec la force. Car les forces qui entrent en rapport n'ont pas une quantité, sans que chacune en même temps n'ait la qualité qui correspond à leur différence de quantité comme telle. On appellera *hiérarchie* cette différence des forces qualifiées, conformément à leur quantité : forces actives et réactives ». *Nietzsche et la philosophie*, p. 45.

fonctionnement qui permettent de la diriger adéquatement. À l'intérieur de la structure organique la plus achevée, c'est-à-dire la plus hiérarchisée, chaque fonction se conserve à la fois par son appropriation des fonctions qui lui sont inférieures et subordonnées, et par sa soumission aux fonctions qui lui sont supérieures et maîtresses. C'est par un système de domination (de nature mécanique chez Roux) que l'organisme parvient à se réguler lui-même. Cet accord entre lutte et ordre n'est contradictoire qu'en apparence : *c'est la hiérarchie qui permet de canaliser, de rediriger la force de la lutte non consumée sous un seul et même faisceau au service de l'organisme tout entier.* Parallèlement à Roux, le botaniste Karl von Nägeli, dont Nietzsche a abondamment annoté l'ouvrage *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre* (1884) vers 1886, insiste sur l'importance fondamentale de la précision et de l'efficacité de la subordination au sein des organismes complexes. Le savant utilise ici l'analogie militaire afin de comparer la structure d'un *idioplasme*¹³¹ simple à celle d'un *idioplasme* complexe:

In order to illustrate my view better by means of an image, I would like to compare the simply ordered idioplasma of the lower organisms with a little disciplined troop of loose affiliation, as it entered battle under its field-general in the middle ages, — the complicatedly ordered idioplasma on the other hand with a regular army, in which the various main and subordinate divisions follow a unified (cohesive) plan.¹³²

Cette métaphore convainquit vraisemblablement Nietzsche, pour qui « organisation » et « structure de domination » devinrent synonymes (VP I 143) :

131 À partir de la « matière vivante fondamentale » nommée *protoplasme* (que l'on retrouve également chez Haeckel) se forme mécaniquement chez les premiers êtres vivants ce que Nägeli nomme l'*idioplasme* : « la plupart des micelles sont en désordre dans le protoplasme, mais, du fait de diverses contraintes physiques, certaines d'entre elles vont s'organiser en une structure bien définie [...] ». André Pichot, *Histoire de la notion de gène*, Paris, Champs, Flammarion, 1999, p. 52. L'*idioplasme* se présente donc comme l'organisation vivante originelle, « commande toutes les cellules à travers lesquelles il passe » et assure l'hérédité dans son ensemble. *Ibid.*, p. 53.

132 Nägeli cité par Anette Horn, «Nietzsche's interpretation of his sources on Darwinism: Idioplasma, Micells and military troops», *South African Journal of Philosophy*, vol. 24, no. 4, 2005, p. 265.

Celui qui veut ajoute de la sorte les sentiments de plaisir des instruments d'exécution efficaces, de la domesticité des « sous-volontés » ou des sous-âmes – notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes – à son plaisir en tant qu'émetteur d'ordres. *L'effet, c'est moi* : il se produit ici ce qui se produit dans toute communauté bien construite et heureuse, la classe dirigeante s'identifie aux succès de la communauté. Dans tout vouloir, on a affaire purement et simplement à du commandement et de l'obéissance [...] (PDBM I 19).

La forte interprétation de Nietzsche de l'analogie de Nägeli est révélatrice à plusieurs égards; car si la domination chez Roux n'est le résultat que d'une supériorité de force quantifiable à l'aide de lois mécaniques fixes, Nietzsche, à l'instar de Nägeli, emprunte plutôt, en guise d'analogie, les concepts moraux de *commandement* et d'*obéissance* à la psychologie afin d'expliquer l'organisation biologique. Laissant de côté pour l'instant la question de la volition, Nietzsche est ici très clair : le corps est une structure de domination dont le commandement des « sous-âmes » procure un plaisir général à l'*élite biologique*, et dont l'effet global est la formation du *sujet* (le moi). L'obéissance ne s'affiche d'ailleurs plus comme une faiblesse, mais bien comme *une modalité* (ou selon Deleuze, une qualité) de la force, et sous cette optique elle est toujours une résistance¹³³, s'opposant à son assimilation complète dans un effort de survivance. Peut-on donc supposer l'existence d'une forme de monarque au sommet gouvernant l'ensemble, une sorte de *conscience*¹³⁴ à toute forme organique? Pour que le sujet

133 Un fort commandement impose l'obéissance comme force collective, comme condition fondamentale à la division du travail organique, parvenant à canaliser, dans l'adversité, l'énergie des parties inférieures produite par la lutte au service de la grande raison : « Quand un instinct est maître, l'instinct contraire subsiste affaibli, affiné, à l'état d'impulsion et donne le *stimulant* nécessaire à l'activité de l'instinct principal ». VP IV 507.

134 En continuité avec la *Naturphilosophie*, Ernst Haeckel attribue une forme de psychisme à la matière, plus précisément aux atomes; ce sont « les forces d'attraction ou de répulsion, qui conditionnent l'assemblage des atomes en molécules, qui sont rapportées à une sorte d'« âme » ». De même, l'unité élémentaire de la vie, le *plastidule*, est à la fois matérielle, vivante et « pensante », ressemblant beaucoup à la monade de Leibnitz. L'« addition » de la vie psychique des plastidules formera celle de la cellule, celle des cellules formera la vie psychique des êtres pluricellulaires, et ainsi de suite jusqu'aux organismes les plus complexes. Par cette conception, Haeckel réussit à donner une explication moniste et matérialiste de l'esprit, après en avoir donné une de la vie (comme mémoire) : « les plastidules auront donc une sorte de psychisme qui est la somme intégrée des proto-psychismes de leurs atomes constitutifs [...] La mémoire des plastidules est ainsi, de manière assez confuse, aussi une mémoire biologique qu'une mémoire psychique. Les deux sont étroitement mêlées ». *Aux origines des théories raciales de la Bible à Darwin*, pp. 226, 227. Voyant un immense savant défendre une théorie semblant si peu scientifique, il n'est donc

soit véritablement incarné, cette « conscience » ne s'inscrit définitivement pas comme une instance transcendante, objective et extérieure. Au contraire, il représente un *centre de gravité* corporel, qui comme l'organisme se trouve en constante transformation.

En effet, si Nietzsche attaque la croyance en un sujet-substance (qui implique également l'existence d'une volonté substantialisée) sur laquelle le dualisme cartésien est fondé, c'est pour mieux repenser *le sujet incarné comme spécificité du vivant en général*. Le darwinisme de Lange aurait en effet convaincu Nietzsche du fait suivant : les facultés humaines restent essentiellement des aptitudes animales, c'est-à-dire qu'elles restent dominées par des instincts de conservation et créées par les contingences ayant marqué l'histoire naturelle; ce que l'homme peut connaître se trouve donc balisé par une perspective incarnée, et la science elle-même doit maintenant s'assumer paradoxalement comme un comportement zoologique. Le sujet est donc identifié comme étant incarné, mais cette constatation laisse cependant sa constitution, ses mécanismes et son fonctionnement dans l'ombre. Ce sera premièrement Roux qui permettra à Nietzsche d'en esquisser le *comment* avec la notion d'*autorégulation*.

L'assimilation comme activité caractéristique du vivant

En plus de gérer les relations intraorganiques par des rapports hiérarchiques de

pas étonnant ni marginal, malgré la désolation de certains commentateurs (comme c'est le cas de Richardson) qui aimeraient bien attribuer à Nietzsche un darwinisme plus contemporain, de le voir attribuer une « conscience » (en tant que faculté de « représentation ») à « tout être organique » (VP II 99). Or cette conscience organique se distingue tout à fait de la conscience rationnelle de l'être humain; ce que Barbara Stiegler appelle *pertinemment le sujet incarné constitue cette « conscience » organique que Nietzsche surnomme la Grande raison dans Zarathoustra*, représentant l'unité téléologique de toute forme d'organisation. Cette raison corporelle se veut d'ailleurs inconsciente dans le sens commun du terme, tandis que l'*esprit* humain est présenté par Nietzsche comme un simple organe tardif, qui par son émergence relativement récente se veut fortement imparfait et nettement inférieur à la raison holistique, cette dernière s'exprimant plus fondamentalement par diverses pulsions et divers affects.

domination, cette fonction essentielle à tout organisme s'occupe principalement des rapports et des échanges avec l'extérieur, et ce, par l'*assimilation*. C'est tout d'abord sous cette optique que nous pouvons désormais envisager un sujet vivant et non pas seulement un sujet pensant : « [...] cette assimilation commence, contrairement à ce que Kant laisse entendre, bien avant la pensée : avec le premier être vivant, qui se nourrit et *qui digère* »¹³⁵. À l'instar des darwinistes allemands, Nietzsche identifie déjà l'assimilation comme étant l'activité caractérisant la matière vivante originelle : le *protoplasme*¹³⁶ : « Prenons le cas le plus simple, celui de la *nutrition primitive* : le protoplasme étend ses pseudopodes pour chercher qui lui résiste [...] il tente de vaincre cet être, de se l'*approprier*, de se l'*incorporer* [...] » (VP II 390). Ainsi, la digestion est l'activité qui dévoile le plus clairement la spécificité du vivant, justement parce qu'elle est première (sans elle, toute forme de vie serait impossible, bien avant la reproduction) et originelle (elle est l'unique activité du protoplasme). Or l'assimilation comme spécificité de l'organique redonne son rôle actif à l'organisme, dans la mesure où assimiler, c'est tenter de *rendre identique*, mais en ne parvenant toujours qu'à rendre similaire (*ad-similare*). Comme le définit si clairement Roux, l'assimilation est la faculté de :

[...] transformer, à l'intérieur de lui-même [le vivant], des parties étrangères en quelque chose d'identique, de regrouper en lui-même différents groupes d'atomes en groupes identiques, c'est-à-dire de s'approprier ce qui est qualitativement étranger, et

135 *Nietzsche et la biologie*, p. 29.

136 Nietzsche prit premièrement connaissance des théories de Haeckel sur le protoplasme à partir des textes de Lange. Étant un développement particulier du carbone, le protoplasme joue le rôle de pont entre l'inorganique et l'organique afin d'assurer le monisme matérialiste de Haeckel. L'absence de structure de cette masse informe retire, selon Pichot, l'organisation comme spécificité du vivant; la cellule devient une « matière vivante mise en moule », ce qui permet de réduire la biologie à la chimie, c'est-à-dire d'« éliminer la forme » pour « ramener le problème à l'analyse biochimique ». *Histoire de la notion de vie*, p. 729. Or Lange reste sceptique face à cette absence de forme postulée du protoplasme, et il se peut donc que Nietzsche associait toujours intrinsèquement vie et organisation. *Histoire du matérialisme*, p. 278. Quoi qu'il en soit, l'analyse du protoplasme mit en avant-scène l'*assimilation* comme caractéristique première du vivant.

ainsi de produire de lui-même ce qui lui est nécessaire [...]. L'essence de cette capacité, c'est une sorte d'autoproduction ou d'autoconstitution du nécessaire.¹³⁷

L'observation est encore plus précise chez Nägeli. Croissant par intussusception, l'organisme absorbant perpétuellement du divers hétérogène (le plasma nutritif) le soumet à l'*idio*-plasma (« le support matériel de l'hérédité où sont déposées les *formes propres* du vivant »¹³⁸) qui impose une restructuration correspondant à sa combinaison identitaire. Nietzsche vulgarise ainsi le botaniste : « Ce que le *plasma* s'approprie, il le rend continuellement identique et l'ordonne dans ses *formes* et ses *séries* »¹³⁹. Or jusqu'ici, le vivant comme force assimilatrice semble incarner la tyrannie de la répétition sur la différence, visant la totale négation de cette dernière. Parlant des « besoins » et des « facultés [...] que les physiologistes attribuent à tout ce qui vit, croît et multiplie », Nietzsche précise que le propre de la faculté d'appropriation « se révèle dans un penchant vigoureux à *rendre le nouveau semblable à l'ancien, à simplifier le multiple, à ignorer ou évincer l'absolument contradictoire* » (PDBM VIII 230). Le sujet incarné semble ainsi aussi absolu que le sujet cartésien, imposant la nécessité sur le divers informe et contingent. Il serait bien sûr erroné de s'arrêter là et de soutenir que c'est cette vie-là que Nietzsche défend, affirme, valorise, célèbre, glorifie et finalement, divinise.

Cette nécessité active qu'autoconstitue le vivant par l'assimilation de l'Autre est alors précédée d'une certaine passivité : l'*excitation*. Causée par des processus physico-chimiques (chez Roux) ou véritable phénomène originel (chez Nietzsche et Lange¹⁴⁰), l'excitation

137 Roux cité par Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, p. 30.

138 *Ibid.*, p. 68.

139 Nietzsche cité par Stiegler, *Ibid.*, p. 69.

140 Comme nous l'avons mentionné précédemment, Lange traite toute théorie scientifique comme étant anthropomorphique, et le matérialisme en général comme une interprétation particulière des phénomènes, qui eux restent toujours premiers et irréductibles. Cette défense d'un phénoménalisme est en quelque sorte soutenue par la notion physiologique d'excitation, précédant le phénomène en tant que condition de possibilité physiologique de l'expérience. C'est ainsi qu'après sa lecture de Lange, Nietzsche affirme qu'« en soi, il n'y a de donnée que l'excitation » (Nietzsche cité par Stiegler, *Ibid.*, p. 34).

détermine l'organisme, selon Müller-Lauter, de trois façons. Premièrement, toute excitation irrite l'organisme, le « meut » d'une façon ou d'une autre, et représente donc une certaine libération minimale de force même si l'organisme ne répond pas positivement à l'excitation. Elle s'affiche donc comme *irritation*¹⁴¹. Deuxièmement, provoquant une réaction chez l'organisme, elle agit en tant qu'*impulsion*. Cette dernière provoquera l'acceptation ou le rejet de l'excitation. Troisièmement, précise Müller-Lauter, « l'acceptation de l'excitation est un contre-mouvement. Il repose fondamentalement sur l'activité autonome de celui qui perçoit l'excitation, laquelle, le cas échéant, inclut une *sélection* des excitations qui lui sont proposées »¹⁴². Ainsi, l'excitation sous sa troisième détermination s'avère la plus active d'entre toutes; après la sélection interne par la lutte, le « centre de gravité » sélectionne le divers à assimiler en fonction de la quantité de nutriments qu'il est en mesure de s'approprier et de la comestibilité de la qualité du divers perçue. Ainsi Virchow ajoutait : « À la suite de cette modification passive se développe un processus actif, preuve palpable des propriétés vitales de l'élément. Aussi l'excitabilité d'une partie est-elle le critérium qui nous permet de juger si elle est ou non vivante »¹⁴³. Nietzsche soutiendra exactement la même thèse par rapport au caractère actif de l'assimilation : « il y a de l'activité dans le fait d'accueillir une excitation et de l'accueillir comme telle ou telle » (VP III 613). Mais en fait, contrairement à Virchow, à Roux et à ce qu'affirme Barbara Stiegler, *même la simple irritation chez Nietzsche a un caractère actif, car elle est nécessairement créée et interprétée par la perception et son jugement de valeur* : « le propre de cette activité [l'assimilation] est non

141 *Pas d'assimilation sans excitation* serait, selon Claude Bernard, l'enseignement même de Virchow. Voici la définition de l'irritation donnée par Virchow : « Une altération *passive* (*passio, pathos*) que l'élément vivant éprouve par une influence *étrangère* suffisante pour troubler son arrangement interne ». Virchow cité par Stiegler, *Ibid.*, p. 33.

142 Nietzsche: *Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 148.

143 Virchow cité par Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, p. 33.

seulement de construire des formes, des rythmes et des successions de formes [la représentation nécessaire à l'irritation], mais de décider si la forme ainsi créée doit être assimilée ou rejetée [la sélection lors de l'assimilation] » (VP III 613). L'ouverture perceptuelle sur le monde reste première et active par définition, nécessaire à toute interprétation et à tout jugement de valeur subséquents.

Or c'est par rapport à la troisième détermination de l'excitation, c'est-à-dire la sélection intérieure du divers, que devient significative la hiérarchie entre les êtres, *car sa restriction et sa précision sont proportionnelles à la complexité de l'organisme en tant que telle*. Ainsi, chez les unicellulaires, l'irritation est presque toujours suivie de l'impulsion et de l'assimilation; les êtres simples répondent donc plus passivement aux excitations en les acceptant quasi unanimement, tandis que les êtres complexes (physiologiquement, le système nerveux représente un niveau supérieur de sélection du divers) contrôlent activement le flux irritant par l'imposition d'un horizon qui limite l'exposition au déferlement des excitations. Voici donc « l'horizon hors duquel [un vivant] ne peut devenir sain, fort et prospère »¹⁴⁴ confirmé par les études physiologiques de Roux. Plus un organisme est complexe, plus il *interprètera* une partie importante du divers comme étant *indigeste* et aura la capacité d'effectuer une sélection *avant* l'incorporation, l'assimilation étant comme telle une transformation du divers, une *sélection intraorganique*. C'est ici que nous percevons la nécessité de parler d'un véritable sujet, car la formation et l'interprétation de l'excitation précédant l'assimilation impliquent *la faculté de juger* : « dès le principe, nous trouvons l'organisme agissant comme un tout, ayant des “fins”, parlant, c'est-à-dire *jugeant* » (VP III 566). « Peu à peu », raconte Nietzsche, « grâce à l'acuité croissante des sens et de l'attention,

¹⁴⁴ *Seconde considération inactuelle*, p. 16.

au développement et aux luttes qu'entraînaient les formes d'une vie extrêmement plus complexe, les cas d'identité ou d'analogie ont paru de plus en plus rares, tandis que pour les êtres inférieurs tout semblait éternellement "semblable à soi-même", "identique", "constant", "absolu", "neutre" » (VP I 112). Si la grande majorité des excitations paraissent *identiques* pour l'unicellulaire, c'est bien parce qu'il détecte une homogénéité préalable dans le divers irritant, et que sa transformation appliquée par l'organisme lors de l'assimilation sera possible et saine; il y a donc une relative adéquation entre la structure interne et le milieu externe, ainsi qu'une forte dépendance aux contingences de ce milieu. Comme les êtres inférieurs transforment à peine l'étranger, ils restent donc semblables à leur environnement, mais vulnérables aux brusques altérations des conditions de vie, tandis que les êtres supérieurs, étant munis d'une « serre chaude », comme l'exprime le physiologiste Claude Bernard, ne sont pas atteints par « les changements perpétuels du milieu cosmique »¹⁴⁵ : *ils sont libres et autonomes*. La « liberté physiologique » présuppose donc une relative hétérogénéité entre l'identité que l'on veut imposer (par exemple l'*idio-plasme*) et celle du divers (le *tropho-plasme* ou plasma nutritif informe). Si cette altérité ne peut être supprimée lors de l'incorporation, elle doit au moins être transformée et dominée : « plus se renforce l'effort pour être soi-même, plus s'affirme l'ambition de devenir un sujet, c'est-à-dire un *destin* (une *nécessité*), et non plus le simple objet passif des circonstances extérieures (ou du *hasard*), plus le rapport à l'altérité s'intensifie »¹⁴⁶. Afin de mieux sélectionner les excitations, l'organisme supérieur doit donc développer des *capteurs de différence* fins et subtils, c'est-à-dire une *sensibilité*. Bref, cette nécessité idiosyncrasique que l'individu tente de préserver (de

145 Claude Bernard cité par Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, p. 37.

146 *Ibid.*, pp. 37, 38.

là l'exigence fondamentale de l'instinct de conservation) et de propager par l'assimilation peut être ramenée au concept aristotélicien de *forme*¹⁴⁷, sauf que celle-ci se présente non comme substance, mais comme unité structurelle contingente et dynamique¹⁴⁸.

Si la sensibilité procure aux organismes une sélection du divers assurant une certaine imperméabilité devant la barbarie des excitations, alors la passivité de l'irritation semble s'annuler, et la force vitale semble encore une fois désincarnée en tant qu'activité absolue d'un sujet pur imposant son identité, sa forme à l'étranger. Mais justement, l'assimilation ne réussit jamais à rendre identique, mais seulement à rendre *semblable*, c'est-à-dire qu'elle *laisse toujours s'infiltrer une relative dose d'altérité à l'intérieur de l'organisme*. De même, toute réponse négative à une impulsion (rejet d'une excitation), comme toute tentative d'assimilation du divers, fait face à *la résistance* qui est à l'origine même de *la douleur* (VP III 451). Nous percevons donc le changement de position avec le Nietzsche de *Humain, trop humain*; la douleur n'est plus *seulement* une alerte vitale provenant de l'instinct de conservation indiquant la présence d'un danger pour l'organisme, mais *un stimulant intrinsèque à l'expérience qui précède toute action*. En réalité, ce n'est plus nécessairement la survie de l'organisme comme telle qui est mise en jeu par le signal que représente la douleur, mais plus profondément la *permanence* de son identité, la stabilité de son centre de gravité et de sa configuration hiérarchique. La menace d'une assimilation difficile ou avortée pèse sur l'organisme qui, s'il s'affaiblit, risque de perdre sa stabilité organisationnelle et d'être à son tour assimilé et subordonné, et ainsi d'aliéner ou de perdre son identité propre.

147 « Sans cette transformation du monde en formes et en rythmes, il n'y aurait pour nous rien de "semblable", donc rien qui se répète, donc aucune possibilité d'expérience ni d'assimilation, de *nutrition*. Dans toute perception, c'est-à-dire dans la forme la plus primitive de l'assimilation, l'essentiel est un acte, ou plus exactement *une* imposition de formes ». VP III 613.

148 À noter qu'il faut prendre ici, et chez Nietzsche en général, le qualificatif *dynamique* dans ses deux acceptions, soit (1) ce qui est relatif à la force et (2) ce qui est en mouvement, changeant, en devenir.

Une question alors s'impose : du point de vue strictement physiologique, pourquoi l'organisme continue-t-il à assimiler s'il met constamment son identité en péril? Pourquoi ne se ferme-t-il pas totalement aux excitations, assurant par la même occasion la conservation de sa forme? La réponse semble être *a priori* banale : si, comme le prétend Darwin, la fin d'un individu est de se reproduire, alors plusieurs activités assimilatrices sont alors nécessaires à la croissance et à l'établissement des meilleures conditions possibles à la reproduction. Pourtant, pour les physiologistes, *la reproduction n'est que la fatale conséquence de l'assimilation organique* :

La vie d'un organisme unicellulaire comme l'amibe commence avec une absorption de l'autre en soi qui l'oblige à grossir, à grandir, à croître. Pendant tout ce processus, elle doit faire tenir ensemble tout ce qu'elle a avalé, elle doit assurer la cohésion de l'agrégat. Mais vient un moment où la croissance dépasse les pouvoirs de cohésion de l'ensemble. À ce moment-là, elle se scinde en deux amibes distinctes : c'est le phénomène biologique de la reproduction, conséquence nécessaire de la croissance.¹⁴⁹

Ainsi, Nietzsche critique les darwinistes anglo-saxons qui voient dans « le phénomène de la *reproduction* » une preuve de l'existence d'un altruisme naturel; selon lui, il résulterait plutôt « de la division et de la lutte à l'intérieur d'un organisme démesurément chargé de butin qui n'a pas la force d'organiser toutes ses conquêtes » (VP III 470). Devant l'incapacité d'organiser autant d'hétérogénéité résistante, le tout relègue la régulation à deux sujets distincts; l'ambition de construire une méga-identité avec tout ce capital est abandonnée, et l'organisme cède inévitablement une part de son individualité. La reproduction représente donc *un nécessaire sacrifice identitaire*.

D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si cette théorie est également appuyée par un obscur zoologiste que lut Nietzsche avec circonspection en 1884. Dans *Biologische Probleme*,

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 61.

William Rolph¹⁵⁰ nie que l'instinct de conservation darwinien puisse être la pulsion fondamentale à l'origine du comportement animal. En effet, si la reproduction n'est que la fatale conséquence d'une assimilation démesurée (qu'elle soit excessive dans le cas de la division, ou insuffisante dans le cas de la conjugaison¹⁵¹) et non pas le but de tout organisme comme le pensait Darwin, qu'est-ce qui pousse tant l'organisme à cette insatiable assimilation du divers? C'est le principe vital de *croissance*, nous dit Rolph, qui se trouve sous la loi de l'assimilation, et non celui de conservation : « *growth*, Rolph argues, is determined by a process of diffusion, in which endosmosis¹⁵² predominates over exosmosis. All organic functions, from nutrition and reproduction right up to evolution, can be explained by, and reduced to, this fundamental activity »¹⁵³. Ainsi, Nietzsche définit la vie dans le *Gai savoir* comme une « puissance constamment en croissance » (GS II 110), ayant comme pulsion fondamentale « l'expansion de puissance », qui va jusqu'à remettre en cause et sacrifier « assez souvent [...] la conservation de soi » (GS V 349).

Chaque organisme vivant, donc, représentant une qualité unique (par sa forme, son identité), possède une quantité finie de force cherchant toujours à s'accroître davantage par

150 Selon Gregory Moore, bien que l'influence de Rolph sur Nietzsche n'ait pas l'envergure de celle de Roux, elle aurait tout de même fourni au philosophe de précieuses indications sur la spécificité de la vie : « Indeed, it is no exaggeration to say that Nietzsche incorporated all the basic premises of Rolph's biology into his own thought ». Nietzsche, *biology and metaphor*, p. 47.

151 Précisément, Rolph distingue la *conjugaison*, qui consiste en la fusion de deux organismes unicellulaires pour ne former qu'un seul, de la division cellulaire telle que décrite par Haeckel. Si la division cellulaire est provoquée par un surplus nutritif, la conjugaison a toujours lieu lors d'une carence nutritive, et est donc provoquée par la faim. Les deux cas s'affichent comme une forme de nutrition déguisée. *Ibid.*, p. 48.

152 L'*endosmose* est un principe chimique simple, selon lequel « un liquide dense et concentré, séparé des autres par une membrane semi-perméable, se remplit nécessairement des liquides moins denses qui l'entourent ». Nietzsche et la biologie, p. 60. Selon Haeckel, la croissance est également possible chez certaines substances inorganiques (les cristaux), mais seuls les êtres vivants croissent par intussusception, c'est-à-dire en absorbant l'autre en soi. À l'origine, la vie n'était qu'un liquide perméable qui par sa densité attirait les autres en lui, c'est-à-dire par endosmose. Par ce principe, Haeckel arrive à tracer la continuité entre l'inorganique et l'organique, tout en proposant l'assimilation (et sa mémorisation) comme spécificité de la vie. Rolph s'inscrit donc en continuité avec Haeckel sur ce point.

153 Nietzsche, *biology and metaphor*, p. 47.

intussuspection. Or, *ce qui fait en sorte que le sujet organique est bel et bien incarné, c'est qu'il y a une véritable corrélation entre le rapport qualitatif et quantitatif du vivant.* Autrement dit, l'identité d'un individu se trouve plus ou moins modifiée à la moindre addition ou soustraction de force, car *la qualité globale de l'organisme se trouve directement déterminée par l'agencement de l'ensemble des êtres divers composant l'organisme et de leurs qualités.* L'identité en constante construction, toujours inachevée et destinée à ne jamais coïncider avec elle-même, implique nécessairement une *double* constitution dans un rapport de force entre le sujet (ce qui absorbe en soi) et l'objet (ce qui est absorbé). Chez Nägeli par exemple, « le plasma nutritif [l'objet] ne se contente pas de se laisser passivement ordonner par les formes de l'idioplasme [le sujet]. S'accumulant dans la cellule, exerçant une pression de plus en plus forte sur l'idioplasme, il le pousse à se réordonner lui-même »¹⁵⁴. *Si tout organisme tend à augmenter sa quantité de force tout en préservant une certaine cohésion de forme, si la vie consiste en une perpétuelle création d'une identité sous un maximum de force, c'est que, contrairement à la conservation et à la propagation d'une identité idéale et figée, l'expansion est sa véritable finalité, la préservation de sa forme n'étant qu'un moyen nécessaire à sa croissance.*

Ainsi, la reproduction représente la conséquence nécessaire du principe vital premier et fondamental¹⁵⁵ (c'est d'ailleurs ce dernier que l'on retrouvera sous la forme d'un *pathos* de la volonté de puissance). Par contre, si la conquête de l'étranger s'avère un succès, la désagrégation de l'organisme est évitée et l'organisme doit nécessairement se complexifier en

154 *Nietzsche et la biologie*, p. 70.

155 Stiegler semble parfois soutenir l'idée selon laquelle la constante création identitaire serait une fin du vivant comme telle, tandis qu'elle n'est qu'en réalité, chez Nietzsche du moins, que la fatale conséquence de l'insatiabilité du vivant pour l'accumulation de nutriments, c'est-à-dire de force. Bref, le vivant préfère en principe contenir une plus grande quantité que de préserver absolument sa qualité distincte.

raison des nouvelles composantes à organiser. En effet, un organisme qui développe des parties de plus en plus spécialisées opérant ainsi une certaine « division du travail », développe nécessairement sa sensibilité et un *goût*¹⁵⁶ de plus en plus spécifique pour une sorte particulière d'excitation (qui s'oppose à la « vulgarité », à un « instinct non différencié » (VP III 155)). Ainsi, le développement de la sensibilité amplifie les échanges avec l'extérieur et les radicalise (c'est ainsi qu'ils impliquent une altérité de plus en plus accentuée), et le goût restreint le flux des excitations à certaines volontairement sélectionnées. Voilà le paradoxe de la vie, dont Nietzsche en avait déjà l'intuition à l'époque de la *Naissance de la tragédie* avec l'équilibre des forces apolliniennes et dionysiaques : *se renfermer sur soi pour mieux s'ouvrir à l'autre*. L'être supérieur est forcément un microcosme, dans le sens que lui donne Bernard, par le refus de la barbarie, par l'imposition ferme de ses frontières et par l'éveil d'*un instinct d'auto-défense* (EC, Pourquoi je suis si avisé, 8), affirmant par le fait même sa différence, sa vertu¹⁵⁷ et sa loi; c'est seulement ainsi qu'il incarnera une nécessité qui échappera relativement au chaos cosmique du Devenir. Ainsi, si l'être supérieur est en effet plus vulnérable que l'être inférieur, c'est que contrairement à celui-ci, il possède *une liberté*, une nécessité qu'il met en péril par l'exposition excessive au milieu. Pourtant, « c'est pour pouvoir continuer d'être affecté, encore plus et mieux encore, c'est pour que des excitations toujours plus nombreuses puissent faire leur entrée et continuer de le transformer de l'intérieur, c'est donc pour devenir plus réceptif encore, que cet *Ego* hyper-irritable surveille de près les

156 Comme le mentionne Nietzsche lui-même, les notions de goût et de dégoût complètent l'analogie de la nutrition pour l'appliquer à la fonction d'assimilation en général (VP III 398). Ainsi, « le goût est ce qui juge de la *valeur de la nourriture, de la valeur de l'action* » (VP III 400) en vertu de l'interprétation de l'organisme.

157 « J'aime celui qui ne veut point avoir trop de vertus. *Une vertu, c'est plus de vertu que deux, c'est un noeud plus fort où s'accroche le destin* » (Z, Prologue, 4).

excitations qui l'affectent »¹⁵⁸. Bref, c'est la gestion du rapport qualitatif et quantitatif de l'organisme, c'est le nécessaire et incessant compromis entre le maintien d'une cohésion identitaire et structurelle et l'inclusion d'un maximum de force, qui définit le mieux l'autorégulation physiologique de Wilhelm Roux adoptée par Friedrich Nietzsche.

La maladie, la reproduction et la mort : la croissance et ses transformations

identitaires

En effet, c'est lorsque l'individu ne ressent plus l'excitation comme une irritation stimulante, mais plutôt comme un préjudice, que l'ouverture a atteint sa limite et que l'organisation est mise en péril. Mais à l'instar de Roux, Nietzsche ne réduit pas de manière simpliste la santé à un équilibre toujours mesuré, dans lequel l'organisme ne ferait que suivre passivement son appétit et éviter toute forme d'indigestion possible. Selon Roux, considérant le fait que l'assimilation n'est qu'une réponse à l'exposition aux excitations, plus l'organisme sera effectivement exposé, plus il sera de même en mesure de s'alimenter et donc par la même occasion d'accroître son capital calorique. *Ce sont donc les excitations les plus violentes d'entre toutes provoquant blessures et lésions, ce sont les excitations qui portent considérablement préjudice à l'organisme, mais qui permettent aussi l'atteinte d'un maximum de force, qui deviennent les plus significatives et les plus fécondes, promettant gains quantitatifs et transformations qualitatives* (VP IV 513). Comme chez Claude Bernard, où la vie croît par une « alternance discontinue de l'organisation et de la désintégration »¹⁵⁹ et où la pathologie s'inscrit comme un élément tout à fait essentiel à la croissance organique, la

158 *Ibid.*, p. 39.

159 *Ibid.*, p. 78.

maladie permet à l'organisme quelque chose d'absolument extraordinaire : *l'autodépassement de sa propre finitude identitaire*, provoquant une réorganisation radicale de ses composantes dans le but d'atteindre un maximum de force :

[...] à chaque croissance essentielle du tout, le “sens” des organes individuels se déplace, - et parfois leur destruction partielle, la réduction de leur nombre [...] peut être un signe de force croissante et de perfection. Je dirais volontiers : la mise hors d'usage partielle, le dépérissement, la dégénérescence, la perte du sens et de la finalité, bref la mort ressortissent aux conditions du progrès réel, lequel prend toujours la forme d'une volonté en chemin vers une puissance supérieure et s'impose toujours aux dépens de nombreuses puissances inférieures. La grandeur d'un “progrès” se mesure même d'après le sacrifice qu'il a fallu lui consentir. (GM II 12)

En accord avec la physiologie allemande et en opposition avec le naturalisme de Darwin, Nietzsche conçoit la maladie et la mort comme des principes inhérents à la vie, et non pas comme son contraire. Opposant la *Grande santé* à la petite santé philistine, il est convaincu que la maladie peut provenir d'un excès de santé, c'est-à-dire d'une soif d'assimilation sans pareil provoquant une certaine « témérité » biologique : « la norme sera toujours [de la santé] l'état florissant du corps [...] mais, naturellement aussi, la quantité de tendances morbides qu'il est capable d'absorber en lui et de vaincre – d'assainir. Ce qui ferait périr des hommes plus chétifs agit comme un stimulant sur la *grande santé* » (VP IV 511).

Roux et Nietzsche s'inscrivent en accord avec leur prédécesseur Claude Bernard, selon lequel « toute manifestation d'un phénomène dans l'être vivant est nécessairement lié à une destruction organique », et qui finalement énoncera cet apparent paradoxe : « la vie, c'est la mort »¹⁶⁰. Devant sans cesse se réorganiser par la réparation, l'organisme fait toujours face à la destruction et est lui-même constitué par elle. Selon la physiologie toujours, la *pathologie* serait « l'exagération ou la déficience de certains processus qui se déroulent chez

¹⁶⁰ Bernard cité par Stiegler, *Ibid.*, p. 72.

l'animal en bonne santé »¹⁶¹. Puisque l'organisme est avant tout une organisation cohérente, où les parties sont au service du tout par la contrainte des rapports hiérarchiques de force, l'ouverture et la fermeture excessives aux excitations diverses désordonnent les parties affectées et déséquilibrent l'ensemble, ce qui provoque ces exagérations et déficiences de ces parties. La maladie comme fonctionnement anormal de l'organisme peut donc être causée par une assimilation surabondante ou une élimination (ou sélection) déficitaire. Elle est ensuite suivie de trois scénarios possibles : (1) *la guérison*, c'est-à-dire la réorganisation au sein d'un même individu par la réparation ou la transformation des parties altérées ou détruites dans le but de rétablir un nouvel équilibre; (2) *la reproduction*, où « *le centre du système se déplaçant constamment* », il atteint le stade où il « ne peut s'organiser, *il se casse en 2* »¹⁶²; (3) *la mort*, qui consiste en l'abandon total de l'organisation, laissant l'individualité à la merci du chaos étranger et de l'oubli¹⁶³. C'est donc en prenant ces transformations identitaires en considération que Nietzsche parle du (1) « malade qui doit la plus haute reconnaissance de son incurabilité et à l'éternelle métamorphose de sa souffrance » (GS I 25), (2) d'« une maladie au sens où la grossesse en est une » (GM II 19)¹⁶⁴ et proclame que (3) « toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte de surpassement de soi : ainsi le veut la loi de la vie, la loi du *nécessaire* "dépassement de soi" inscrite dans l'essence de la vie » (GM III 27). Ainsi, la maladie n'a pas de valeur en elle-même, mais dans la réaction qu'elle

161 *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*, p. 139.

162 Nietzsche cité par Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, p. 80.

163 Selon les observations de William Rolph sur les cellules, la mort s'apparente justement à la reproduction, dans la mesure où « les vivants meurent d'une sorte d'indigestion, d'un trop-plein qu'ils ne parviennent plus à unifier ». La mort cellulaire, selon Rolph, c'est « l'accumulation de nourriture dans la cellule » dépassant la « force d'attraction et de centralisation » du noyau. *Ibid.*, p. 75.

164 Dès 1882 (lors de sa lecture de Roux), Nietzsche pense l'expansion, l'assimilation et la reproduction individuelles à partir de la cellule : « le "Moi" subjugué et tué; il travaille comme une cellule organique [...] Il veut se régénérer – grossesse. Il veut enfanter son dieu et mettre aux pieds de ce dieu toute l'humanité ». VP IV 608.

provoque dans l'organisme. Contrairement à la mort qui s'inscrit physiologiquement comme le passage de la forme au chaos, la maladie comme stimulant du vivant, comme effet de la *Grande santé*, n'est qu'une mort partielle permettant une renaissance dans une certaine continuité identitaire, une reconfiguration supérieure permettant finalement une plus grande et plus sélective ouverture aux excitations, donc une assimilation du réel plus importante. Bref : une complexification, *une évolution*.

Toutefois, Nietzsche considère que la maladie peut naître de deux sources opposées, soit d'un excès de santé, dont nous venons de préciser la spécificité, soit d'une *décadence*, ce qui en modifie totalement l'effet et la nature (VP III 508). Tandis que la maladie *vitale* est précédée d'un surplus de force qui provoque une ouverture excessive au divers, la maladie *décadente* est quant à elle la conséquence d'une fermeture radicale, d'un repli morbide sur soi trahissant le refus de souffrir et de mourir, une négation de la vie. Ainsi, Nietzsche donne dans le *Gai savoir* une définition du verbe *vivre* : « [...] vivre – cela veut dire : repousser continuellement loin de soi quelque chose qui veut mourir; vivre – cela veut dire : être cruel et impitoyable envers tout ce qui chez nous faiblit et vieillit, et pas uniquement chez nous [...] » (GS I 26). Nous devons alors éviter toute confusion : si la vie comme principe inclut toujours un rapport nécessaire et réciproque avec la mort, le *vivant* par contre s'oppose toujours à ce qui se désagrège et dépérit, au *faible*. Visant toujours l'accroissement de sa force, l'organisme lutte contre les parties décadentes de son être qui ne tendent que vers l'hyper-conservation radicalement hermétique, la permanence absolue de leur forme, et qui doivent laisser leur place à de nouvelles formes de vie et accepter stoïquement la mort. Il n'est donc pas étonnant qu'en distinguant essentiellement deux modalités de la maladie, Nietzsche distingue par la même occasion deux modalités qui se cachent sous le phénomène

de la mort, soit la *mort stoïque* causée par la quête démesurée de puissance¹⁶⁵, soit la mort par *dé-vitalisation*, par dépérissement graduel causé par la privation des nutriments et d'un échange avec l'extérieur, s'inscrivant donc comme le fatal achèvement de la maladie décadente. La mort stoïque¹⁶⁶, c'est donc l'abandon de son individualité dans sa quête dynamique, c'est de sacrifier périlleusement la conservation subjective dans un élan vital sous une faim insatiable *avant* que toute forme de décadence puisse potentiellement se développer. Paradoxalement, la mort stoïque représente ainsi, pour plusieurs physiologistes comme Claude Bernard, le paroxysme de plusieurs caractéristiques de la vie, c'est-à-dire de la faim, de l'assimilation et de la souffrance. Chez Nietzsche et chez Rolph, elle est le point culminant de sa caractéristique dominante et essentielle : l'expansion.

Qu'elle soit biologique ou culturelle, Nietzsche ne condamne pas la décadence. Au contraire, il la considère comme un « processus naturel », tout comme la vie se doit « d'éliminer les formes dégradées et les déchets » (VP I 356). Il la définit comme *une corruption*¹⁶⁷ provoquée par un *épuisement*, par un déficit de force inclinant de plus en plus

165 « [...] ce qui est nécessaire à l'exaltation du type humain, c'est le *danger*, la dureté, la violence, le danger à l'intérieur du cœur et le danger dans la rue, l'inégalité des droits, l'humiliation, *le stoïcisme* [...] » (VP IV 11), ou encore : « J'aime ceux qui ne savent vivre qu'à condition de périr, car en périssant ils se dépassent » (Z, Prologue, 4).

166 Karl Jaspers s'est particulièrement penché sur la conception nietzschéenne de la mort. Si « la peur devant la mort est toujours signe de faiblesse » pour Nietzsche, « c'est seulement dans le suicide que la supériorité sur la mort a sa réalité propre ». Cette passion stoïcienne pour la grandeur dans la mort concorde parfaitement avec la pensée nietzschéenne des années 1880, dont la noblesse de la vie consiste à immoler en holocauste les formes de vie en déclin en l'honneur de la puissance du Devenir. Préserver la vie jusqu'aux dernières gouttes de son dépérissement s'avère plus qu'une fin de la vie, mais une véritable négation de la vie, car pour qu'elle soit libre, « la mort doit être elle-même chargée en un acte de vie, c'est-à-dire en ce qui est "plus que vie", qui promène ses regards sur elle et la domine ». Toutefois, Jaspers fait fausse route en opposant la mort stoïque à une mort « naturelle », car comme il l'admet lui-même, la mort stoïque s'accomplit dans la plupart des cas « au combat ». Karl Jaspers, *Nietzsche: Introduction à sa philosophie*, trad. Henri Niel, Paris, Gallimard, 1978, pp. 326, 327.

167 « Je comprends la corruption, on le devine déjà, au sens de *décadence* [...] J'appelle corrompu un animal, une espèce, un individu quand il perd ses instincts, quand il choisit, quand il *préfère* ce qui lui est préjudiciable [...] La vie même est pour moi instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces, de *puissance* : là où fait défaut la volonté de puissance, il y a déclin ». AC 6.

l'organisme dans un cercle vicieux de conservation, ne lui permettant plus de renouveler son capital dynamique par peur des pertes que l'ouverture pourrait engendrer. Plusieurs causes d'une accélération de la décadence sont identifiées par Nietzsche, dont une mauvaise alimentation et l'hérédité. Étant un développement nécessaire du vivant, « il faut *se garder de combattre* la décadence [...] ce qu'il faut combattre de toutes nos forces, c'est l'introduction du virus contagieux dans les parties saines de l'organisme [...] Dans quel rapport sont avec ce problème biologique les valeurs jusqu'à présent tenues pour *les plus hautes?* » (VP III 61). *Le virus*, et nous anticipons ici sur la physiologie de la volonté de puissance, *c'est une volonté de mort qui refuse de mourir, et qui infecte les volontés de vie*. Le faible par dégénérescence (et non seulement par simple infériorité quantitative de force) ne survit que par *ressentiment* : dans sa chute, le faible infecté veut entraîner le fort avec lui. Bien que l'organisme biologique gère de façon optimale la faiblesse par ses rapports de force systématiques et sa structure hiérarchique exemplaire, il devient tôt ou tard vulnérable au virus qui entraîne la désagrégation massive et propage la mort, incarnant pour Nietzsche le *ressentiment biologique*. En effet, Nietzsche parle surtout du « virus moral » (VP III 413, VP III 548), mais la force de l'analogie est frappante, surtout lorsqu'on considère que pour Nietzsche, la morale prend assise dans le corps et que son origine est bel et bien physiologique. Quoi qu'il en soit, nous devons alors préciser que si la décadence n'est pas condamnable, participant au processus organique normal, la mort par dé-vitalisation n'est pas un problème « moral » (concernant la valeur de la vie) tant et aussi longtemps que l'organisme ou une partie de l'organisme s'éteint sans être infecté par une forme de « ressentiment » qui le transformerait en corps parasitaire, s'accrochant à la vie pour mieux entraîner l'autre dans la mort.

Finalement, si la mort stoïque ne s'avère que le destin d'organismes incarnant l'exacerbation du principe vital d'expansion, la vie ne tend généralement pas à une croissance infinie, par souci de conservation; car bien que l'expansion s'avère, chez Nietzsche comme chez Rolph, son unique principe véritable (PDBM I 13), celle-ci implique par le fait même la conservation, car il faut bien que celui qui étend son domaine ait encore une identité à transmettre, une forme à étendre, une combinaison qualitative à imposer, sans quoi l'expansion serait réduite à néant. Ainsi, il serait plus juste d'affirmer qu'essentiellement, *la vie est une constante assimilation en excès sur elle-même*¹⁶⁸, par laquelle le vivant est prêt à ingérer là où l'irritation lui porte préjudice sans l'épuiser, là où elle déséquilibre sans détruire, là où elle blesse sans tuer. Ainsi, chaque organisme possède une *mesure*, c'est-à-dire une dose maximum de force qu'il peut supporter « sans *dégénérer* » (VP IV 491). Toujours coincé entre le compromis identitaire et le compromis nutritif, le sujet incarné finit toujours par trancher pour le premier.

De la physiologie à la biologie évolutive : le pont héréditaire

Si la maladie engendre, d'une façon ou d'une autre, l'abandon de l'individualité, la reproduction plus spécifiquement permet d'éviter la perte morphologique totale et assure une continuité identitaire partielle. Selon Barbara Stiegler et Gregory Moore, Rolph insistera donc sur *la vie* comme phénomène continu dépassant les organismes individuels et se servant d'eux uniquement comme moyen; la vie pour Rolph est incarnée par les organismes, mais les transcende essentiellement par son évolution continue, un peu de la même façon que l'Espèce transcendait les individus chez Spencer. Ainsi, la vie s'inscrit comme une insatiabilité

¹⁶⁸ Nietzsche et la biologie, p. 80.

transcendante poussant les corps à toujours croître et à se métamorphoser davantage. Surabondante par principe, la vie ne connaît pour ainsi dire jamais la mort; seuls les corps immanents en tant que simples instruments de celle-là la connaissent : « La division cellulaire n'est [...] qu'«une véritable croissance de la cellule par-delà son individualité». C'est nous qui supposons une discontinuité entre les “individus”, qui les séparons artificiellement les uns des autres par la “naissance” et par la “mort”. Mais *dans la nature, il n'y a pas d'individus, il n'y a qu'une continuité supra-individuelle* »¹⁶⁹. Rolph marque donc tout un revirement par rapport à Darwin; tandis que ce dernier conclut qu'il n'y a en réalité, dans la nature, que des individus que nous classons sous des « espèces », ce zoologiste allemand défend plutôt l'idée que c'est justement l'« individu » qui n'a qu'une valeur nominale, et qu'au-delà de ces frontières conceptuelles se cache le phénomène bien réel de la vie.

Vitaliste dans le fond sans l'être dans la forme¹⁷⁰, Rolph règle le problème de la mort individuelle par le principe de la vie transcendante, autrement dit par la dénégation de la mort; globalement, malgré la perte continue d'organismes, la vie maintient une croissance perpétuelle. En fait, ce critique de Darwin ne réussit à expliquer la mort organique que par un dualisme, où sans être nommée « pulsion formatrice » (*Bildungstrieb*), la vie dirige les corps sans complètement y être incarnée, dont eux seuls sont finalement déterminés par des lois

169 *Ibid.* p. 76.

170 Peut-on donc ranger pertinemment Rolph sous la bannière vitaliste? Selon Gregory Moore, Rolph ne se revendiquerait pas plus du courant vitaliste que les savants allemands qui lui sont contemporains : « he repudiates the concept of a *Bildungstrieb* in nature, the evolutionary mechanism which Rolph proposes – the automatic, involuntary “assimilative activity” - is essentially *a restatement of older theories in mechanistic terms* ». *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 52. Ce dernier commentaire de Moore semble donc donner raison à Nietzsche sur la nature métaphorique du langage scientifique. Si certains darwinistes allemands ne font qu'illustrer de vieilles théories produites par la *Naturphilosophie* en termes mécanistes sans en changer fondamentalement les conclusions tirées et la conception du vivant qui s'impose, le mécanisme ne serait-il pas plus qu'une nouvelle exigence lexicale et morale implicite au milieu scientifique ambiant? Contrairement à ses savants compatriotes, Nietzsche aurait-il entre autres rejeté la conception mécaniste de l'univers en décelant ce travestissement conceptuel?

mécanistes. Or comme Nietzsche refusa l'Espèce transcendante des darwinistes anglo-saxons, il ne suivra pas non plus les accents vitalistes de Rolph, poursuivant son dépassement du dualisme kantien en proposant une subjectivité incarnée et immanente; pour Nietzsche, « la vie » n'est donc qu'un concept abstrait des organismes eux-mêmes, car il n'y a pas de vie sans les vivants.

Néanmoins, « nous sommes plus qu'un individu », nous dit Nietzsche, « nous sommes aussi la chaîne entière, avec les tâches qu'impliquent toutes les destinées futures de cette chaîne » (VP III 443). Or les questions de la naissance, de la reproduction et de la mort individuelles se situent dans une zone charnière entre la physiologie et la biologie évolutive, par laquelle l'organisme se voit constitué par ce qui le précédait et ce qui le succédera. Sous l'influence de cette discipline émergente qu'est la biologie évolutive, la physiologie se trouve donc forcée de redéfinir le corps en fonction de ce qui le dépasse : sa généalogie. C'est ainsi que cette ample introduction de Nietzsche à la physiologie (qui se situe principalement entre 1881 et 1886) devra trouver son articulation sous une logique généalogique cohérente et synthétique. En effet, ce qui relie un individu à sa « chaîne » est sans aucun doute l'hérédité. Comme nous l'avons précédemment mentionné, l'adoption nietzschéenne de l'hérédité des caractères acquis (comme tout bon darwiniste de l'époque) est claire, non seulement dans sa période que nous qualifions de « jeunesse », mais également lors de sa lecture assidue des darwinistes allemands¹⁷¹. Avant ses lectures de Haeckel et de Nägeli du moins, l'idée que se faisait notre philologue de l'hérédité se résume à deux caractéristiques; (1) la *culture* s'inscrit

171 *Par-delà bien et mal* contient un aphorisme qui défend explicitement l'hérédité des caractères acquis et la détermination fondamentale de l'hérédité biologique sur les caractéristiques individuelles: « on ne peut effacer de l'âme d'un homme ce que ses ancêtres ont fait le plus volontiers et le plus constamment [...] Il est absolument impossible qu'un homme n'ait *pas dans le corps* les qualités et les préférences de ses parents et de ses aïeux : quoique les apparences puissent donner le sentiment contraire. C'est là le problème de la race » (PDBM IX 264).

peu à peu dans *le sang* (dont le fonctionnement reste ignoré) sur des générations successives, et c'est par l'inscription sanguine d'une série d'habitudes et de mœurs répétés que se forme et se renforce un type (dont la *race* et *l'espèce* sont les expressions naturalistes équivalentes) et ses instincts¹⁷²; (2) l'héritage biologique est aussi le résultat de *mélanges sanguins*¹⁷³ dont les acquisitions marginales et exceptionnelles de caractères se trouvent dissoutes par les mélanges dominants et cultivés sur une plus longue période. Or la défense de la loi haeckelienne de la récapitulation que nous retrouvons dans plusieurs aphorismes à partir de *Humain, trop humain* exige déjà une conception implicitement plus complexe de l'hérédité; car si le développement individuel consiste en la joute accélérée du développement de l'ensemble de l'arbre généalogique dans le flux du Devenir, Nietzsche ne peut plus se contenter de concevoir ces « mélanges sanguins » comme de vagues solutions d'instincts et de catégories typologiques, mais *comme un véritable support identitaire sur lequel est enregistré, d'une façon ou d'une autre, une série de types anciens.*

En effet, les trois darwinistes allemands principaux lus par Nietzsche proposent d'apporter leur propre explication de la variation. Chez Roux, c'est la lutte interne qui est responsable des variations individuelles. Chez Rolph, la variation dépend principalement de

172 Ainsi, la relation entre la vie et le milieu est assurée, et c'est donc indirectement à *l'intussuspection*, à *l'incorporation*, et ainsi à *l'incarnation d'un topos* (incluant le climat, la situation géographique, la relation avec les autres types, etc.) par l'acquisition typologique des caractères que l'on assiste. Comme le mentionnait Nietzsche dans sa *Seconde considération inactuelle*, le bonheur de l'animal (et celui des anciens peuples) dépend de cette parfaite adéquation entre la nature et la culture, de cette totale inscription sanguine des habitudes qui assure la correspondance entre l'intérieur et l'extérieur. *Seconde considération inactuelle*, p. 39. Plus un type évolue de façon constante dans un *topos* régional et héréditaire déterminé, plus il est enraciné et accumule de la force, possédant une cohérence morphologique et une solide permanence qualitative. Deleuze ne saurait pas mieux dire, lorsqu'il affirme: « la typologie commence par une topologie. Il s'agit de savoir à quelle *région* appartiennent telles erreurs et telles vérités [...] » (*Nietzsche et la philosophie*, p. 120).

173 Comme c'est le cas chez Darwin, la reproduction entre deux espèces distinctes produit des types *hybrides*; si chez Darwin les hybrides se démarquent par leur relative infertilité, Nietzsche leur attribue plus généralement le fait d'être *faibles* (faiblesse de cohésion, d'instinct, de volonté, etc.) en raison de ce manque d'enracinement à un *topos* héréditaire déterminé. Bref, une certaine régularité sanguine et donc généalogique (une certaine sélection) est une condition à la formation d'instincts forts.

la nutrition : plus il y a de nutriments consommés, plus les variations sont accentuées. Pour sa part, Nägeli propose, en dialogue avec Haeckel¹⁷⁴, une théorie de l'hérédité qui se trouve entièrement gérée par l'idioplasme, agissant exactement comme un « support matériel de l'hérédité où sont déposées les formes propres du vivant »¹⁷⁵ régissant souverainement le trophoplasme¹⁷⁶. Ce dernier résiste à l'assimilation, prépare un renversement, emmagasine sa résistance jusqu'à ce qu'il parvienne à supplanter l'ancien idioplasme pour en former un nouveau; *la variation est cette actualisation de la résistance de l'altérité par la formation d'un contre-idioplasme*¹⁷⁷. Mais comment ce « coup d'État » idioplasmique peut-il s'effectuer sans réduire à néant la cohérence morphologique de l'organisme et son support héréditaire? Le trophoplasme étant informe, il est nécessairement formé premièrement par le premier idioplasme, ce qui fait en sorte que la variation (le nouvel idioplasme) n'est pas produite *ex nihilo*, mais plutôt par l'assimilation du trophoplasme par l'ancien idioplasme. Bref, la forme originale se confronte à l'altérité de la matière, et en la modelant forme celle qui lui

174 Malgré que nous ignorons si Nietzsche connaissait bel et bien la théorie haeckelienne de l'hérédité par le mouvement intra-cellulaire des plastidules (voir note 95 sur l'hérédité des caractères acquis), sa bibliothèque personnelle et plusieurs aphorismes nous confirment sa connaissance de la théorie de l'hérédité de Nägeli par l'idioplasme : « it was only at a later stage, in July 1886, that Nietzsche acquired a specialist book on the theory of descent and worked through it systematically ». *Nietzsche's interpretation of his sources on Darwinism: Idioplasma, Micells and military troops*, p. 261. Sans explicitement nommer l'« idioplasme », Nietzsche traite « de la cellule germinale qui porte en elle un abrégé de tout le passé ». VP II 101.

175 *Nietzsche et la biologie*, p. 68.

176 Au sein de la cellule, l'idioplasme baigne en quelque sorte dans le trophoplasme, qui comme le protoplasme originel, est une matière vivante composée de micelles, c'est-à-dire d'agrégats de molécules organiques (protéines) qui se cristallisent, mais qui reste désordonnée. Contrairement à son milieu vivant, l'idioplasme « est donc une structure regroupant un certain nombre d'exemplaires des différentes micelles constitutives du protoplasme, exemplaires organisés entre eux, orientés dans le même sens et adhérant les uns aux autres ». Cette configuration de micelles hiérarchisées traversant toutes les cellules prend la forme d'« une sorte de cordon ramifié » dont chaque exemplaire possède en « sa section transversale toutes les sortes de micelles constitutives de l'organisme », « ce qui lui permet d'être l'organe de contrôle de l'être vivant, et le support de son hérédité ». Bien que l'idioplasme se trouve identique à lui-même peu importe la fonction de la cellule dans laquelle il se trouve, *seulement certaines micelles sont activées* selon telle ou telle cellule, la combinaison des micelles activées dépendant de la fonction de la cellule correspondante. Ainsi, chaque exemplaire idioplasmique commande de façon spécifique le trophoplasme de la cellule. *Histoire de la notion de gène*, pp. 52, 53.

177 *Nietzsche's interpretation of his sources on Darwinism: Idioplasma, Micells and military troops*, p. 269.

succédera, résultant finalement à une transformation identitaire.

Bien que l'explication de l'hérédité de Nägeli soit la plus complexe et la plus riche que Nietzsche ait connue, la contribution des quatre savants semble pouvoir former, sans contradiction fondamentale, une synthèse semblant constituer les principes fondamentaux de la biologie nietzschéenne. Mené par une faim insatiable (le principe de Rolph de la vie comme *croissance*) vers l'assimilation (le principe de Roux de la vie comme *assimilation* et celui de Nägeli de la vie comme *intussuspection*) du trophoplasme, l'idioplasme, servant entre autres de support au bagage héréditaire (le principe de Haeckel de la vie comme *mémoire*), impose sa forme au trophoplasme qui résiste (le principe de Roux de la vie comme *lutte intérieure*) en créant subversivement une forme secondaire qui, lorsque la force sera suffisamment grande, remplacera l'idioplasme en tant qu'identité dominante. Cette dynamique idioplasmique servira donc de modèle d'extrapolation pour appréhender l'ensemble des phénomènes généalogiques.

L'identité unique du sujet incarné est, sous une perspective historique et non seulement physico-chimique, *une forme mémorisée*. Grâce à Nägeli, Nietzsche possède à partir de *Par-delà bien et mal* (1886) un bagage scientifique suffisant pour approfondir ses « métaphores » sur la structure généalogique, et ainsi appuyer sur de meilleures bases son adoption de la loi de la récapitulation. Selon *Pour une généalogie de la morale* (1887), « toute l'histoire [...] d'un organe, d'un usage peut ainsi constituer *une chaîne incessante de signes* » (GM II 12) dont les « origines sont en acte ou en puissance » (GM II 9), tout comme l'idioplasme représente cette chaîne de micelles actives et inactives au centre de chaque cellule. De plus, la théorie de la formation d'une identité subversive parallèle dans le trophoplasme, préparant patiemment l'alternative idioplasmique, vient précisément confirmer

l'intuition de l'existence d'*éruptions héréditaires* que Nietzsche avait formulée dès le *Gai savoir* :

D'innombrables choses que l'humanité s'est appropriées à ses stades antérieures, mais sous une forme si faible et si embryonnaire que nul ne pouvait percevoir qu'elle se les était appropriées, viennent soudain au jour [...] durant l'intervalle, elles se sont fortifiées et ont mûri [...] Souvent, le fils est déjà le révélateur de son père [...] Nous avons tous en nous des jardins et des plantations cachés; et, pour utiliser une autre image, nous sommes tous des volcans en formation qui connaîtront leur heure d'éruption. (GS I 9)

Tout comme c'est le cas de l'*atavisme*¹⁷⁸, Nägeli démontre à Nietzsche que certaines « images » peuvent également être utilisées afin de déceler l'origine et le fonctionnement moléculaires de l'éruption héréditaire, sinon du moins que ce phénomène, après avoir été observé au niveau macroscopique, est également présent au niveau microscopique.

En effet, *Pour une généalogie de la morale* distingue au sein de tout organisme (qu'il soit microcosmique ou macrocosmique) la *forme* du *sens*. « Fluente est la forme, et plus encore le "sens" » (GM II 12), souligne Nietzsche, sans omettre les guillemets qui nous mettent en garde contre la tentation d'en faire une interprétation vitaliste qui s'opposerait à son caractère contingent. Si l'organisme constitue une forme mémorisée, « le "sens" des organes individuels » qui « se déplace [...] à chaque croissance essentielle du tout » (GM II 12) serait-il cette identité plastique proprement individuelle, ce déploiement de la forme dans le Devenir? En effet, la loi de la recapitulation implique une mémoire organique double : la phylogenèse, qui s'avère « la mémoire de l'espèce transindividuelle » et « se confond avec

¹⁷⁸ Darwin parle de l'atavisme comme d'un retour à des caractères appartenant à un ancêtre commun : « on ne saurait, je crois, contester que ce soit là un cas de retour et non pas une variation nouvelle et analogue qui apparaît chez plusieurs races ». Avouant que l'analogie sanguine est maintenant une « expression vulgaire » devant la complexité de l'hérédité, il l'utilise néanmoins, faute de mieux, pour relever des données sur l'atavisme chez les pigeons : « Après douze générations, *la proportion du sang* [...] de l'un des ancêtres n'est que de 1 sur 2048; et pourtant, comme nous le voyons, on croit généralement que cette *proportion infiniment petite de sang étranger* suffit à déterminer une tendance au retour ». *L'Origine des espèces*, pp. 212, 213. Sur la compréhension de Nietzsche de l'atavisme et le rôle de la régularité sanguine, GS I 10.

l'hérédité », et l'ontogenèse, c'est-à-dire la mémoire individuelle et « somatique en général incluant la mémoire nerveuse »¹⁷⁹. Or chez Haeckel et Nägeli, la mémoire ontogénique ne s'inscrit dans la phylogenèse, c'est-à-dire dans l'hérédité en tant que telle que lors d'expériences considérablement transformatrices, ce qui explique la relative rigidité de l'hérédité. Par contre, Nietzsche considère que c'est plutôt une question de degré, à savoir que toute expérience assimilée est relativement, mais nécessairement mémorisée : « l'essentiel est ce qui a été souligné nombre de fois, mais même les traits les plus *faibles* persistent. L'oubli n'existe pas dans le règne organique; mais une certaine façon de *digérer* le vécu » (VP II 97). Cette hiérarchique inscription ontogénique dans l'hérédité, cette mémorisation de caractères acquis dans la chaîne généalogique est absolument fondamentale à l'évolution du vivant : « sans l'ontogenèse qui capitalise l'expérience du milieu, la phylogenèse de tout le vivant n'aurait été qu'une duplication sans fin du même organisme »¹⁸⁰. Maintenant, nous est-il permis d'associer la distinction que Nietzsche fait entre la forme et le sens d'un organisme, avec la distinction haeckelienne entre la mémoire phylogénique et la mémoire ontogénique? Plusieurs raisons nous y incitent. Tout d'abord, (1) Nietzsche formule cette distinction entre *forme* et *sens* dans un aphorisme où il développe sa généalogie en y présentant les principaux acteurs. (2) Reprenant l'exemple de l'oeil sur lequel il s'était appuyé dans *Aurore* afin de démontrer l'absence d'une finalité derrière l'évolution du vivant (qui semblait provenir tout droit de *L'Origine des espèces* de Darwin), Nietzsche se moque encore de l'antique croyance selon laquelle « l'oeil est fait pour voir, la main pour prendre », et les corrige en rappelant que :

le « développement » [...] d'un organe, n'est dès lors rien de moins que son progrès

179 *Nietzsche et la biologie*, p. 63.

180 *Ibid.*, p. 63.

vers un but [...] mais il est la succession de procès de domination qui s'y jouent, plus ou moins profonds, plus ou moins interdépendants, sans oublier les résistances qu'ils opposent toujours, *les tentatives de transformation* aux fins de défense et de réaction, ainsi que le résultat des réactions réussies (GM II 12)

Bien sûr, ces « procès de domination » nous rappellent le commandement idioplasmique de Nägeli sur le trophoplasme (3) qui résiste par des « tentatives de transformation » qui se trouvent à l'origine de ces *déplacements de sens* intraorganiques, qui seuls permettent le « progrès réel ». Finalement, (4) contrairement à d'autres aphorismes de cet ouvrage, celui-ci a pour fonction de bien appréhender la logique généalogique qui se dévoile par l'évolution des organismes et leur chaîne généalogique, spécialement en faisant référence aux organismes biologiques. D'ailleurs, Nietzsche n'hésitera pas à critiquer ces darwinistes qui méconnaissent « l'essence de la vie » (GM II 12), où il est clair que Nietzsche tente d'établir une critique radicale des fondements de la biologie. Ainsi, il me semble clair que la distinction haeckelienne se trouve ici implicite¹⁸¹, ou du moins en relation avec la distinction qu'effectue Nietzsche entre la forme et le sens¹⁸².

181 Malgré qu'elle soit implicite dans de nombreux aphorismes de différentes périodes et même explicite dans *La volonté de puissance* (« Ne sais-tu pas que dans chacune de tes actions, l'histoire entière du devenir se répète en abrégé? » (VP II 100)), Barbara Stiegler ne semble pas avoir capté l'adoption nietzschéenne de la loi de la récapitulation, principe qui me semble fondamental à sa généalogie. Selon elle, Nietzsche n'a pas fait sienne la double mémoire de Haeckel, car le philosophe ne peut suivre son compatriote lorsque celui-ci « veut faire de la mémoire l'emblème de la passivité du vivant » (*Ibid.*, p. 63.). Or même si Nietzsche critique effectivement et directement Haeckel dans *La volonté de puissance*, c'est plutôt Spencer qu'il critique ouvertement dans sa *Généalogie*, car comme nous le verrons au prochain chapitre, c'est l'évolution déterminée par la sélection naturelle qui implique l'adaptation passive des organismes à leur milieu, et non pas l'hérédité des caractères acquis des darwinistes allemands. Si la vie est bel et bien passive, « réactive » chez Haeckel comme chez l'ensemble des darwinistes allemands, c'est qu'elle répond à des lois naturelles mécaniques, mais cette passivité secondaire ne constituera pas un frein total à une description adéquate du vivant pour Nietzsche, mais seulement à son explication, à l'appréhension de son essence. Ce qu'il semble reprocher à Haeckel, malgré ses « bonnes idées » et ses « connaissances », c'est de n'être qu'un savant et non pas un philosophe, donc ne pouvant révolutionner nos jugements de valeur et la conception de l'univers qui s'y rattache. VP III 690.

182 Cette thèse n'entre pas en contradiction avec celle de Deleuze sur la généalogie, selon laquelle « un même objet, un même phénomène [la forme] change de sens suivant la force qui se l'approprie », dans la mesure où « l'histoire d'une chose, en général, est la succession des forces qui s'en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s'en emparer » (*Nietzsche et la philosophie*, p. 4). Comme la phylogénèse est déployée, *projetée* dans le Devenir sous une émergence ontogénique chaque fois unique, l'ontogénèse est précisément cette appropriation contingente, cette réinterprétation de la phylogénèse qui lui donne à

Sous un point de vue généalogique, « l'autorégulation qui, chez Roux, définit la vie *se confond*, pour Nietzsche, avec la mémoire »¹⁸³. La mémoire subjective s'impose donc comme condition de possibilité de l'expérience. Tout comme les fonctions supérieures de l'organisme chez Roux assimilaient le divers étranger grâce à l'excitation,

s'approprier ce qui est étranger se révèle un penchant vigoureux à rendre le nouveau semblable à l'ancien [...] son intention vise l'incorporation d'« expériences » nouvelles, l'insertion de choses nouvelles dans des agencements anciens, - la croissance, donc; plus précisément encore, le sentiment de croissance, le sentiment de force accrue (PDBM VII 230)

L'exigence de l'incessante croissance vitale consiste donc à constamment soumettre la permanence identitaire mémorisée à la nouveauté des formes incorporées qui résistent à la reconfiguration, qui s'opposent à l'ancestral dans sa tentative de commandement. La transformation forcée du sujet par l'altérité exige alors une relative plasticité de la tradition dans sa rigidité, une nécessaire aptitude au renouvellement de sa configuration. *L'autorégulation, dans la mesure où elle est effectuée par des corps généalogiques, implique nécessairement l'évolution, s'inscrivant comme la constante transformation du nouveau par l'ancien, et de l'ancien par le nouveau.* Comme toute qualité mémorisée tente de se conserver et de se transmettre à travers les générations, elle effectue, en tant qu'organisme complexe, une sélection méthodique des excitations dont la rigueur s'avère proportionnelle à son âge généalogique : « [...] une volonté conservatrice, décidée à *sélectionner* toujours une même espèce [...] prévenir toute variation, ne laisser subsister que *le goût* d'une même espèce. Un certain nombre *de qualités* sont longuement *conservées* et *développées*, d'autres *sacrifiées* » (VP IV 375). L'articulation de la conservation et de la transformation de la mémoire par la sélection ne pourrait se faire sans l'autorégulation assimilatrice de Roux appliquée dans une

chaque fois un sens nouveau et plastique.
183 *Nietzsche et la biologie.*, p. 66.

logique maintenant historique, et dans la mesure où la mémoire est également sujette à une lutte intérieure, l'*oubli* devient la faculté régulatrice première du vivant :

l'oubli n'est pas simplement une *vis inertiae* [...] mais plutôt une faculté de rétention active [...] ménager une *tabula rasa* de la conscience, de façon à *redonner* de la place au nouveau, surtout aux fonctions et fonctionnaires les plus nobles, au gouvernement [...] car notre organisme est organisé d'une manière oligarchique, voilà l'utilité de ce que j'ai appelé l'oubli actif, qui, pour ainsi dire, garde l'entrée, maintient l'ordre psychique, la paix, l'étiquette [...] (GM II 1)

En effet, Nietzsche parle ici de la conscience humaine et de la faculté de l'oubli chez l'homme. Toutefois, cette faculté n'est pas au service de l'esprit, qui n'est qu'un organe rudimentaire et secondaire au sein de l'organisme, mais bien au service du « gouvernement » de l'organisme, à la classe dirigeante qui « garde l'entrée », c'est-à-dire qui maintient le flux des excitations et ne retient que ce qui ne porte pas préjudice à l'ensemble. En ce sens, l'organisme humain fonctionne comme tout autre organisme vivant, avec ou sans conscience réflexive. *Or la perspective de la Grande raison organique, portant un jugement de valeur sur l'excitation reçue, est entre autres constituée par une tradition biologique, c'est-à-dire par des habitudes sensorielles figées et mémorisées en vérités*¹⁸⁴. Ainsi, « c'est seulement grâce à sa capacité d'oubli que l'homme peut parvenir à croire qu'il possède une “vérité” »¹⁸⁵, car l'oubli permet d'assimiler l'excitation nerveuse en la simplifiant, en la réduisant à des images connues, en lui imposant son jugement et en omettant les différences qualitatives jugées superflus ou préjudiciables. Comme le formule si bien Stiegler, « à la “table des catégories”

184 *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, p. 121. Or non seulement l'homme, comme le pensait Kant, porte des jugements « vrais » sur le monde, mais les animaux également, car la « transposition d'abord d'une excitation nerveuse en une image » consiste déjà en une « première métaphore », tandis que « l'image à nouveau transformée en un son articulé » en constitue une seconde, et que « tout ce qui distingue l'homme de l'animal dépend de cette capacité de faire se volatiliser les métaphores intuitives en un schème, donc de dissoudre une image dans un concept ». Ainsi, la perspective animale est elle-même métaphorique par le travail falsificateur de l'intuition, et impose donc ses catégories généalogiques et rhétoriques à l'excitation. *Ibid.*, p. 124.

185 *Ibid.*, p. 120.

logiques, prétendument éternelles, doit succéder une approche généalogique des représentations »¹⁸⁶.

S'appliquant à l'ensemble des manifestations de l'assimilation (sensorielle, digestive, conceptuelle, etc.), la faculté d'oubli tente tant bien que mal de supprimer le souvenir de l'altérité, mais ne parvient qu'à le refouler à l'intérieur même de la mémoire organique, traduisant la lutte intérieure que décrivait Roux en une lutte héréditaire pour la descendance. Ainsi, les caractères de la mémoire phylogénique condamnés à n'être présent qu'en puissance dans la chaîne généalogique font résistance à ceux qui s'imposent en acte, jusqu'à ce que « cet avenir refoulé » reprenne le dessus sous forme d'éruption héréditaire, d'atavisme, ou plus généralement, de simple *variation*. Chez Nietzsche, *l'hérédité devient le véritable lieu de la lutte organique sur une échelle généalogique*, d'où l'importance d'une certaine régulation de la mémoire par le *dressage*¹⁸⁷ afin d'offrir une certaine régularité et une certaine cohésion à la variation, consolidant la *force* d'un organisme¹⁸⁸.

186 *Nietzsche et la biologie*, p. 71.

187 Le renforcement du type par le dressage est ainsi exprimé par Nietzsche : « toutes les vertus et toutes les capacités du corps et de l'âme s'acquièrent péniblement et petit à petit, à force d'assiduité, de maîtrise de soi, de limitation des besoins, à force de répéter opiniâtrement, loyalement les mêmes exercices, les mêmes renoncements; mais il y a des hommes qui sont les *héritiers* et les maîtres de cette richesse *lentement acquise* de vertus et capacités diverses, parce que, grâce à des mariages heureux et rationnels, et aussi grâce à d'heureux hasards, les *forces acquises et accumulées par de nombreuses générations*, au lieu d'être gaspillées et *dissipées*, ont été liées en un *solide faisceau, en un ferme vouloir* » (VP IV 500). Ainsi, la culture biologique par la sélection sanguine répond aux mêmes principes que l'éducation par la sélection des moeurs et des vertus; dans les deux cas, c'est par une répétition contraignante de traits typiques qu'une force peut s'accumuler et prendre forme sous un type. De plus, cette *double culture* forme et un seul projet cohérent, car la mémoire ontogénique finit par s'inscrire dans la mémoire phylogénique par l'hérédité des caractères acquis, tandis que la cohésion de la mémoire phylogénique doit être préservée par la culture biologique, par une certaine forme d'*eugénisme*.

188 « *La notion d'homme "fort" et d'homme "faible" se réduit à ceci : dans le premier cas, il y a une grande réserve de force héréditaire : l'homme fort est une somme; dans le second cas, il n'y a pas encore beaucoup de force en réserve (hérédité insuffisante, dispersion de l'héritage)* » (VP IV 160). C'est ici que les rapports entre la quantité et la qualité se complexifient. De prime abord, l'hérédité semble être une transmission qualitative, c'est-à-dire celle d'une combinaison typique particulière essentiellement formelle. Dans quel sens l'hérédité peut-elle transmettre une « somme » dynamique? Aurait-on affaire à une quantité de qualités, à une série quantifiée de types? La force héréditaire est-elle quantitative en elle-même, c'est-à-dire qu'elle consiste en l'héritage d'un *quantum* de puissance, ou bien l'est-elle en tant que condition de possibilité à l'appropriation et à la régulation d'un tel *quantum*? Nous le verrons, la force pour Nietzsche ne

Finalement, la vie comme mémoire est fondamentalement *sujet* dans sa non-coïncidence avec elle-même, tant individuelle que collective. Comme le prétend Barbara Stiegler, « la mémoire organique s'invente et se détermine à chaque fois dans la lutte du sujet vivant avec lui-même »¹⁸⁹. Bien que l'interprète a le mérite d'avoir dévoilé le dépassement du sujet pensant et transcendantal de Kant par le sujet vivant et incarné de la biologie nietzschéenne et par la même occasion, le dépassement du dualisme cartésien qui le soutenait, la problématique concernant l'appréhension de ce sujet vivant demeure. En effet, Stiegler emploie deux acceptions distinctes du sujet vivant : (1) dans une perpétuelle création de soi, le sujet est *multiple comme organisme dans sa totalité*, et étant le lieu d'une lutte microcosmique, il est dynamique en soi; (2) en tant qu'*identité dominante* (comme dans l'exemple de l'idioplasme) constituant l'*unité* qualitative de l'organisme, le sujet est *aristocratie* et mène sa lutte tant contre les parties inférieures et subversives de l'organisme (par exemple le trophoplasme) que contre l'altérité extérieure (celle du divers de l'excitation). Le sujet nietzschéen est donc à la fois multiple et simple. Or si nous nous limitons au deuxième sens, bien cerner ce « sujet-aristocrate » pose tout de même problème. Dans le cas de la double mémoire de chaque organisme, serait-ce la mémoire héréditaire, la mémoire nerveuse, ou plutôt une obscure articulation des deux qui constituerait le sujet? Heureusement, un aphorisme de *La volonté de puissance* datant de 1885 peut nous éclairer sur cette question :

Notre « esprit », joint à nos sentiments et à nos émotions, est un instrument au service d'un maître à plusieurs têtes et à plusieurs parties; ce « maître », c'est l'ensemble de nos jugements de valeur. Mais nos jugements de valeur trahissent quelque chose des conditions nécessaires à notre existence (pour une toute petite part les conditions

se réduit pas à la masse qu'elle possède, mais réside essentiellement dans sa qualité. Ainsi, cette somme transmise est bel et bien qualitative, formelle.

189 *Ibid.*, p. 65.

nécessaires à l'existence de la personne, pour une plus grande part celles qui déterminent l'espèce humaine [L'humanité est-elle une espèce à présent?], mais pour la plus grande et la plus large part les conditions qui rendent possible la vie elle-même). (VP IV 388)

Même si ce maître est toujours individuel en tant que configuration unique de l'ensemble de ces *conditions d'existence* (l'appel aux conditions de possibilité démontre bien que l'on a affaire à un sujet constituant), il reste largement transpersonnel, phylogénique et surtout, comme semble le proposer Nietzsche, *biogénique*. Consistant donc en l'articulation d'une mémoire plurielle et de multiples conditions d'existence, évoluant constamment par les transformations des rapports de force intraorganiques, comment ce *multi-sujet* « à plusieurs têtes et à plusieurs parties » est-il en mesure de constituer une perspective cohérente sur le monde et de porter des jugements de valeurs¹⁹⁰? Comme l'exprime magnifiquement Nietzsche, « l'essentiel, chez les êtres organiques, c'est *une nouvelle interprétation du devenir*, la pluralité perspectiviste interne qui est elle-même un devenir » (VP III 605). Mais par un dépassement radical du dualisme cartésien, un sujet incarné ne risque-t-il pas de se dissiper complètement dans le corps? Une trop grande porosité des frontières entre *organisation* et *organisme* ne met-elle pas en péril leurs appréhensions respectives, mettant en doute par le fait même la légitimité d'une telle distinction conceptuelle?

L'autre problème de taille qui attend Nietzsche dans cette tentative de dépassement, d'ailleurs clairement relevé par Lange, est le problème classique de la *subjectivité* en général. Devant les nombreuses tentatives des matérialistes afin de réduire la conscience à une activité cérébrale, Lange démontre l'irréductibilité de la subjectivité à toute forme de mécanique; la relation causale entre l'organisme (le cerveau) et la représentation s'avère

190 Comme le mentionne Müller-Lauter, l'instabilité du sujet dans sa multiplicité implique une pluralité de perspectives qui l'animent, et ainsi il « perçoit de manière multiple ce qui s'oppose à lui ». *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 73.

toujours inaccessible, parce que la perception est un phénomène originel irréductible à une objectivation, qui elle en est toujours induite : « si l'on se figurait pouvoir comprendre, à l'aide de cette connaissance, du moins certains phénomènes ou facultés intellectuels [...] on se ferait une illusion; nous n'apprenons à connaître que certaines conditions de la vie intellectuelle, mais nous n'apprenons pas comment de ces conditions provient *la vie intellectuelle elle-même* »¹⁹¹. Or malgré que le problème de la subjectivité (central à la phénoménologie) semble demeuré insoluble, Nietzsche n'y répondra pas, comme ses compatriotes savants, par l'insatisfaisante suppression du sujet qui laisse place à un monde essentiellement mécanique, mais inversement, en concevant un monde entièrement constitué de « représentations », convergent sur ce point avec la monadologie de Leibniz. *Ce n'est globalement que par un dépassement de la biologie, c'est par un dépassement de cette science positive incapable d'expliquer réellement l'origine et le fonctionnement de cette subjectivité plurielle, et cela, par la théorie de la volonté de puissance, que Nietzsche tentera le dépassement d'un dualisme classique sans en supprimer simplement l'un de ses deux pôles.*

En résumé, sans révolutionner sa conception du *corps*, la lecture diverse et approfondie de la biologie allemande qu'entreprit Nietzsche vers le début des années 1880 confirma, précisa et complexifia ses thèses des années 1870, selon lesquelles l'organisme est un ensemble pulsionnel multiple et divisé, mené par des pulsions plurivoques, tantôt relatives à la conservation de l'espèce, tantôt étant proprement idiosyncrasiques et individualisantes. Depuis Claude Bernard et la lancée de la biologie cellulaire en Allemagne avec Virchow, *l'organisme* est avant tout présenté par la physiologie comme un microcosme, un milieu

¹⁹¹ *Histoire du matérialisme*, p. 152.

intérieur contenant une « société » cellulaire organisée et complexe. Où l'individu est destiné à exister par la lutte en relation avec des forces qui s'y soumettent ou le subjuguent, et à travers laquelle il doit créer et recréer sans cesse son identité en cherchant à l'imposer toujours davantage, il est lui-même en tant qu'organisme un monde en lutte contenant les mêmes modalités, se trouvant au beau milieu d'une poupée russe du vivant. La première leçon que Nietzsche tirera de Roux est que cette lutte est non seulement le moteur même de la force vitale, mais qu'elle est contraignante par elle-même, autoformatrice par la mise en forme spontanée d'une structure hiérarchisée de forces et autorégulatrice par la faculté originelle d'assimilation qui se trouve être l'activité spécifique et originelle du vivant en tant que telle. Se référant à l'assimilation des nutriments effectuée par le protoplasme (cette matière vivante originelle que nous retrouvons dans chacune des cellules composant l'organisme), Nietzsche conclut que tout type d'organisation intraorganique (pulsion, organe, tissu, cellule, etc.) possède cette faculté et l'exerce activement sur son environnement de deux façons; (1) par la perception, qui par la représentation métaphorique assimile déjà le divers en interprétant activement l'irritation, et en la jugeant comme étant préjudiciable ou non; (2) par intussuspection sélective, introduisant en soi le nutriment jugé bénéfique en fonction du goût et le reconfigurant par une homogénéisation partielle.

Se laissant entre autres convaincre par l'analogie militaire de Karl von Nägeli qui compara l'idioplasme complexe à une armée ordonnée et composée de divisions hiérarchisées, Nietzsche ne conçoit pas la lutte intérieure comme étant celle de réactions physico-chimiques organisées, suivant passivement les « lois de la nature », mais par de véritables pulsions d'assujettissement et de soumission, et plus fondamentalement par des *forces* qui commandent et obéissent. C'est d'ailleurs par la critique de la conception

mécaniste et de son dépassement que le concept physique de force sera réinterprété et réapproprié par Nietzsche en tant que *volonté de puissance*.

Bien que Lange avait déjà entamé l'application de la critique kantienne aux corps biologiques en admettant partiellement la genèse darwinienne de leurs catégories, c'est Nietzsche qui, s'inspirant principalement de l'autorégulation de Roux et de la généalogie de Haeckel, semble parvenir à un véritable dépassement du dualisme cartésien par une élaboration détaillée de la constitution immanente du sujet et de son autodépassement. La forme idiosyncrasique du sujet étant tout d'abord le produit d'un déploiement contingent d'une mémoire généalogique, constituant par le fait même une mémoire individuelle, celle-ci conditionne l'appropriation de l'extérieur par une assimilation qui, tentant de réduire l'Autre au Même, ne parvient qu'à le rendre similaire. Par cet échec même de l'homogénéisation absolue, l'infiltration douloureuse de l'altérité résistante au sein de l'organisme s'organise déjà, s'alliant aux autres forces subversives. S'inspirant des observations de Nägeli sur le commandement du trophoplasme par l'idioplasme, Nietzsche conçoit les rapports de domination héréditaires impliquant la formation d'une mémoire alternative préparant un assaut, un renversement identitaire. Sous l'assimilation insatiable du vivant toujours poussé à étendre son domaine par la croissance, l'organisme s'approprie le divers nutritif jusqu'à ce que la structuration hiérarchique du capital en lutte ne devienne insoutenable. « Dans l'impuissance des cellules dirigeantes à organiser ce qu'elles se sont appropriées », « la scission qui se produit »; la reproduction s'inscrit comme une perte identitaire, mais toujours dans le but d'acquérir « encore plus de force » (VP II 45). Chez les organismes plus complexes, c'est aussi la pathologie en tant que désagrégation et dysfonctionnement partiels de l'organisme qui provoque la réorganisation et la destruction des sous-configurations en

déclin, permettant ainsi à l'altérité résistante d'être redéfinie au sein de la hiérarchie. En cas de guérison, la maladie s'affiche comme une excroissance relativement mineure provoquant des déplacements du centre de gravité sans pour autant imposer nécessairement une révolution structurelle, mais la mort peut également s'imposer et délaissier l'héritage généalogique à la merci du Devenir. Passant de désagréations en réorganisations, le sujet se complexifie et « se perfectionne », étant en mesure de constamment raffiner son goût, de se sensibiliser davantage à la différence afin d'*imposer plus efficacement sa forme comme une nécessité*. La liberté, en un sens physiologique, consiste à faire de sa qualité une nécessité qui se propage et prospère.

Enfin, c'est par l'hérédité que la physiologie peut dépasser les limites de son objet, c'est-à-dire le corps comme organisme individuel, et rejoindre la biologie évolutive afin que les deux sciences puissent parvenir, de concert, à une explication cohérente de la vie. Or c'est par l'adoption de la théorie haeckelienne d'une mémoire double, l'une rigide et constituant le support de l'hérédité, l'autre plastique et individuelle, mais les deux cultivant inévitablement une dépendance réciproque, que Nietzsche donnera à l'individu sa place qui lui revient au sein de sa généalogie. Non seulement l'organisme agit en tant qu'ensemble pulsionnel double en coordonnant, quoique violemment, les pulsions typiques et les pulsions idiosyncrasiques, mais l'essence même de ces manifestations instinctuelles se trouve tout d'abord dans l'articulation de la mémoire phylogénique avec la mémoire ontogénique. Le sujet nietzschéen en tant qu'unité plurielle n'assure pas passivement, comme l'animal darwinien, le relais généalogique de sa chaîne identitaire en tant qu'obscure solution sanguine, mais fondamentalement par l'inscription strictement sélective de l'expérience dans un support mnésique transindividuel. Où Nägeli perçoit des combinaisons de micelles actives et

passives dirigeant l'idioplasme, celui-ci agissant à la fois comme support héréditaire et structure régulatrice, donc comme véritable expression biologique du sujet, Nietzsche y interprète déjà une véritable logique généalogique des forces, par laquelle des formes typologiques fossilisées trouvent leur sens, en acte et en puissance, toujours réinterprété et leur usage toujours réactualisé par les forces en action qui se les approprient. Passant des mélanges sanguins à des supports idioplasmiques de micelles, Nietzsche n'a qu'à faire un ultime travail conceptuel pour atteindre le niveau d'abstraction de l'évolution de la volonté de puissance, et c'est précisément sa critique de la conception mécaniste et de la science en général qui lui permettra de le faire.

II

L'évolution de la volonté de puissance et la sélection nietzschéenne

La philosophie n'est pas un *dogme*,
mais le régulateur provisoire de la
recherche savante.

Nietzsche, VP II 6

En effet, mon entreprise, consistant à soustraire la physiologie de Nietzsche de sa métaphysique de la volonté de puissance, reste inévitablement et consciemment artificielle. Étant le premier interprète, à ma connaissance, à diviser le darwinisme de « jeunesse » de Nietzsche, sa physiologie et sa théorie de la volonté de puissance en schèmes théoriques plus ou moins distincts et autonomes, mon but par cette délimitation, qui est selon moi loin d'être arbitraire, est de mettre en relief les éléments génétiques de la physiologie et de l'évolution nietzschéennes de la volonté de puissance, et de mettre en évidence leur descendance profondément darwiniste. Étant conscient que le développement de la physiologie de Nietzsche se fait au sein même de l'élaboration progressive de la théorie de la volonté de puissance, il m'a néanmoins semblé révélateur de mettre l'accent, au premier chapitre, sur les ressemblances frappantes entre la physiologie nietzschéenne et la physiologie des darwinistes allemands en général; dans ce chapitre, je me consacrerai plutôt à la démonstration de leurs différences fondamentales. La faiblesse majeure de mon explication jusqu'ici était parfois de rappeler que, pour Nietzsche, contrairement aux biologistes, l'organisme est essentiellement un « capital dynamique », une lutte menée par des « forces », sans préciser ce que Nietzsche entend par *force*. C'est ici que s'impose donc la critique nietzschéenne de la conception mécaniste et la métaphysique de la volonté de puissance comme conception alternative.

Le dépassement de la conception mécaniste par le criticisme

La critique nietzschéenne de la conception mécaniste de l'univers et des êtres vivants ne manque pas de complexité et de richesse, possédant une dimension ontologique, physiologique, psychologique et morale. C'est d'ailleurs cette plurivocité qui lui procure son originalité proprement nietzschéenne. Or bien que cette critique soit unique et inhérente à sa pensée, Nietzsche accomplira cette tâche en repérant un allié important afin d'y développer les points fondamentaux : le néo-kantien et critique du matérialisme, Friedrich Lange. Mais avant de développer l'explication détaillée de cette critique, voyons tout d'abord ce que Nietzsche trouve néanmoins d'élogieux dans la conception mécaniste de l'univers.

En 1884, après réflexion sur sa « lignée philosophique », Nietzsche se dit « en relation avec le mouvement *anti-téléologique* » et « *mécaniste* », mouvement « qui ramène tous les problèmes de la morale et de l'esthétique à des problèmes de physiologie, ceux-ci à des problèmes chimiques, ceux-ci à des problèmes mécaniques ». Cependant, c'est la croyance « à la matière » propre à ce mouvement qui sépare notre philosophe des savants (VP II 6). Ainsi, la mécanique joue un rôle *émancipateur*, dans la mesure où elle nous permet le double dépassement (1) de toute conception téléologique et ordonnatrice du monde et (2) du dualisme entre le corps et l'esprit, spécialement dans le domaine moral. Le second permettra premièrement de fournir aux problèmes moraux une explication et une genèse physiologiques et ainsi de poser le corps comme fil conducteur de la morale; deuxièmement, de ramener ces réalités humaines sous un monisme qui assure leur caractère essentiellement *cosmique*. Comparée à un vitalisme téléologique, elle devient ainsi une conception *puissante*, et les sciences de la nature, par leurs inventions d'unités, de relations causales et de lois, nous enseignent « à *dominer* les forces naturelles; elle ne cherche pas (comme la métaphysique) à

remplacer par une conception “plus vraie” la conception empiriste et sensualiste » (VP II 347).

Toutefois, si une théorie s'avère « vraie » en fonction de l'utilité et de la conservation de l'organisme (biologique ou social) qui la conçoit et la juge comme étant « vraie », et que la conception mécaniste s'avère effectivement utile au genre humain dans sa quête pour la puissance, Nietzsche en appelle néanmoins à une profondeur que les savants ne possèdent pas, relevant la grossièreté et la « stupidité » de l'interprétation mécaniste :

une interprétation qui n'admet que de compter, calculer, peser, voir et toucher et rien d'autre, c'est une balourdise et une naïveté [...] Ne serait-il pas assez vraisemblable au contraire que ce que l'on parvient à attraper en premier lieu soit précisément ce que l'existence a de plus superficiel et de plus extérieur – ce qu'elle a de plus apparent, sa peau et sa matérialisation? [...] Une interprétation « scientifique » du monde, telle que vous la comprenez, pourrait par conséquent demeurer l'une des plus stupides, c'est-à-dire l'une des plus pauvres en signification, de toutes les interprétations du monde possibles [...] (GS V 373)

Finalement, il semble bien que Nietzsche la perçoit comme faible, étant « pauvre en signification »; bien que l'« humanité » parvienne à dominer la nature en la quantifiant, cette nature n'est plus que le reflet pauvrement homogène¹⁹² de l'homme médiocre et de la superficialité de ses savants. En réalité, ce qui est dominé n'est que la surface appréhendée d'une nature beaucoup plus vaste qui elle, reste incomprise.

Afin de parvenir à une réfutation globale de la conception mécaniste et de démontrer que la théorie du Devenir comme volonté de puissance s'impose comme étant la théorie permettant d'appréhender l'essence de l'être, Nietzsche élaborera premièrement une critique globale du matérialisme en s'inspirant de Lange pour dévoiler le caractère

192 « En fait, tout ce qui peut être compté et saisi nous est de peu de valeur; ce que l'on n'atteint pas en le “concevant” passe chez nous pour “plus élevé”. La logique et la mécanique ne sont applicables qu'aux faits *les plus superficiels*; ce sont des procédés de schématisation et d'abréviation, une façon de s'emparer de la multiplicité grâce à un artifice de langage – non pas de “comprendre”, mais de dénommer afin d'arriver à *s'entendre* ». VP II 342.

anthropomorphique des catégories à l'origine du mouvement mécaniste, de l'atomisme et de la méthode scientifique en général. Sans remettre en doute la légitimité méthodique et l'utilité scientifique de ces théories, la tâche de Lange sera justement de dévoiler ces limites épistémologiques et les préjugés psychologiques derrière elles, qui fondamentalement ont été signalés par Kant un siècle plus tôt. Le néo-kantien s'y prendra en décelant un double dualisme dans les fondements mêmes de la conception mécaniste et matérialiste : dans un premier temps, entre le monde subjectif des sensations et le monde objectif mécanique et matériel, et dans un second, entre l'atome et la force.

Un univers mécanique et matériel serait *a priori nécessaire*, dans la mesure où il répondrait à un déterminisme causal : « Si un seul atome du cerveau pouvait, par l'effet de la "pensée", s'écarter seulement de l'espace d'un millionième de millimètre, de la voie qu'il doit suivre en vertu des lois de la mécanique, la "formule de l'univers" ne serait plus du tout applicable et deviendrait vide de sens »¹⁹³. *Même si la conscience se manifeste assurément pour Lange dès la sensation*, les sciences de la nature persistent dans leur exclusion du monde subjectif de leur ontologie matérialiste, lui donnant tout au plus le statut d'*apparence* en reprenant le préjugé antique qui opposait l'apparence à l'être. Selon le néo-kantien, ici se trouve la faille la plus béante du matérialisme, car nous savons bien en tant que conscience que, dans certains cas du moins, « derrière » le monde objectivé en une chaîne de combinaisons physico-chimiques, se trouve tout un monde subjectif de sensations et de représentations :

L'analogie ne doit-elle pas, très naturellement et à bon droit, conclure que derrière ces vibrations [celles de la lumière] il y a autre chose de caché? Derrière les vibrations du cerveau sont cachées nos propres sensations; nous pouvons donc marquer sur ce point la limite de la connaissance de la nature; mais en réfléchissant, nous devons

193 *Histoire du matérialisme*, p. 156.

trouver très peu vraisemblable qu'elle n'existe que là, et non pas plutôt dans le caractère de la connaissance elle-même.¹⁹⁴

Le flagrant paradoxe des matérialistes consiste justement à réduire le monde perçu à un épiphénomène, tandis que les mouvements scientifiques eux-mêmes proviennent nécessairement de cette expérience originelle et ne parviendront jamais à la dépasser, malgré le travail constant de généralisation et d'abstraction auquel ils s'appliquent si méthodiquement. Car comme le rappelle pertinemment Lange, *percevoir* en dernière analyse l'univers comme une combinaison d'« atomes » menés par diverses « forces » dans un espace vide reste une construction phénoménale menée par les catégories de notre entendement profondément humain, et donc le matérialisme se bute à un « obstacle *transcendant* », consistant « en ce que nous ne pouvons finalement rien nous représenter qui soit entièrement dépourvu de *qualités sensibles*, tend à convertir les qualités en rapports mathématiques ». Ainsi, « *le matérialisme aussi fait de la poésie*, quand il se représente les éléments du monde des phénomènes », car « l'idée scientifique naît comme l'idée poétique, comme l'idée métaphysique, de l'action réciproque de tous les éléments de l'esprit individuel »¹⁹⁵, bien qu'elle soit soumise à des jugements rigoureux selon la méthode scientifique et ses lois mécanistes. Bref, l'erreur fondamentale du matérialisme qui s'improvise comme ontologie, consiste à ignorer le caractère subjectif de ses propres représentations et de renier la réalité fondamentale du phénomène, berceau et essence mêmes de la science moderne.

Dérivée de la physique de Newton, l'atomistique du XIX^e siècle se démarque du matérialisme de Démocrite, dans la mesure où les différentes jonctions et séparations d'atomes ne sont plus dues à des types d'atome différents possédant leurs formes respectives,

194 *Ibid.*, p. 164.

195 *Ibid.*, p. 150.

mais bien à diverses *forces* d'attraction et de répulsion qui se trouvent entièrement responsables de la cohésion d'atomes identiques. Par la théorie de la gravitation, la physique newtonienne conserve donc un élément « transcendant » dans l'univers matériel : *la force*. Selon Du Bois-Reymond, physiologiste allemand considéré comme l'un des fondateurs de la physiologie expérimentale, le dualisme est ainsi projeté et représenté dans la théorie atomiste même :

La force (en tant qu'elle est regardée comme cause du mouvement) n'est qu'un produit plus dissimulé de l'irrésistible penchant à la personnification, qui nous est inné [...] Avec les idées de force et de matière, nous voyons revenir le même dualisme, qui se produit dans les idées de Dieu et du monde, de l'âme et du corps. Que gagne-t-on à dire que deux molécules se rapprochent l'une de l'autre, en vertu de leur force d'attraction réciproque? Pas même l'ombre d'une intuition de l'essence du phénomène. Mais, chose étrange, il y a pour notre désir inné de rechercher les causes une espèce de satisfaction dans l'image d'une main qui se dessine involontairement devant notre oeil intérieur, d'une main qui pousse doucement devant elle la matière inerte [...]¹⁹⁶

La tendance dominante chez les atomistes est de reléguer la force à une propriété d'un atome qui reste premier en tant que support matériel. Or même si l'existence de l'atome fut presque prouvée empiriquement, sa supposée indivisibilité reste spéculative :

Les mêmes motifs qui, dans l'origine, ont conduit à résoudre les corps en atomes, doivent aussi faire que les atomes, quand ils sont élastiques, se composent à leur tour de parties distinctes, ou de sous-atomes. Et ces sous-atomes ? Ou bien ils se résolvent en simples centres de force, ou bien si, chez eux, le choc élastique doit jouer un rôle quelconque, il faut qu'eux aussi se composent de sous-atomes, et nous aurons de nouveau ce processus se perdant dans une série infinie [...] Ainsi se trouve déjà dans l'atomistique elle-même, alors qu'elle semble fonder le matérialisme, le principe qui dissout toute matière et retire même au matérialisme le fondement sur lequel il repose.¹⁹⁷

Ainsi, la possible divisibilité de l'atome rend le concept même de « matière » problématique; s'il est envisageable de réduire les atomes en centres de force plus ou moins cohérents, cette unité matérielle semble plus répondre à un besoin humain de substantier le réel qu'à une

¹⁹⁶ Du Bois-Reymond cité par Lange, *Ibid.*, pp. 215, 216.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 213, 214.

véritable connaissance. Au cours des recherches savantes, constate Lange, « le résidu incompris ou incompréhensible de notre analyse est toujours la matière », car ce qui est réellement « compris de l'essence d'un corps, nous le nommons propriétés de la matière, et ces propriétés, nous les ramenons à des *forces* »¹⁹⁸, faisant de l'atome une coquille vide, une abstraction qui ne semble refléter qu'une nécessité transcendante de la structure catégoriale de notre entendement. Or la solution après critique serait-elle de défendre plutôt un dynamisme, selon lequel l'univers ne consisterait qu'en des rapports de forces, et ainsi de résoudre cet ennuyeux dualisme matérialiste? Analysant cette option théorique, Lange démontre que *si le support matériel tombe, alors la conception mécaniste tombe inévitablement, faute de pouvoir appréhender des relations causales sans substances causant des effets*. Bien qu'un monisme dynamique semble être le mouvement qui résiste le mieux au criticisme, un univers dynamique ne constituerait pas un enchaînement causal déterminé et nécessaire, et donc serait, admet Lange, difficilement connaissable. Si le criticisme de Lange semble démystifier plusieurs anthropomorphismes à l'origine de la représentation savante du monde, il semble également retirer au monde toute représentation logique nécessaire à la possibilité même d'une connaissance positive.

Pour Nietzsche, le jugement humain étant en soi anthropomorphe¹⁹⁹, « nous n'avons accès à l'univers qu'à travers nous-mêmes » (VP II 14) et par conséquent, cet « univers humanisé » (VP II 4) sera à l'image de nos sens et de notre langage²⁰⁰. Ainsi, « la matière est

198 *Ibid.*, pp. 231.

199 « L'anthropomorphisme » consiste à « faire servir une partie de soi-même, considérée comme intelligible et comme *vraie*, à l'explication de tout le reste ». VP II 4.

200 Tandis que Lange utilise parfois encore les termes propres à l'idéalisme transcendantal de Kant (catégorie, entendement, logique, etc.), parfois des termes plus psychologiques (personnification, anthropomorphisme, etc.) pour formuler son criticisme, Nietzsche voit déjà le langage participer à la structure même de la psychologie et de la perspective humaines; ainsi, il bâtit davantage son criticisme sur le dévoilement de préjugés grammaticaux, sémiotiques et étymologiques. VP I 99.

une forme *subjective* », car « nous ne pouvons rien imaginer que *matériellement* » (VP II 9). La substantialisation et la simplification du monde par la matière répondent donc à des besoins primitifs de conservation profondément enracinés dans la perspective humaine, s'étant affinés par le raffinement même des sens :

l'atome tel qu'ils [les physiciens] le supposent est une déduction due à la logique qui règle ce perspectivisme de la conscience [...] L'image de l'univers telle qu'ils l'esquissent n'est pas essentiellement différente de l'image subjective de l'univers; elle est construite à l'aide de sens plus élaborés, mais uniquement à l'aide de nos propres sens... (VP II 375).

Plus précisément, Nietzsche perçoit deux préjugés à la base de la conception mécaniste : le concept de *mouvement* proviendrait d'un *préjugé des sens* (qui possèdent leur propre « langage »), tandis que le concept d'*atome* cacherait un *préjugé psychologique*, une déduction de l'« expérience » de notre unité psychique, de notre « Moi » (VP II 373). Tout comme Lange prétendait que la représentation d'un univers constitué d'atomes et de forces n'était possible que par la personnification du réel en sujets et leurs attributs, Nietzsche avance que « l'hypothèse atomique n'est qu'une conséquence du concept de sujet et de substance », et donc que « l'atome est le dernier rejeton de l'idée de l'âme » (VP II 364).

Ce dernier préjugé se trouvant démystifié, l'absence réelle d'unité de la « chose » engendre nécessairement, comme chez Lange, l'impossibilité d'appréhender des relations causales. Selon Nietzsche, la croyance en la causalité remonte également au préjugé antique, selon lequel le sujet se trouve être la propre cause de son activité (VP II 365). Malgré que la mécanique permit de dépasser toute forme de téléologie métaphysique, l'idée de causalité attribuée au sujet (dans ce cas-ci, à l'atome) une intention, un « vouloir ». Cette suppression du sujet empêche donc le réel de répondre à toute forme de loi ou de règle. Nietzsche est ici catégorique : « les “choses” ne se comportent pas régulièrement, selon une *règle*; il n'y a pas

de chose [...] il n'y a pas là d'obéissance; qu'*une chose soit ce qu'elle est* ou forte, ou faible, ce n'est pas la conséquence d'une obéissance ou d'une règle ou d'une contrainte... » (VP II 374) . Réglant absolument les relations entre les « choses », la loi naturelle impose une permanence transcendante qui ne respecte ni l'évolution relative au Devenir, ni celle de l'homme qui interprète ces lois à partir de sa condition historique²⁰¹. De plus, bien que le sujet soit clandestinement présent dans le monde par la personnification de l'« atome », il reste néanmoins un sujet passif, déterminé par la chaîne causale à laquelle il appartient entièrement et par les lois auxquelles il reste parfaitement assujetti. En accord avec Lange, Nietzsche juge la mécanique fautive, car la subjectivité *est* dans le monde et que son activité n'est pas mécanique : « *Le règne des lois dans la nature est une fautive interprétation humanitaire. On n'y constate que l'effort pour régler de fautive absolue des rapports de force, la brutalité totale, sans l'atténuation qu'apportent dans la vie organique l'anticipation de l'avenir, la prudence, la ruse, l'intelligence – l'esprit, en un mot* » (VP II 39). Où Lange voyait une possible « subjectivité » cachée derrière les vibrations de la lumière tout comme notre subjectivité se trouve invisible « derrière » les vibrations cérébrales, Nietzsche poursuit en rappelant que lorsque le militaire prend la parole, *le commandement* se « cache » derrière le son, derrière les vibrations que la physique considère comme le phénomène réel, tandis que l'essentiel du phénomène se trouve être le commandement en tant que tel (VP II 351). *Dans un effort pour mécaniser le monde, les sciences de la nature ont tout fait pour y supprimer l'esprit, mais y ont laissé, malgré elles, des sujets a priori réactifs, qui sont à leur tour dirigés par des lois mécaniques qui les transcendent.*

201 Selon Müller-Lauter, Nietzsche conteste la revendication de validité des lois de la nature selon deux axes : « Il s'en prend tout d'abord à la conviction selon laquelle la validité des lois de la nature serait *intemporelle*; il rejette ensuite l'idée selon laquelle ces lois saisiraient *de manière fondamentale* ce qui se produit ». *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 78.

Comme nous pouvons en témoigner, le criticisme de Nietzsche envers la mécanique se développe de façon étonnamment similaire à celui de Lange. Leur différence fondamentale se situe par rapport au rôle de la critique, c'est-à-dire selon ses conséquences sur la valeur de l'activité scientifique et de la validité de ses interprétations. Selon moi, il y a une sorte d'ambiguïté chez Lange qui relève peut-être d'une certaine prudence à l'égard de ses jugements envers la science; d'un côté, Lange soutient que l'unique « cause qui nous empêche d'admettre une force pure, ne doit être cherchée que dans la nécessité psychique, qui nous fait apparaître les objets de nos observations sous la catégorie de la substance »²⁰², et ainsi semble défendre un dynamisme après avoir soumis la conception mécaniste à un examen critique rigoureux; mais de l'autre, Lange reconnaît que sans cette nécessité psychique, le monde deviendrait difficilement connaissable, car ainsi « on renonce au principe de la clarté sensible », on embrasse « une conception transcendante »²⁰³ qui ne permettrait aucune appréhension positive du phénomène. Il propose donc un usage instrumental des notions matérialistes en tant qu'« agents hypothétiques de relations » sans toutefois les « traiter comme des choses réelles », car la prétention à l'existence de la matière est entravée par un problème de nature épistémologique²⁰⁴. Radicalisant la position de Lange, *Nietzsche voit plutôt dans le criticisme l'expression d'une probité intellectuelle permettant l'émergence d'une interprétation supérieure, la seule correspondant à l'essence du monde dans l'ensemble de ses manifestations : l'ontologie de la volonté de puissance.*

Que reste-t-il du monde matériel après le dévoilement des préjugés anthropomorphiques des physiciens et des chimistes? « Des quantités de force en relation de

202 *Histoire du matérialisme*, p.231.

203 *Ibid.*, p. 226.

204 *Ibid.*, p. 235.

tension avec toutes les autres quantités de force » (VP II 373), répond Nietzsche. S'attaquant même aux forces de la physique newtonienne, le philosophe critique « “l'attraction” et la “répulsion” au sens purement mécanique »; selon lui, « nous ne pouvons nous imaginer une attraction sans *intention* » (VP II 370). Le dépassement de la mécanique, c'est aussi le passage d'une téléologie mathématique extérieure déterminant les « choses » par des lois naturelles, à *une téléologie appartenant aux forces elles-mêmes et à leurs relations*; si elles s'avèrent néanmoins déterminées, ce n'est que par les autres forces avec lesquelles elles se trouvent en rapport. Or toute force est essentiellement interprétée comme *volonté de puissance*, c'est-à-dire qu'elle tend intentionnellement à un accroissement de son capital dynamique :

La mécanique ne nous montre que les conséquences, et seulement en images (le « mouvement » est une locution imagée) [...] La volonté d'accumuler de la force est un caractère spécifique du phénomène de la vie, de la nutrition, de la reproduction, de l'hérédité, de la société, de l'État, des moeurs, de l'autorité. Ne serions-nous pas autorisés à admettre que cette volonté est une cause motrice, même en chimie? - et dans l'ordre cosmique? (VP II 41)

Voici un point tout à fait fondamental à notre analyse : la mécanique, dont la science dépend depuis son ascension moderne, n'est pas invalidée par Nietzsche pour ses descriptions des phénomènes étudiés, qui elles restent pertinentes, mais pour ses explications *erronées* (1) et *inférieures* (2) de l'essence et de l'origine de ces phénomènes : « la “science” [...] est un essai de créer pour tous les phénomènes un langage chiffré commun, qui permette de *calculer*, donc de *dominer* plus aisément la nature. Mais ce langage [...] *n'explique rien* – c'est une sorte de *description* des faits, aussi *brève* que possible » (VP II 349)²⁰⁵.

205 Afin de mieux comprendre la critique nietzschéenne selon laquelle la science parvient à décrire adéquatement le phénomène, mais non à l'expliquer, prenons l'exemple de l'hérédité. Au XIX^e siècle, la taxonomie naturaliste est effectivement en mesure de classer les espèces selon un arbre généalogique complexe qui suppose l'hérédité comme condition de possibilité d'un tel développement. Toutefois, les descriptions morphologiques, si détaillées soient-elles, n'appréhendent qu'un des effets de l'hérédité, sans mettre véritablement en lumière sa nature profonde et son fonctionnement : « que “l'hérédité”, fait très mal

Les explications mécaniques sont effectivement erronées, car la critique nous a démontré qu'elle n'est qu'une naïve projection des préjugés des savants sur le monde, et donc qu'elles nous apprennent, comme tout mythe, plus sur la nature des « savants » que sur la nature du monde en tant que telle. De plus, les sciences positives se spécialisent trop pour que leurs explications correspondent à l'ensemble des phénomènes observés, tant physiques que biologiques ou humains (culturels et politiques), et donc ne peuvent prétendre à l'appréhension d'une unité essentielle (ou « cosmique ») de tout phénomène. Finalement, ces explications se distinguent justement par leur absence, par leur retrait devant le *faitalisme* scientifique (l'accumulation descriptive de faits devant la pauvreté de l'interprétation) et ne sont donc que des explications apparentes. Après critique, seule la théorie de la volonté de puissance est « vraie », car elle seule prend conscience de ses propres anthropomorphismes tout en correspondant à l'ensemble des phénomènes accessibles à l'homme, ce en quoi elle est véritablement philosophique.

Les explications de la conception mécaniste sont aussi considérées *inférieures*, non pas parce qu'elles sont anthropomorphes, mais bien parce que ses préjugés constituants sont eux-mêmes le produit historique de la décadence et du *nihilisme*; car ceux qui font de la mécanique une ontologie scientiste sont avant tout des savants dont les instincts dépendent d'une race, d'une classe, d'un climat, d'une « santé » historique et culturelle, bref, d'un *topos* particulier : « [...] la balourde compréhension mécaniste du monde à la manière anglaise [...] est caractéristique d'une telle race non philosophique [...] [qui] s'agrippe fermement au christianisme : elle [la race] a besoin de sa discipline pour se moraliser et s'humaniser »

éclairci, ne peut servir d'explication, mais peut seulement servir à formuler, à fixer un problème [...] la description morphologique, à supposer même qu'elle fût complète, n'*explique* rien, elle sert tout au plus à *décrire* un gigantesque état de fait ». VP II 70.

(PDBM VIII 252)²⁰⁶. Derrière la réduction mécaniste du monde sensible et de ses multiples *qualités* en unités quantifiables, Nietzsche y voit un nivellement égalitariste dont l'idéal démocratique des Lumières, étant en partie une transformation laïque de la morale chrétienne, est responsable²⁰⁷. De plus, la croyance en des « lois » naturelles persiste en tant que pauvre résidu d'une cosmologie théologique; la mécanisation du monde ne peut avoir lieu que par la transformation du Dieu chrétien en grand Horloger. Là où Lange dévoilait la projection de catégories relativement universelles de l'entendement dans les théories scientifiques, et rappelait par là la finitude de ces théories et l'importance qu'elles développent une dimension critique, *Nietzsche allie son criticisme à sa typologie*, attribuant des catégories d'origines morales, raciales, etc. à des types d'homme particuliers. Puisque toute théorie est anthropomorphe, le philosophe se doit d'appliquer *une symptomatologie critique* afin de déceler en profondeur les forces et les instincts à l'origine de ces « logiques transcendantales ». Ainsi, *le criticisme nietzschéen doit tout d'abord dévoiler les catégories qui modèlent une interprétation, et ensuite juger de la valeur de celles-ci*.

Ainsi, la conception mécaniste comme « sémiotique des conséquences » (VP II 41) n'est seulement qu'à rejeter en tant que conception du monde, mais ses utiles et dominantes observations sur la nature doivent être assimilées par l'interprétation supérieure. Le développement d'un nouveau dynamisme passera par une réappropriation du concept de *force* : « ce victorieux concept de “force”, grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le

206 Cet argument est du même type de celui formulé par Nietzsche lors de sa *Première considération inactuelle* sur le théologien darwiniste David Strauss. Dans cette oeuvre de jeunesse, Nietzsche accuse Strauss de ne pas pousser les conclusions naturalistes du darwinisme dans le domaine moral et de ne pas faire de l'égoïsme un principe éthique. Selon Nietzsche, l'appartenance de M. Strauss à la bourgeoisie est directement responsable de son inconséquence et de sa lâcheté théorique; un véritable aristocrate aurait défendu des thèses beaucoup plus courageuses et conséquentes.

207 *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 14.

monde, a encore besoin d'un *complément* : il faut lui attribuer une *dimension intérieure* que j'appellerai "volonté de puissance" »²⁰⁸. Si l'atome devient effectivement un centre de forces comme l'avait proposé Lange, ces forces seront fondamentalement réinterprétées de trois façons.

Premièrement, leurs relations causales seront réinterprétées comme des coordinations de rapports de puissance. Comme aucun centre de forces n'est susceptible à la permanence et qu'il n'est grossièrement saisissable qu'en relation avec d'autres centres de force, aucun d'entre eux ne peut agir en tant que cause d'un effet sur un autre, car « le deuxième état est foncièrement différent du premier (n'en est pas l'effet) » (VP II 368); tout au plus, il y a une succession de configurations de forces. Or, les relations causales dissimulaient les deux modes fondamentaux de la force : *l'action et la réaction*, eux-mêmes dépendant du rapport quantitatif des forces, c'est-à-dire de leur *infériorité* ou de leur *supériorité* par rapport à d'autres forces, de leur *force* ou de leur *faiblesse* (PDBM I 21). C'est la force ayant un *quantum* de puissance supérieur qui tentera une appropriation active et une conquête de la force inférieure, tandis que celle-ci ré-agira dans la résistance à l'assimilation.

Deuxièmement, là où la science a supprimé la multiplicité du réel en le quantifiant (VP II 342), Nietzsche veut redonner au *quanta* dynamique son *quale* : « vouloir réduire toutes les qualités à des quantités est folie [...] dans un monde purement quantitatif tout

208 Nietzsche cité par Müller-Lauter, *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 76. Tout comme Müller-Lauter, je considère l'interprétation de Deleuze selon laquelle la volonté de puissance serait un « complément » au concept mécaniste de force dans le sens d'une addition, comme étant erronée; la volonté de puissance est plus précisément une réinterprétation de la force même, où la volonté de puissance et la force restent une seule et même « chose », c'est-à-dire l'unique essence du Devenir. En affirmant que « la force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut » (*Nietzsche et la philosophie*, p. 57.), Deleuze risque de s'empêtrer dans une interprétation dualiste de la volonté de puissance, où seul un monisme dynamique s'impose : « il [Deleuze] introduit par là une "différence" là où Nietzsche ne différencie pas, où il ne peut pas différencier s'il ne veut pas renoncer à la cohérence de sa pensée » (*Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 76.).

serait mort, figé, immobile » (VP II 343). Toutefois, le rapport quantitatif reste fondamental à toute objectivation du réel et à tout jugement, et donc à toute *conception* et à toute *évaluation*. Fondamentalement, le rapport quantitatif détermine la configuration, l'activité et la réactivité des forces en action, considérant qu'« une quantité de puissance est définie par l'action qu'elle produit et par celle à laquelle elle résiste ». *En ce sens, la théorie de la volonté de puissance se porte donc garante de la conception mécaniste et en est définitivement son héritière* : « [...] il est une quantité de “volonté de puissance” ; j'exprime par là le caractère que l'on ne peut éliminer de l'ordre mécanique sans éliminer cet ordre lui-même » (VP II 374). Or, la comparaison quantitative se trouve déjà dans la perception même des qualités (grand, petit, etc.) et Nietzsche, à l'instar de Lange, admet que la qualité est un fait *perspectiviste* (donc subjectif), et qu'elle « n'est pas un “en-soi” » (VP II 340). Comme le précise Gilles Deleuze, « le problème de la mesure des forces est délicat, parce qu'il met en jeu l'art des interprétations qualitatives ». Si Nietzsche, d'un côté, « a toujours cru que les forces étaient quantitatives et devaient se définir quantitativement »²⁰⁹, de l'autre, il critique la conception mécaniste qui « ne veut admettre que des quantités », tandis que « la force réside dans la qualité » (VP II 45). Faisant de la qualité sa résidence, la force essentiellement *derrière* l'apparence demeure toutefois quantitative : « nous ne pouvons nous empêcher de ressentir de simples *différences de quantité* comme quelque chose d'absolument différent de la quantité, c'est-à-dire comme des *qualités* qui ne sont plus réductibles les unes aux autres » (VP II 108). Nous avons ici affaire à l'un des paradoxes les plus problématiques de la pensée

209 *Nietzsche et la philosophie*, p. 48. Il y a même un aphorisme dans lequel Nietzsche exprime le projet d'une mise en place définitive d'un ordre axiologique « d'après une échelle *numérale* et *quantitative* de la force », où toutes les valeurs seraient « partout *réductibles* à cette échelle » (VP II 352). Nietzsche ne propose-t-il pas ici ce qu'il dénonçait en la conception mécaniste, c'est-à-dire la réduction du monde qualitatif en quantités calculables ?

nietzschéenne. Si d'un côté, en tant que « vérité perspectiviste » (VP II 108), *la qualité d'une force reste toujours première et irréductible*²¹⁰, et que le rapport quantitatif d'un type dépend spécifiquement de la valeur que l'on attribue à sa qualité (il n'y a pas de *quanta* en soi), de l'autre, Nietzsche semble implicitement trahir son point de vue *extraterrestre* à l'origine de son perspectivisme, pour un point de vue humain à l'origine de sa métaphysique, en attribuant une essence quantitative et nouménale à la force.

La volonté de puissance reste la seule qualité *permanente*²¹¹ de la force, dont l'absolue plasticité lui permet de se manifester sous une immense variété de formes. À l'instar de la conception mécaniste, Nietzsche propose un univers comme *quantum* fixe, dont la totalité de la masse reste immuable. Seules les configurations particulières de forces sont donc en constant « devenir ». Considérerait-il que la simple prise de conscience de « notre idiosyncrasie humaine la plus authentique », responsable du fait que « les qualités sont nos limites infranchissables » (VP II 108), soit suffisante à l'affranchissement de ces limites inhérentes à notre finitude? Si le quantum d'une force dépend d'une interprétation qualitative, comment le rapport quantitatif d'une force peut-il précéder sa qualité? Lorsque le Nietzsche-philologue se fait herméneute, la qualité reste, comme chez Lange, le phénomène

210 Afin de démontrer l'irréductibilité du réel à des unités de mesure quantifiables et calculables, Nietzsche amène régulièrement l'exemple du phénomène dont le sens réside, selon lui, le plus clairement dans sa qualité : *la musique*. La réduction physique de la musique à une combinaison de sons elle-même réduite à une série contingente de vibrations, démontre l'évidence de l'échec de la mécanique dans sa tentative de compréhension des phénomènes et de la perte flagrante de sens lors de la traduction quantitative de la qualité. Cela n'empêche toutefois pas Nietzsche d'effectuer certaines évaluations de la musique en considérant certains styles artistiques supérieurs à d'autres (par exemple, le classicisme est considéré supérieur au romantisme); mais cette quantification se fait *à partir* de la qualité, et non pas *au détriment* de celle-ci. Cette formule sera répétée pour chaque quantification de phénomène. Voir notamment GS V 373.

211 Comme le clarifie Müller-Lauter, « le vouloir-de-puissance n'est ni un principe, ni un *ens metaphysicum* », mais bien « *l'unique qualité* » de la totalité du devenir cosmique « que l'on puisse découvrir quoi que l'on prenne en considération ». Prenant garde de ne pas substantialiser cette qualité comme le fait Heidegger, Müller-Lauter précise qu'« elle ne pourrait être *cette* qualité si, comme qualité unique, elle n'était pas déjà donnée dans de telles particularisations quantitatives » (*Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, pp. 53-55). Or cette qualité, contrairement à celle des organismes, n'est le fruit d'aucune unité structurelle, sinon de la manifestation de l'ensemble des forces en action.

originel²¹²; la quantité devient l'évaluation originellement subjective de la qualité. Mais lorsque Nietzsche se fait métaphysicien de la volonté de puissance, la quantité devient première et noumène, il tombe sous sa propre critique, bien qu'il semble être le seul à y être épargné. Cédant à la tentation de faire de la volonté de puissance une connaissance objective, oubliant à certaines occasions qu'elle ne représente qu'une interprétation, donnerait-il raison à Heidegger qui voit en lui le dernier métaphysicien?

Malgré que Nietzsche maintienne, à l'instar des matérialistes que critiquait Lange, la prétention à une appréhension quantitative essentielle du réel, séparant le *quale*-apparence du *quanta*-essence, il diverge tout de même fondamentalement avec ces savants mécanistes en attribuant à cette essence *la sensation*; cette « dimension intérieure » qui doit être attribuée à

212 Dans son essai *La métaphysique nietzschéenne de la vie*, Robert Legros montre que, malgré le renversement du platonisme effectué par les empiristes, selon lequel « l'expérience sensible peut être vraie pourvu qu'elle ne soit pas déformée par une interprétation ou défigurée par nos concepts », la structure métaphysique du platonisme reste la même : « la donnée sensible [...] est vraie dans la mesure où en elle-même elle est une et identique à soi ». Chez les empiristes, la qualité devient alors *substance*, simple et vraie, tandis que pour Nietzsche, seule l'apparence multiple et insaisissable est vraie : « le vrai ne réside pas dans l'identité, ni dans l'identité d'une idée, ni dans l'identité d'une apparence sensible, mais dans une infinie différenciation-diversification. Rien ne se montre vraiment si ce n'est en se diversifiant en perspectives multiples et irréductibles les unes aux autres, qu'il s'agisse d'une idée, d'un fait ou d'une sensation ». Contrairement à ce qu'affirment les empiristes, *aucune sensation n'est simple*, et même « la couleur la plus simple reste irréductiblement voilée car elle ne se donne que chargée de sens divers et de significations qui restent cependant cachées à la conscience ». Du moins chez les vivants, la qualité, malgré son irréductibilité en tant que qualité unique, se trouve toujours en non-coïncidence avec elle-même, car « chaque apparence comprend en elle d'autres apparences mais chacune est irréductible aux autres ». Robert Legros, « La métaphysique nietzschéenne de la vie » dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, 1991, pp. 168-177. Or *Vérité et mensonge dans un sens extramoral* s'inscrit déjà comme critique de l'empirisme, mais aux allures néo-kantiennes, dans la mesure où la qualité consiste en une nécessaire *simplification*, une nécessaire substantialisation falsificatrice d'un réel nouménal (« l'énigmatique X ») toujours inaccessible : la qualité se trouve à ce stade toujours en non-coïncidence avec la « chose ». Mais l'abandon tardif de la chose en soi nous pousse à rejeter l'idée que « derrière » les qualités se cache la « vraie » chose. Si Nietzsche intégrait radicalement son criticisme à sa pensée de la volonté de puissance, *ces qualités sensibles et multiples seraient essentiellement ces forces mêmes en lutte, et non seulement un masque devant des quantas dynamiques objectifs*. Considérant la qualité comme étant première, cela n'empêcherait pas Nietzsche de concevoir, à partir de son point de vue, le monde objectivement et quantitativement comme « agrégat de toutes les forces », constituant « le matériau nécessaire à toute ébauche particulière » : « ce n'est pas en additionnant les mondes perspectivistes que l'on obtient le monde : ceux-ci en effet ne concordent absolument pas [...] en revanche, le monde est bien la somme des êtres qui imaginent les mondes, la somme des forces qui sont données de fait ». *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 69.

la force mécanique, c'est ce *sentir* même qui appartient au monde subjectif, la forme première de la conscience : « la volonté de puissance n'est pas un être ni un devenir, c'est un *pathos* – c'est le fait le plus élémentaire d'où résulte ultérieurement un devenir, une action... » (VP II 373). Le matérialisme réfuté, il nous faut à présent insérer le « vouloir » dans la force, l'*intention*. Si la volonté de puissance comme *pathos du devenir* pousse chaque force à conquérir d'autres forces inférieures²¹³ et à résister à la domination de forces supérieures, une volonté de puissance particulière possède une visée, une unité téléologique particulière correspondant à sa configuration qualitative (son type) déterminée par ses rapports avec les autres forces²¹⁴. Un aphorisme du cinquième livre du *Gai savoir* (1887) illustre particulièrement bien la téléologie de la volonté de puissance par la métaphore de *l'allumette et le baril de poudre*. Celle-ci implique la distinction de deux espèces de « causes » distinctes :

la première espèce de cause est un quantum de force accumulée qui attend d'être utilisée de n'importe quelle manière, dans n'importe quel but; la seconde espèce est en revanche quelque chose de tout à fait insignifiant comparé à cette force, un petit hasard la plupart du temps, conformément auquel ce quantum se « déclenche » désormais d'une manière unique et déterminée : l'allumette par rapport au baril de poudre. Je mets au nombre de ces petits hasards et allumettes toutes les soi-disant « fins » [...] elles sont relativement gratuites, arbitraires, presque indifférentes par rapport au formidable quantum de force qui fait pression, comme on l'a dit, pour être consumé d'une manière quelconque [...] *il y a bien une direction, mais absolument pas de pilote*. (GS V 360)

Sous un vitalisme, la force vitale ou « pulsion formatrice » (*Bildungstrieb*) ordonne

213 Müller-Lauter s'exprime très clairement et simplement sur la signification de ce qu'entend Nietzsche par *volonté de puissance* : « tout vouloir est un vouloir-quelque chose. Le quelque chose qu'il pose ainsi comme essentiel à tout vouloir est : la puissance. La volonté de puissance cherche à dominer et à étendre constamment son domaine de puissance. L'expansion de puissance s'accomplit par des processus de conquête ». *Nietzsche : Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 31.

214 Afin de mettre en lumière les différents usages du concept de la volonté de puissance chez Nietzsche, Müller-Lauter distingue *la* volonté de puissance (ou tout simplement « volonté de puissance », sans article) comme qualité essentielle du devenir, d'une volonté de puissance particulière comme configuration réelle d'une combinaison de forces. *Ibid.*, pp. 46-67.

l'ensemble de l'organisme dans son activité dont *le but* est le perfectionnement. Sous la conception mécaniste, l'absence de finalité est compensée par l'ordre causal des lois; chaque phénomène devient *nécessaire*, faisant partie de la chaîne objective des causes et des effets, et est ainsi contingent seulement devant une transcendance téléologique. Mais la téléologie de la volonté de puissance introduit une fois pour toutes la contingence dans le réel²¹⁵. La décharge d'une accumulation d'un capital dynamique en vue d'une conquête n'est menée que par une relative²¹⁶ disposition qualitative, *une direction* ne répondant d'aucune loi ni d'aucun principe. En fait, l'allumette représente l'*excitation* déterminante, la condition nécessaire à l'action : « il se peut que l'excitation et l'homme soient médiocres; mais la force était accumulée et toute prête à exploser » (VP II 61). *C'est dans la mesure où la force est originellement excitable qu'elle est un pathos*. D'ailleurs, Müller-Lauter précise pertinemment que « Nietzsche rejette la réduction de l'excitation à des processus physiques ou chimiques. Il fait plutôt l'inverse : réduire ces processus mêmes à des excitations »²¹⁷. *Si l'allumette représente l'excitation, alors la décharge est donc l'assimilation originelle, avant même qu'elle se présente sous forme d'intussuspection*. Cette caractérisation de la contingence aux fondements mêmes du devenir permettra paradoxalement l'attribution de

215 C'est entre autres en raison de ce hasard propre au devenir que la généalogie ne peut jamais prétendre à l'appréhension de l'Origine (*Ursprung*) d'une « chose » ou d'un fait, car sans le caractère causal, la déduction à partir d'un fait n'est plus possible : « le réel présent est une chose *neuve*, et nullement *déductible* » (VP II 82).

216 Relative, car la téléologie de la volonté de puissance se complexifie cependant avec la volonté de puissance en tant que vie et particulièrement avec les êtres complexes qui, à l'aide du *goût*, sélectionnent les excitations diverses; ainsi, l'« allumette » devient de plus en plus spécifique, et il serait faux de dire que l'organisme est prêt à décharger sa force de n'« importe quelle manière », ce qui contredirait le concept de goût en tant qu'horizon limitant le flux des excitations. Nietzsche offre d'ailleurs une explication éclairante sur la manière dont se complexifie la finalité parallèlement à la complexification de l'organisme : « le fait de *devenir plus fort* entraîne une ordonnance qui ressemble à un plan de finalité [...] dès que la prédominance est acquise sur une force intérieure, et que celle-ci travaille en fonction de la plus grande, une hiérarchie de rang et d'organisation éveille l'apparence d'une hiérarchie de moyen et de fin » (VP II 81). Néanmoins, la métaphore du baril de poudre et de l'allumette fournit une idée générale et précieuse de la téléologie nietzschéenne, et l'oppose tant à une téléologie vitaliste qu'à une téléologie mécaniste.

217 *Ibid.*, p. 148.

l'intention à la force, car cette dernière n'est plus déterminée par la nécessité mécanique. Aussi secondaire et infime soit telle, la « fin » redonne le caractère actif à la force qui se démarque de la passivité mécanique sous la loi naturelle : « j'ai discerné la *force active*, qui crée parmi les contingences; le hasard lui-même n'est qu'*entrechoquement des impulsions créatrices*²¹⁸ » (VP II 25). Finalement, les rapports de forces s'avèrent nécessairement autodéterminés en tant que *quantas* en lutte. C'est pour cette raison que Müller-Lauter parle d'un « transfert de la nécessité », passant d'une nécessité mécanique (passive) à une nécessité dynamique (active). Or, c'est bel et bien l'attribution au « baril de poudre » d'un *pathos*, impliquant la faculté de représentation, qui rend possible cette activité.

Mais Nietzsche ne tomberait-il pas encore sous sa propre critique, dénonçant d'un côté les préjugés anthropomorphes des savants pour leur croyance en un sujet-substance qui serait la propre cause de son activité (par exemple l'atome), ayant de façon latente un « vouloir », et de l'autre projetant lui-même une dimension volontaire dans le réel? Or contrairement aux savants mécanistes, Nietzsche semble assumer entièrement l'anthropomorphisme à l'origine de la théorie de la volonté de puissance. Mais comment peut-il alors critiquer l'anthropomorphisme derrière la conception mécaniste et rester conséquent avec lui-même? Ne devrait-il pas prendre la position de Lange en refusant toute spéculation « métaphysique » sur l'essence du phénomène, et n'admettre que des « termes auxiliaires » qui ne servent d'outils épistémologiques? Comme mentionné au premier chapitre, l'anthropomorphisme reste inévitable et intrinsèque à tout jugement humain. Le problème des savants n'est pas l'emploi de l'anthropomorphisme comme tel, mais leur naïve

218 Il ne faut pas interpréter ici l'« impulsion créatrice » comme étant une simple pulsion artistique; Nietzsche définit physiologiquement la création comme une sélection dans un premier temps, et le parachèvement de cette sélection dans un second, et il ajoute : « c'est l'*essentiel* de tout acte volontaire » (VP II 31).

tentative de le dépasser en prétendant à l'objectivité. En réalité, *ils affaiblissent cet anthropomorphisme même*, ne parvenant qu'à projeter pauvrement et inconsciemment leurs préjugés sur un semblant d'explication du monde, pendant que la substance atomique incarne clandestinement un vouloir mécanisé et dépossédé de sa propre puissance. Tandis que Lange considère que la formation philosophique devrait être intégrée à toute formation scientifique afin que s'applique un criticisme régulier, Nietzsche fait une distinction typologique radicale entre le savant et le philosophe; une formation philosophique comme complément à la science ne serait qu'un simulacre de philosophie, car philosophes et savants n'ont tout simplement pas les mêmes instincts²¹⁹. Le philosophe nietzschéen reste le seul pouvant prétendre à une interprétation supérieure du cosmos, car contrairement au savant, *il porte son regard sur l'ensemble des phénomènes*, dépassant les disciplines particulières, et retournant, par le criticisme, son regard sur lui-même : « le philosophe ne cherche pas la vérité, il cherche à humaniser l'univers; c'est en prenant conscience de soi qu'il cherche à comprendre le monde. Il lutte pour réaliser cette *assimilation*; il est satisfait quand il a réussi à construire un fragment d'anthropomorphisme » (VP IV 603). Ce qui fait le propre du philosophe, c'est l'incarnation d'une multiplicité de types humains différents : il possède le regard de l'artiste, la finesse psychologique de l'homme religieux et la logique du savant, tâchant « de faire résonner en lui tous les accents de l'univers et de traduire cet accord global en concepts » (VP

219 Je ne peux m'empêcher de commenter l'idée adoptée par Nietzsche, selon laquelle la science ne serait que l'application mécanique d'une simple méthode, et donc qu'elle serait une activité superficielle, grégaire et « philistine », image qui ne manque pas de surprendre par son réductionnisme et son manque de profondeur philosophique. Pourtant, Lange ne manqua pas de souligner que Feuerbach en Allemagne, et Comte en France sont à l'origine du préjugé selon lequel la science ne serait qu'une vulgaire extension du *sens commun* parvenu à la pleine possession de ses moyens. Au contraire, pense-t-il, la science innove toujours avec l'avènement d'idées originales et révolutionnaires, et ce n'est qu'après un long processus d'observation et d'analyse que les erreurs et les préjugés sont écartés d'une théorie scientifique. *Histoire du matérialisme*, p. 177. Nietzsche aurait-il été davantage marqué par l'efficacité et la sévérité de la critique de Lange envers les scientifiques s'improvisant philosophes?

IV 604). Bref, ce n'est que par la rare considération philosophique de l'ensemble des phénomènes sous un ensemble multiple de perspectives qu'une interprétation supérieure du monde peut s'ériger en vérité²²⁰.

Ainsi, la théorie de la volonté de puissance est vraie, selon Nietzsche, pour deux raisons; (1) parce qu'elle représente *l'interprétation inévitable* pour ce type de vivant particulier qu'est l'homme, dans la mesure où « la constitution de la pensée de la volonté de puissance découle [...] de la reconnaissance des contraintes et limitations interprétatives qui caractérisent l'homme (dans son état actuel), et de l'explication détaillée de ses conséquences »²²¹; (2) considérant que ce qui est supérieur doit s'imposer comme vérité (ici la pensée nietzschéenne se justifie par ses propres principes), la théorie de la volonté de puissance comme produit d'une perspective englobante s'avère en effet supérieure, car l'élargissement de l'horizon qui ouvre sur de nouvelles perspectives permet, et cela d'abord physiologiquement, un potentiel supérieur d'assimilation de puissance. Contrairement aux thèses scientistes, Nietzsche crée ainsi, à l'aide de sa *force poétique* (VP II 65) et à la manière des pré-socratiques, une métaphysique dont la richesse symbolique s'avère digne du sens de la Terre.

Le monisme de la volonté de puissance

Conscient de l'inclination des penseurs à unifier le réel par le concept, Nietzsche admet que « nous avons coutume de considérer l'épanouissement d'une extraordinaire

220 C'est à partir de cette perspective englobante que Nietzsche écrit : « Ils disent : Le monde n'est que pensée, ou vouloir, ou guerre, ou amour, ou haine. Mes frères, je vous le dis : tout cela, isolément, est faux; tout cela, additionné, est *vrai* » (VP II 3).

221 Patrick Wotling, « Le monde de la volonté de puissance », préface de *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 23.

multitude de formes comme compatible avec l'unité d'origine » (VP II 42). Fidèle à cette tradition, le dynamisme de la volonté de puissance constitue une ontologie (« l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance » (VP II 54)) et par la même occasion un monisme historique, réunissant l'histoire naturelle et l'histoire humaine sous le développement unique de l'évolution morphologique de la volonté de puissance. En cela, il se trouve apparenté au monisme matérialiste de Ernst Haeckel²²², par lequel le savant tentera d'expliquer l'histoire de la vie du protoplasme jusqu'à l'homme, à partir de la mémorisation de combinaisons physico-chimiques. En ce sens, Haeckel traite la biologie comme une simple extension de la physique et de la chimie, considérant les phénomènes biologiques comme étant des types plus complexes de phénomènes physico-chimiques. Selon Gregory Moore, Nietzsche ferait exactement le chemin inverse, réduisant la physique à la biologie :

When Nietzsche suggests that the inorganic world should be understood as a more rudimentary form of the world of emotions, [...] he aims to invert what he sees as the prevailing model of scientific explanation. Life is no longer reduced to matter and the forces of Newtonian physics; instead, the clockwork universe is itself represented in terms of human biology.²²³

La question de *la spécificité du vivant*, définissant la biologie et déterminant l'interprétation de ses observations, est condamnée, selon André Pichot, à la réduction de l'un des deux pôles de l'expérience humaine, soit au « monde physique qui est présent à nos sens », soit au « domaine psychologique dont nous avons l'expérience intime : « le niveau biologique nous est plus obscur: la vie n'offre pas le caractère objectif de la matière, et, même si elle concerne

222 Nietzsche défendait lui-même un monisme matérialiste en 1872 : « La matière a un nombre de qualités qui sont *protéiformes*, que, selon l'attaque, elle confirme, renforce, pose pour le tout. Les qualités semblent n'être que des activités modifiées et déterminées d'une matière *unique*, intervenant selon les proportions de la masse et du nombre ». (LP I 93). Il n'est donc pas étonnant que son monisme de la volonté de puissance en soit une version critique.

223 *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 43.

notre être intime, elle ne se prête pas à l'introspection »²²⁴. *Entre la physique et la psychologie, il semble que le problème du dualisme épistémologique que décrit Lange se trouve donc, selon Pichot, constitutif de la biologie même.* Par ailleurs, les deux grands paradigmes de l'histoire de la biologie reviennent à nier toute spécificité à la vie; selon le *paradigme cartésien*²²⁵, « la biologie est conçue sur le modèle de la physique mécaniste et ne s'en différencie pas », tandis qu'à partir du *paradigme aristotélicien*, « la physique est conçue tout entière comme une biologie », dans la mesure où « la nature elle-même est quasiment vivante, sans qu'on puisse très clairement caractériser cette “vie” par rapport à un “inanimé” »²²⁶. Le renversement nietzschéen dont parle Moore consisterait-il à un rejet du paradigme cartésien afin de réactualiser le paradigme aristotélicien? Ce serait premièrement en ce sens que la pensée nietzschéenne de la volonté de puissance serait une *métabiologie* : *en tant qu'établissement d'une ontologie par l'attribution à l'être de caractéristiques observées chez les vivants.*

La condition première à l'établissement d'un monisme (à laquelle ne répond pas le vitalisme), consiste à rejeter toute distinction substantielle entre l'organique et l'inorganique. Or la forme de vie la plus primitive se trouve dans le protoplasme : désignant la « matière vivante », ce concept symbolise déjà la réduction de la vie à la matière. Chez Haeckel, qui reste fidèle au paradigme cartésien, sa spécificité ne tient qu'à un fil, c'est-à-dire uniquement dans la manière dont sont associés en molécules certains éléments chimiques : « la vie se

224 *Histoire de la notion de vie*, p. 5.

225 Comme le précise André Pichot, il n'y a chez Descartes « aucune spécificité de l'être vivant comparativement aux corps inanimés, [...] un quelconque principe de vie [...] Cela va de pair avec son dualisme. Il y a deux substances, la substance étendue (celle du corps) et la substance pensante (celle de l'âme); il n'y a pas de place pour une vie qui, sans être de la nature de la pensée, serait pourtant autre chose qu'une simple mécanique » *Ibid.*, p. 362.

226 *Ibid.*, p. 8.

trouve ainsi inhérente à une organisation, mais pas à une organisation en cellules, tissus ou organes : à une organisation d'atomes en molécules ». Cette molécule, que Haeckel nomme « plastidule », serait à peine décomposée que la vie disparaîtrait, laissant « la place à de très ordinaires atomes de carbone, hydrogène, azote, oxygène et soufre. Avec la plastidule, on est donc arrivé à la décomposition ultime de l'être vivant, celle en dessous de laquelle il n'est plus vivant »²²⁷. L'organique n'est donc rien de plus qu'une combinaison chimique contingente. Pour sa part, Nietzsche effectuera la réduction inverse : « l'ensemble du monde organique est un enchaînement d'êtres, entourés chacun de petits univers qu'ils se sont créés en projetant en dehors d'eux leur force[...] pour en faire leur *monde extérieur* [...] le fait est que la volonté de puissance règne même dans le monde inorganique, ou plutôt qu'il n'y a pas de monde inorganique » (VP II 89). Si « le vivant n'est qu'un genre du mort » (GS III 109), c'est que Nietzsche a déjà attribué à l'« inorganique » plusieurs caractéristiques vitales que la plupart des physiologistes n'osaient seulement attribuer qu'aux organismes biologiques, dont l'assimilation et la sensation.

En quoi se démarque donc l'organique par rapport à l'inorganique? L'organique, nous dit Nietzsche, « se distingue de l'inorganique en ce qu'il *amasse des expériences* et n'est jamais semblable à lui-même dans ses opérations » (VP II 98). Premièrement, Nietzsche rejoint encore une fois Haeckel en proposant *la mémoire* comme spécificité du vivant. Étant un milieu intérieur, l'organisme assimile forcément des expériences dans sa quête pour la puissance qui nécessairement l'oblige à se complexifier comme organisation. Deuxièmement, contrairement à l'inorganique, il se trouve par conséquent en non-coïncidence avec lui-même, regroupant une multiplicité dont l'unité n'est jamais achevée : « passer du monde inorganique

²²⁷ *Aux origines des théories raciales de la Bible à Darwin*, p. 224.

au monde organique, c'est passer des perceptions solides des valeurs de force et des rapports de puissance aux perceptions *incertaines et mal définies* (parce qu'une multitude d'êtres en lutte les uns contre les autres (= le protoplasme) se sent opposée au monde extérieur) » (VP II 88). Le milieu intérieur de Claude Bernard représente ni plus ni moins l'avènement de *l'erreur* dans le devenir, dans la mesure où l'émergence du microcosme, défini par Nietzsche comme « une multiplicité de forces reliées par un phénomène de nutrition qui leur est commun » (VP II 90), implique *l'insertion effective du dualisme* entre un intérieur dont la violence du regroupement projette une perspective ambiguë sur un extérieur qui échappe toujours aux jugements qu'on lui impose. La systématique des rapports de puissance au niveau inorganique est même assurée par une perception « absolue » de chacune des forces en lutte; la représentation s'avère donc objective et simple, où « règne la “vérité” », contrairement au monde organique qui insère « *l'imprécision et l'apparence* » (VP II 87)²²⁸. Ainsi, *la volonté de puissance dans sa forme inorganique perçoit purement le noumène quantitatif; la qualité-apparence est un fait proprement organique, inhérent au dualisme biologique*. Nietzsche conçoit donc la faible cohésion de l'organisme devant la perfection de la force inorganique (malgré qu'elle reste multiple, elle n'est pas un milieu intérieur) comme *l'insertion accidentelle de la permanence de forme dans le monde* qui s'oppose au devenir sans totalement parvenir à lui résister : « la “vie” se définirait comme la forme *durable* d'un *règlement d'équilibre entre des forces*, mais au cours duquel les divers combattants, de leur côté, croîtraient de façon inégale » (VP II 91). La dualité de la forme biologique consiste justement à s'opposer à l'éternel chaos en l'assimilant et lui donnant forme, tout en étant

228 Représentant un stade préorganique, les cristaux réalisent des formes sans constituer un milieu intérieur, sans posséder cette différence constitutive, bien qu'ils répètent des configurations de forces (VP II 57).

constituée par lui, tant de l'intérieur que de l'extérieur. La spécifique non-coïncidence à soi de l'organisme fait en sorte que sa forme est *a priori* dépassée et asynchrone face au réel développement du devenir sur lequel elle fait toujours violence et force un équilibre factice, une centralisation toujours troublée²²⁹. Ainsi, *si les qualités perçues sont a priori réductrices en falsifiant le réel, c'est que leur condition de possibilité, c'est-à-dire la perspective, est cet organisme qui falsifie le réel intérieur et qui est lui-même apparence d'unité.*

La perspective du protoplasme représente alors l'antipode de la perception inorganique : au contraire de la théorie de Haeckel²³⁰, l'émergence de la vie chez Nietzsche marque une profonde rupture de l'« esprit », l'être passant d'une conscience quantitative absolue à la plus grossière conscience qualitative qui soi, le protoplasme ne distinguant que deux qualités, soit le digeste de l'indigeste. Pouvons-nous encore soutenir que Nietzsche attribue véritablement la perception à l'inorganique, lorsqu'elle échappe à la finitude

229 Stiegler décrit ce phénomène tantôt comme les « retards de sa mémoire [du sujet vivant] qui “temporise” devant la puissance », tantôt comme un *ralentissement* « par les fictions identificatrices de la mémoire, [du] flux absolu du devenir ». *Nietzsche et la biologie*, pp.83,79. Bien que le mot « retard » peut s'appliquer selon plusieurs acceptions différentes, il implique toujours un certain décalage dans le temps. Or si le sujet vivant *temporise devant* la puissance du devenir, comme peut-il y avoir retard, considérant que cette puissance est absolue, et donc par définition intemporelle, atemporisée? L'impossibilité de parler de façon non contradictoire d'un ralentissement d'un flux absolu (le ralentissement est par définition une diminution de vitesse ou de mouvement) pose de façon encore plus évidente cette béante dichotomie entre un organisme à la fois temporisant et temporisé et ce devenir sur lequel le temps n'a pas de prise. Une fois de plus, Nietzsche montre des difficultés à appliquer une autocritique néo-kantienne, ignorant le problème logique qui empêche l'articulation entre le sujet vivant et son intuition du temps et son noumène-chaos.

230 Le monisme de Nietzsche, étant à la fois un monisme dynamique et psychique (« notre pensée est de la même substance que toutes les choses » (VP II 16)), ressemble à ce point au monisme matérialiste de Haeckel qu'il est inévitable de faire les comparaisons qui s'imposent. Le monisme de Haeckel s'inscrit en effet comme un monisme à la fois matérialiste et psychique. Mais là où Haeckel diverge avec Nietzsche, c'est au niveau de l'« imprécision » et de l'ambiguïté constitutive du psychisme organique; le psychisme organique n'étant que « la somme intégrée » des proto-psychismes inorganiques des atomes constituants, il y a donc une continuité psychique mécanique entre l'inorganique et l'organique. En sens, Haeckel est plus hylozoïste que Nietzsche. Cette « ambiguïté » constitutive des vivants serait une aberration pour tout darwiniste allemand puisque l'organique, en tant qu'agencement physico-chimique, répond selon lui aux lois naturelles et mécaniques. C'est peut-être en ce sens que Nietzsche qualifie de « folie », la prétention de Haeckel « de supposer deux embryons identiques » (VP II 99). Dans le même aphorisme, il admet pourtant adopter les éléments fondamentaux de la théorie de cet immense savant : « je suppose chez tout être organique la mémoire et une sorte d'esprit » (VP II 99).

inhérente à la nôtre? Y a-t-il encore *conscience* sans un sujet? En quoi Nietzsche se démarque-t-il de la conception mécaniste, si ce nouveau « pathos » reste absolument objectif? Si les forces inorganiques répondent systématiquement à nos « lois naturelles », c'est qu'elles *sentent et perçoivent* absolument et parfaitement les forces en interaction qui les excitent, se déchargeant ainsi parfaitement et systématiquement selon leurs modalités; Nietzsche semble uniquement transférer une « formule qui règle de façon absolue des relations et des degrés de puissance » (VP II 22) à une perception *absolue* de ces mêmes relations et degrés de puissance²³¹. Ainsi, la volonté de Nietzsche d'éviter la « moralité » et la transcendance des lois afin de redonner à l'être son activité et son immanence, n'a finalement pas été suffisante à l'attribution d'une véritable « dimension intérieure » à la force.

Or que représente l'émergence du protoplasme dans l'histoire du devenir? « Ce qui a engendré la vie, à l'origine, a dû être, selon toute probabilité », répond Nietzsche, « la plus grossière des erreurs » (VP II 479). En effet, la définition de la vie comme « fiction identificatrice », où « les vivants font durer la lutte en l'intériorisant et en la stabilisant, par des fictions internes qui fixent provisoirement les rapports de forces »²³², est analogue au ressentiment comme « vengeance imaginaire » (GM I 10), cette « vengeance suprêmement cérébrale » (GM I 7) des prêtres que Deleuze reconnaît comme suit : « les forces réactives

231 Encore une fois, le criticisme nietzschéen semble faire défaut au Nietzsche métaphysicien. En effet, si l'appréhension savante de règles naturelles, auxquelles les phénomènes semblent se soumettre systématiquement, cache en réalité une différenciation microscopique imperceptible par nos grossiers calculs, pourquoi Nietzsche ne suppose-t-il pas que cette impression d'une perception absolue propre aux forces inorganiques soit le fruit de nos limites épistémologiques, et qu'en réalité *une infime imperfection perceptuelle* chez les *quantas* dynamiques reste indécélable pour l'homme? Qu'est-ce qui empêche Nietzsche, par l'autocritique, de postuler une non-coïncidence à soi méconnaissable dans le domaine de l'inorganique? Si c'était le cas, il attribuerait donc véritablement la subjectivité à l'être, sa distinction entre l'organique et l'inorganique serait réduite à des niveaux d'organisations microscopiques et macroscopiques et sa défense d'une perception quantitative et nouménale n'aurait plus raison d'être. *Mais par la même occasion, il soutiendrait toute spécificité à la vie, la réduisant à une volonté de puissance par définition finie et subjective.*

232 *Ibid.*, p. 79.

[viraux] triomphent en s'appuyant sur une fiction. Leur victoire repose toujours sur le négatif comme sur quelque chose d'imaginaire : elles séparent la force de ce qu'elle peut. La force active devient donc réellement réactive, mais sous l'effet d'une mystification »²³³. Séparant les forces inorganiques de ce qu'elles peuvent, la vie s'inscrirait comme l'émergence du ressentiment dans le devenir. Étant analogue à la *mauvaise conscience*, cette fiction aurait bel et bien un effet réel, qui consiste en l'intériorisation par l'apparence de forces originellement divisées. Voici comment Nietzsche parle de cet effet de la mauvaise conscience sur l'âme humaine, dont le récit semble correspondre presque entièrement à l'organisme vivant : « tout le monde intérieur, aussi mince à l'origine que s'il était tendu entre deux membranes, s'est élargi et gonflé, a acquis de la profondeur, de la largeur et de la hauteur à mesure que la décharge vers l'extérieur des pulsions de l'homme a été *inhibée* » (GM II 16). Ainsi, la provenance de la vie ne s'expliquerait ni par la simple division, ni par la conjugaison, mais par l'émergence du ressentiment biologique, du premier véritable virus responsable de cet encellulement et de cette mémorisation propre à la vie²³⁴.

Si la vie est une fiction, c'est peut-être pourquoi Nietzsche ira jusqu'à opposer la « superficialité » de la sensation vivante à l'éternité du « monde mort », qualifiant de « fête » le passage de la vie à la mort : « sachons concevoir *non point* comme une régression ce retour à l'état *insensible*! Nous y devenons totalement *vrais*, nous nous accomplissons [...] Nous nous réconcilierons de la sorte avec réel [...] »²³⁵. Stiegler dénonce d'ailleurs le caractère élogieux des passages où Nietzsche traite de la volonté de puissance au niveau

233 Nietzsche et la philosophie, p. 99.

234 Cette théorie, par son caractère hypothétique et par son insuffisance explicative, ne perce toutefois pas le mystère de l'origine de la vie que Nietzsche laisse planer : « Voici le mystère: comment l'organique en est-il venu à juger l'identique, l'analogue et le permanent »? VP II 55.

235 Nietzsche cité par Müller-Lauter, *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 81.

inorganique : « en “fantasme”, pourrait-on dire, sur ce monde chimique et minéral – sans souffrance, sans maladie, sans mensonge et sans problème –, Nietzsche s'est lui-même exposé aux contresens dont il sera plus tard victime »²³⁶. Si l'organique est défini comme l'imposition de la permanence d'une forme au flot du devenir qui seul est *vérité*, il semble que, si l'on se réfère à des critiques de Nietzsche envers la morale, la science et la philosophie, la vie elle-même pourrait être cataloguée *nihiliste*, alors qu'il s'agirait bel et bien d'un contresens. Nietzsche ne valorise-t-il pas effectivement la vie et n'établit-il pas des diagnostics par lesquels il qualifie de « décadent » ce qui la nie? Or il ne faut pas confondre cet *éloge de la puissance* avec un éloge de la mort; *ce qui s'avère véritablement vital pour Nietzsche, c'est le sacrifice de la vie à la puissance, la même qui mène à la souffrance, à la maladie, à la reproduction, à la mort stoïque et finalement, à l'évolution* : « Je périrais plutôt que de renoncer à cette *unique* aspiration; et en vérité, quand on voit mourir les êtres et tomber les feuilles, c'est que la vie se sacrifie – pour l'amour de la puissance » (Z, II, De la victoire sur soi). Bref, est nihiliste celui qui s'attache à la vie pour la simple conservation de sa forme.

Si la provenance de la vie est analogue à celle du ressentiment, elle sert donc de moyen de conquête d'une tout autre échelle de puissance. Parallèlement, Nietzsche compare la mauvaise conscience et le saut évolutif qu'elle représente à la mutation qui a permis l'évolution des tétrapodes, véritable pont généalogique entre les animaux marins et les animaux terrestres (GM II 16). Au cours de son évolution, la volonté de puissance comme vie se perfectionne, les organismes se complexifient par la spécialisation des organes, les centres de force internes se divisent, les sens se raffinent et les perceptions se précisent. Par la complexification, les qualités se différencient, apparaissent dans toute leur multiplicité :

236 *Nietzsche et la biologie*, p. 84.

« le toucher, sans l'aide de l'oeil, ne révèle que des degrés de pression, non pas encore des formes. Avant l'époque où l'on a conçu l'univers comme un ensemble de formes mobiles, il y a eu un temps où elles étaient “appréhendées”, comme une sensation de pression variable et graduée » (VP II 107). Cette diversification qualitative permet des évaluations toujours plus raffinées en fonction d'un *goût* nettement supérieur à la grossière simplification effectuée par le protoplasme. Bien qu'elle ne peut transcender, en raison de sa nature généalogique, le protoplasme « en elle »²³⁷, la volonté de puissance organique se perfectionne néanmoins par la division : « plus grande est l'aspiration à l'unité, plus il faut conclure à de la faiblesse; plus grand est le besoin de variété, de différence, de division interne, plus il y a de force » (VP II 78). Symbole de la grande santé, la complexification représente donc un « perfectionnement » non seulement en tant que « complication plus grande » comme la définissent les darwinistes allemands, « mais *puissance* plus grande (pas nécessairement un simple accroissement de masse) » (VP II 45). *Si la vie ne peut aspirer à la perfection inorganique, elle peut néanmoins poursuivre son perfectionnement évolutif par ses appréhensions imparfaites, mais supérieures.* Le passage de l'inorganique à l'organique par l'émergence du protoplasme trouverait donc son équivalent dans le passage du physiologique au psychologique par l'émergence de l'*esprit*. Organe tardif, l'esprit porte des jugements conscients qui restent toujours pauvres et réducteurs devant la grande raison biologique de l'organisme. La « vérité » se trouve davantage, à ce stade, dans l'inconscient corporel et intuitif que dans la conscience rationnelle. *Mais l'infériorité de l'esprit ne réside pas dans sa nature, mais dans son immaturité*, servant la lente expansion de la volonté de puissance sous

237 « Si évolués que nous soyons, nous retombons toujours dans l'erreur la plus ancienne [...] sans cette représentation que se fait le protoplasme d'une “chose durable” qui existerait hors de lui, il n'y aurait ni intégration, ni assimilation ». VP II 56.

une nouvelle forme en ouvrant le prometteur domaine psychologique. Ainsi, les pires maladies d'entre toutes, c'est-à-dire les maladies virales, peuvent ouvrir radicalement l'horizon de la volonté de puissance vers de nouvelles conquêtes, vers de *nouveaux niveaux de puissance*. Bien que la vie ne représente pas un progrès objectif par rapport à l'inorganique et qu'elle demeure un fait purement contingent, elle constitue néanmoins une dimension ontique fondamentale à l'évolution morphologique de la volonté de puissance.

D'ailleurs, Nietzsche esquissera vers 1888 son étude morphologique de la volonté de puissance en tentant de délimiter les diverses formes sous lesquelles la volonté de puissance émerge et évolue :

Volonté de puissance *en tant que* « nature »
vie
société
volonté de vérité
religion
art
morale
humanité²³⁸

Contrairement à Müller-Lauter qui refuse d'interpréter toute logique de regroupement derrière cette énumération, celle-ci correspond selon moi à une évidente logique généalogique; la « nature » (en raison des guillemets) signifie la nature mécanique et matérielle des savants, donc l'univers; de là émergent les organismes biologiques, qui eux finiront par incarner les cellules des organismes sociaux humains, qui à leur tour supporteront le développement de formes culturelles diverses de la volonté de puissance, jusqu'au parachèvement futur d'une humanité cohérente et organique (nous l'avons vu, l'humanité n'existe pas encore comme type dominant, comme espèce).

Or l'évolution généalogique du devenir consiste en un *déploiement contingent* à partir

238 Nietzsche cité par Müller-Lauter, *Nietzsche : Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 56.

d'une *unité essentielle*, possédant déjà tous les éléments fondamentaux qui se retrouveront dispersés dans la multiplicité de la division :

À supposer que rien d'autre ne soit « donné » comme réel que notre monde de désirs et de passions [...] est-ce que ce donné ne suffit pas à comprendre aussi, à partir de son semblable, le monde que l'on appelle mécanique (ou « matériel »)? Je veux dire non pas en tant qu'illusion, qu'« apparence », que « représentation » (au sens de Berkeley et de Schopenhauer), mais au contraire en tant que possédant le même degré de réalité que notre affect lui-même, - comme étant une forme plus primitive du monde des affects, dans laquelle tout ce qui se ramifie et se développe par la suite dans le processus organique (et aussi, comme de juste, s'adoucit et s'affaiblit-), est encore enclos en une puissante unité, comme étant une espèce de vie pulsionnelle dans laquelle l'ensemble des fonctions organiques, avec leur autorégulation, leur assimilation, leur nutrition, leur excrétion, leur métabolisme, seraient encore synthétiquement liées les unes aux autres, - comme étant une préforme de la vie?
(PDBM II 36)

Cet extrait de *Par-delà Bien et Mal* s'avère central à notre analyse, c'est pourquoi nous nous efforcerons à mettre en lumière ses points fondamentaux. Fait étonnant, Nietzsche oppose la *représentation* inhérente à la philosophie de Schopenhauer (et à l'idéalisme empirique de Berkeley), à l'*affect*. En tant que « ce qui se présente devant » (*Vorstellung*), la représentation implique un nécessaire dualisme épistémologique, tandis que Nietzsche semble prétendre que l'affect permet de transcender cette finitude originelle afin d'appréhender un « degré de réalité » supérieur. Semblant tracer la voie vers la connaissance de l'essence originelle de l'être, en quoi l'affect transcende-t-il l'anthropomorphisme des catégories de l'organisme? L'affect semble précéder l'image et le jugement logique, mais selon l'épistémologie critique de Nietzsche, il ne peut échapper aux *catégories sensibles* et comporte donc déjà une sorte de jugement de valeur. S'il demeure un « fait perspectiviste », dans quelle mesure peut-il mener à une appréhension ontologique? Nietzsche ne serait-il pas ici victime d'un mysticisme romantique? Or c'est à partir de l'hypothèse que *l'être est lui-même affectif*, conclusion ressortie de sa critique de la mécanique, que Nietzsche se permet une telle

assertion. Mais le *pathos* de la volonté de puissance n'aurait pas été déduit, selon cet aphorisme, de ses études (autodidactes) biologiques : si le sujet incarné marque bel et bien le dépassement du dualisme cartésien et s'avère, de façon ultime, ontologique (selon le concept de Heidegger, *être-au-monde*) la *théorie de la volonté de puissance serait premièrement déduite du monde affectif de Nietzsche lui-même*, pour ensuite être observée chez l'homme (ses « semblables ») par l'entremise de disciplines diverses (la philologie, les arts, l'histoire, la psychologie, la philosophie, etc.). En ce sens, son étude de la biologie ne fait que confirmer ses intuitions profondes, car l'ensemble des *descriptions* des naturalistes et des physiologistes correspondent aux *explications* offertes par la théorie nietzschéenne.

Partageant un même arbre généalogique, protoplasmes, plantes, animaux, êtres humains et organismes sociaux partagent par conséquent la même qualité affective. Si l'évolution n'est que le déploiement en ramifications d'une essence que l'on retrouve « à l'état pur » dans les forces inorganiques, les « fonctions organiques » appréhendées par la physiologie se retrouvent non seulement déjà dans l'inorganique sous des formes « synthétiques », mais elles ne sont elles-mêmes que les *formes* affaiblies de celles-ci²³⁹. De même, les manifestations du monde affectif humain, qu'elles se fassent au sein de « corps » religieux, artistiques, scientifiques ou proprement moraux, s'inscriront comme des expressions complexifiées et « adoucies »²⁴⁰ des mondes affectifs animaux et végétaux,

239 Nietzsche s'inspira probablement de la biologie pour y extrapoler son développement au niveau ontologique. Les principes selon lesquels les fonctions fondamentales de la vie étaient déjà présentes sous des formes primitives (1) et que les espèces supérieures ne possèdent que ces mêmes fonctions, mais sous des formes plus complexes et spécialisées (2), furent adoptés par l'ensemble des darwinistes allemands, même par ceux qui s'opposaient au continuisme de Darwin. Ainsi, Rolph verra dans la reproduction rien de qualitativement nouveau par rapport à la division cellulaire, demeurant le fruit d'une excroissance. *Ibid.*, p.160.

240 Nietzsche semble se contredire en affirmant dans *La volonté de puissance* que la complexification organique consiste en un « plus de puissance » et qu'elle est au service de la volonté de puissance, tout en affirmant dans *Par-delà Bien et Mal* qu'une forme ramifiée, et donc plus complexe, consiste en un affaiblissement par rapport à la forme simple originelle. Cette contradiction n'est peut-être qu'apparente,

possédant les mêmes fonctions que celles des organismes biologiques. *C'est donc par l'élaboration de l'ontologie de la volonté de puissance que Nietzsche unifie l'ensemble des formes ontiques sous une même logique généalogique.*

Finalement, Nietzsche opère-t-il réellement un changement de paradigme en adoptant celui d'Aristote, réduisant la physique à une Grande biologie? En partie. Premièrement, son affirmation selon laquelle « il n'y a pas de monde inorganique » (VP II 89) ne s'avère que partiellement convaincante. Bien qu'il dote le *quanta* dynamique d'un *pathos* et d'une perception, l'attribution de cette dernière reste en partie trompeuse. Que reste-t-il du sujet vivant constitué par une lutte intérieure? Que reste-t-il de cette perspective finie qui n'appréhende que des phénomènes relativement clairs, condamnée à évoluer dans l'oscillante alternance entre le bonheur et la souffrance, la santé et la maladie, la mémoire et l'oubli, la vie et la mort? Un *quanta* absolu et nouménal ne partage que trop d'affinités avec l'atome mécanique qui réagit aux lois en tant qu'objet; *passant de la passivité absolue de l'atome à l'activité absolue de la force*²⁴¹, Nietzsche a échoué dans son projet de compléter la force mécanique par une dimension intérieure, car sa perception absolue inorganique n'est pas encore une subjectivité. Cet échec serait-il attribuable au fait qu'il comprend la subjectivité comme étant la spécificité du vivant? Nous réservons cette question pour la conclusion. Néanmoins, il est parvenu à renverser l'interprétation réactive du monde physique par les critiques pertinentes du matérialisme et de la conception mécaniste, notamment par l'attribution de la téléologie de la volonté de puissance à la force et lui a ainsi redonné son

car *un organe en tant que partie* d'un tout (l'organisme) peut être considéré comme plus faible que l'organisme antérieur dans sa totalité (considérant que la forme et la fonction ne faisaient qu'un), mais non pas l'organisme actuel auquel il appartient, qui pour sa part reste supérieur.

241 « Qu'est-ce qui est passif? Être *entravé* dans le mouvement qui porte en avant; donc, acte de résistance et de réaction. Qu'est-ce qui est actif? Tendre à la puissance ». VP II 43.

activité sans tomber sous un vitalisme archaïque incompatible avec les observations de la science²⁴². Ceci permettra la réfutation des paradigmes de l'animal-machine et de l'animal-automate et la réinterprétation des descriptions des biologistes.

La volonté de puissance en tant que vie contre l'*animal-automate*

Contrairement au stéréotype voulant que la biologie cartésienne se limite à la physiologie de l'animal-machine, de cette biologie émergent deux paradigmes qui marqueront l'histoire de la biologie : celui de l'*automate* entièrement mécaniste dérivé de l'embryologie de Descartes, et celui de l'*animal-machine* dérivé de sa physiologie, consistant en une traduction en termes mécanistes des éléments principaux de la physiologie galénique²⁴³ : « *stricto sensu*, une physiologie qui conçoit l'animal comme une machine,

242 Pourtant, Gregory Moore considère que Nietzsche favorise le vitalisme aux dépens de la mécanique. Moore justifie cette supposée « préférence » de Nietzsche pour le vitalisme, par le fait que « mechanism can only describe, but not explain the natural world ». Or la théorie de la volonté de puissance serait plus près du vitalisme, selon l'interprète, en raison de l'attribution d'une dimension spirituelle à la force physique (1), ainsi que d'une acceptation délibérée de l'anthropomorphisme théorique (2) (*Nietzsche, biology and metaphor*, p. 42). Pour sa part, Müller-Lauter soutient au contraire que Nietzsche « tente de montrer l'insuffisance de ces deux types d'explication, en accordant néanmoins une préférence essentielle à la déduction mécaniste sur la déduction téléologique », tout en soulignant que Nietzsche s'efforcera de « tracer une troisième voie » (*Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 136). Je crois avoir démontré à quel point la théorie de la volonté de puissance est le produit critique de la conception mécaniste, tout en étant en constant dialogue avec les descriptions qu'elle sous-tend. Peut-elle néanmoins s'apparenter à une sorte de vitalisme? La volonté de puissance agit-elle finalement comme une « pulsion formatrice »? Il est maintenant clair que ce vitalisme ne reposerait nullement sur une téléologie ordonnatrice (Nietzsche se dit d'ailleurs « dégoûté » par la métaphore de l'univers comme organisme vivant (GS III 109)). Par définition, le vitalisme propose l'existence d'une force vitale qui *complèterait* les forces physiques afin d'expliquer certains phénomènes qui restent inexplicables exclusivement par le matérialisme; il serait donc plus juste de s'interroger sur la possibilité que la théorie de la volonté de puissance soit plutôt un *hylozoïsme*, « attribuant à la matière une sorte de vie, voir une sorte de psychisme » (*Histoire de la notion de vie*, p. 389). Le *pathos* ontologique originel, dont l'unité synthétique possède déjà les développements morphologiques du devenir *en puissance*, agit effectivement comme une pulsion primitive, mais dont la formation n'est toutefois pas le but, mais un moyen vers l'atteinte de la fin ultime : la puissance. Une volonté de puissance inorganique n'est donc pas un vivant, mais un *quanta* de puissance dont le *pathos* le pousse à augmenter son *quantum*; ce n'est que lorsque la vie se trouve au service de la puissance qu'elle doit être visée ou conservée. Parfois sacrifiée par la volonté de puissance ou encore niée par elle, la vie est plutôt une dimension parmi d'autres du devenir et non pas son essence.

243 Brièvement, la physiologie de Galien (dérivée de celle d'Aristote au II^e siècle après Jésus-Christ) qui domina la conception du corps pendant plus de quinze siècles, propose un finalisme de la fonction, c'est-à-dire un fonctionnalisme dont « chaque organe est fait pour assurer une fonction déterminée, qui a son

même mécanique, n'est pas totalement mécaniste, car elle a implicitement recours à une finalité (dans la définition des parties et de leurs fonctions) »²⁴⁴. Selon la conception fonctionnaliste de l'animal-machine, tout organe existe par rapport à une fonction établie *a priori* par son créateur; c'est cette aprioricité de la téléologie fonctionnaliste derrière l'animal-machine qui la rend incompatible avec les principes mécanistes. Par contre, selon l'embryologie cartésienne, ce n'est plus l'organe (créé en vue d'une fonction *x*) qui répond à la fonction, mais bien la fonction en cours (*a posteriori*) qui crée l'organe. Par exemple, ce n'est plus le système vasculaire et sa pompe qui opèrent la circulation de fluides, mais bien « la circulation de fluides qui d'abord crée le coeur, lequel accroît la circulation, ce qui crée les vaisseaux qui la canalisent »²⁴⁵. Préparant les théories évolutionnistes du vivant, l'embryologie de Descartes fonde une véritable biologie mécaniste et anti-téléologique, où contrairement à sa physiologie, le corps est constitué progressivement, et non pas préformé. En effet, une physiologie adoptant ce paradigme doterait l'organisme d'un certain dynamisme et d'une certaine autonomie dont ne jouit pas l'animal-machine (malgré que ses organes fonctionnent mécaniquement, l'organisme en tant que tout reste une structure assez rigide) : elle ferait donc du corps vivant un *automate*²⁴⁶.

En effet, les physiologistes allemands que Nietzsche étudia adoptent, contrairement aux naturalistes anglo-saxons, ce paradigme de l'*animal-automate*. L'exemple le plus

utilité particulière. La formule d'Aristote selon qui la nature ne fait rien en vain, devient chez Galien l'affirmation qu'une providence divine particulièrement astucieuse et bienveillante [le Créateur] [...] a fait l'être vivant de sorte qu'il soit doté d'organes adaptés à réaliser telle ou telle fonction (ayant telle ou telle utilité) ». *Ibid.*, p. 131.

244 *Ibid.*, p. 345.

245 *Ibid.*, p. 381.

246 « Étymologiquement, un automate est ce qui a en soi le principe de son mouvement (ses propres lois de transformation : une autonomie) ». Reprenant le « découpage » galénique de l'être vivant « en le décomposant en parties ayant chacune une fonction et une utilité », Descartes machinise donc l'animal selon sa physiologie. C'est ainsi que Pichot distingue la conception « machiniste » de la conception « véritablement mécaniste », la machine de l'automate. *Ibid.*, p. 344.

éclairant à ce sujet se trouve bien entendu dans la physiologie de Wilhelm Roux. En effet, l'organisme en tant qu'il résulte d'une lutte intérieure autorégulatrice et mécanique s'affiche comme le véritable acteur et responsable de son évolution. Roux développe même une critique de l'exclusivité de la sélection naturelle chez Darwin en reprenant ce phénomène central à l'embryologie cartésienne : le système sanguin. D'après Roux, « on ne peut expliquer les propriétés de la circulation sanguine qui témoignent de différenciations multiples et complexes en disant que, étant initialement des variations advenues par hasard, elles pouvaient avoir été canalisées dans le cadre de la lutte pour l'existence [darwinienne] ». Si Darwin veut véritablement proposer une explication plausible de la formation des vaisseaux sanguins sans faire appel à une quelconque téléologie, il se doit de poser la direction de la circulation comme cause directe de la variation des vaisseaux. Comme la circulation est avant tout menée par les organes, il y a donc ici un organe qui *agit* sur un autre organe, et dans la mesure où « une action de ce type se révèle être une lutte entre des parties de l'organisme »²⁴⁷, la lutte darwinienne, en étant intériorisée, participe à un transfert paradigmatique afin de devenir le véritable moteur du *mouvement* de l'animal-automate.

Chez Darwin, c'est l'*utilité* de la variation pour la survie de l'individu qui agit comme critère de sélection; bien que cette sélection s'effectue par rapport à un milieu entièrement contingent, c'est ce critère transcendant même, à l'insu de Darwin, qui représente une forme malthusienne d'un finalisme galénique²⁴⁸. Lors de sa lecture de Roux, Nietzsche lui emprunte sa critique du finalisme darwinien :

l'utilité d'un organe n'en explique pas la genèse, au contraire! [...] L'influence des « circonstances extérieures » a été follement exagérée par Darwin [...] Les formes

247 Nietzsche : *Physiologie de la Volonté de Puissance*, pp. 128, 129.

248 Galien est un médecin grec du II^e siècle qui marqua l'histoire de la biologie jusqu'à Descartes. Sa physiologie représente le tournant théologique du fonctionnalisme aristotélicien.

neuves qui ont été modelées du dedans ne sont pas créées en vue d'une fin; mais dans la lutte des parties une forme nouvelle ne peut rester longtemps sans quelque rapport avec une utilité partielle, ni sans se perfectionner par l'usage (VP II 63).

Ainsi, Nietzsche reprend presque entièrement la critique rouxienne : c'est la lutte intérieure qui est premièrement responsable de la formation, tandis que la sélection se fait en un deuxième temps. Mais en quoi cette translation de la sélection naturelle au milieu intérieur s'inscrit-elle comme un radical tournant paradigmatique? Roux ne déplace-t-il pas simplement la transcendance du finalisme au niveau cellulaire? « L'influence des "circonstances extérieures" » ne s'applique-t-elle pas bêtement aux individus-machines du microcosme? Après tout, Roux concevait non seulement la lutte intérieure comme une forme de sélection, mais considérait sa théorie comme étant compatible et complémentaire à celle de Darwin. Or l'un des éléments fondamentaux de la téléologie de Darwin est le caractère en principe *aléatoire* de la variation; l'hérédité des caractères acquis ne jouant finalement aucun rôle déterminant dans l'évolution du vivant, Darwin attribue l'absolue détermination de l'évolution à la main invisible de l'Éleveur de la nature. Par contre, l'hérédité des caractères acquis telle que la présente Karl von Nägeli est assurée par une lutte idioplasmique qui sélectionne les variations qui composeront la descendance. C'est donc en donnant un rôle prépondérant aux caractères acquis, alliant les études de Roux à celles de Haeckel et de Nägeli, que l'autorégulation constitue une véritable *autoconstitution généalogique*. Bref, l'organisme devient réellement un animal-automate, étant « la cause de son propre mouvement » évolutif; (1) par la formation des organes dans la lutte mécanique des parties précédant toute forme d'utilité à l'organisme comme tout; (2) par l'acquisition mécanique et physico-chimique des caractères.

Mais Nietzsche procédera à une critique encore plus profonde de l'utilitarisme

biologique. En effet, le critère d'utilité renvoie à un principe téléologique encore plus fondamental dont Darwin a indubitablement attribué à tout être vivant : la conservation. Cette « utilité partielle » dont parle Nietzsche est toujours, même chez Roux, en fonction de la conservation; ce principe est même commun à l'inorganique et à l'organique, à la différence près que si la conservation des processus inorganiques dépend des lois de la nature, le processus vital porte « en lui-même la cause de sa conservation »²⁴⁹. Selon Roux, la conservation, étant un principe mécanique, n'est donc pas un principe téléologique : « utilité pour l'ensemble ne relève absolument pas de l'intention des parties. Les parties ne vivent que pour leur propre conservation »²⁵⁰. Mais après sa lecture de Lange, Nietzsche accueille Roux avec le criticisme que nous lui connaissons désormais. D'ailleurs, même au niveau purement physico-chimique, la loi de la conservation de la force est présentée par Lange comme « un idéal de la raison », et non pas comme un fait démontré. Cependant ajoute-t-il, « comme cet idéal est le but suprême de toute recherche empirique, nous ne pouvons guère nous en passer »²⁵¹. Il semble donc à Nietzsche que Roux ait adopté ce principe anthropomorphe beaucoup plus par pitié envers la conception mécaniste qu'à la suite d'observations empiriques. Au contraire, Roux constate même que « *la surcompensation de ce qui a été consommé* est un phénomène propre aux êtres organiques », et s'avère par conséquent nécessaire à la croissance et à l'autorégulation en général.

Nietzsche mènera donc les thèses de Roux sur l'autorégulation et la surcompensation, et plus spécifiquement celles concernant le rôle évolutif de l'irritation, de la douleur et du déséquilibre, à leurs ultimes conséquences téléologiques²⁵². Or c'est William Rolph (1884)

249 Roux cité par Müller-Lauter, *Ibid.*, p. 132.

250 Roux cité par Müller-Lauter, *Ibid.*, p. 132.

251 *Histoire du matérialisme*, p. 227.

252 « A lire les textes de Roux, la seule puissance que vise l'organisme, c'est l'accroissement de sa propre

qui convainc Nietzsche que la faim, contrairement à ce que croit Darwin, est plus que le résultat d'une carence en nourriture, mais bien la pulsion originelle et insatiable de tout vivant. Reconnaisant comme Roux l'assimilation comme la faculté spécifique du vivant, Rolph refuse pourtant de la subordonner à l'instinct de conservation darwinien. Selon le zoologiste, Darwin est incapable d'expliquer la variation, car ses lacunes en physiologie l'empêchent de saisir la relation entre la nutrition et l'hérédité:

The increase in the amount of food will generally result in the strengthening, acceleration and intensification of growth, in a more rapid attainment of sexual maturity, in the accumulation of reserve materials, in the development of a greater and often new vital activity, and will thereby be the cause of manifold variations. A decrease in intake will everywhere bring about the reverse.²⁵³

Ainsi, les préjugés anglo-saxons et les prémisses malthusiennes de Darwin poussent ce dernier à considérer la nutrition d'un point de vue purement démographique. D'un point de vue physiologique, Rolph insiste plutôt sur un lien causal direct entre l'abondance de nutriments disponibles aux organismes et leurs développements individuels et transindividuels (la variation). *Passant de la pénurie à l'abondance, une condition à l'évolution biologique se trouve inversée.*

Voici justement un court passage de Rolph que Nietzsche aurait abondamment annoté: « a struggle of the increase of life, but not a struggle for life! »²⁵⁴. Le « vouloir tout absorber en soi » (VP II 43) doit être premier : la lutte, sa conséquence logique. Mais tandis que pour Rolph tout phénomène biologique est dérivé de la nutrition, Nietzsche réduit cette activité même à une logique dynamique fondamentale, qu'il développera à l'aide de la consultation non moins importante du biologiste allemand J. R. Mayer (1881). Selon les

puissance ». *Nietzsche et la biologie*, p. 74.

253 Rolph cité par Moore, *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 51.

254 Rolph cité par Moore, *Ibid.*, p.53.

mots de Nietzsche lui-même à l'endroit de Peter Gast, l'influence de Mayer a été particulièrement importante au sujet des notions de *décharge* et de *libération*. En effet, Müller-Lauter nous apprend que « dans son étude, Mayer rapporte *toutes* les manifestations de mouvement [...] à des processus de libération qui ne peuvent être perçus de manière mathématique »²⁵⁵. La téléologie de la volonté de puissance s'avère en effet une inspiration directe de la théorie de Mayer, illustrée par la métaphore du baril de poudre et de l'allumette. Alliant Rolph et Mayer, Nietzsche est convaincu que *la surabondance intérieure* en tant que « *quantum* de force accumulée » devient la condition indispensable à toute conquête supérieure de puissance, « conformément auquel *ce quantum* se “déclenche” » (GS V 360). Chez les vivants, la nutrition sera donc premièrement interprétée comme une décharge; lorsque le protoplasme étend ses pseudopodes à la suite de l'irritation, c'est fondamentalement une décharge dynamique qui se produit, nécessaire à toute accumulation de capital : « Les physiologistes devraient réfléchir, avant de poser l’*“instinct de conservation”* comme l'instinct cardinal de tout être organique. Le vivant veut avant tout dépenser sa force : la “conservation” n'en est qu'une conséquence entre autres. - Gare aux principes téléologiques *superflus!* » (VP II 37). Cette perte chez les vivants se fait toujours dans le but d'un gain supérieur, d'une absorption encore plus grande. Par conséquent, la décharge organique recherche toujours, malgré son immense prodigalité²⁵⁶, une certaine

255 Nietzsche: *Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 143.

256 Nietzsche démontre ici l'immense prodigalité de la volonté de puissance en citant Mayer : « “Les dimensions du phénomène chimique dépassent toujours son effet utile” (Mayer). “De bonnes machines à vapeur transforment environ 1/20 de leur chaleur en effet mécanique, les canons 1/10, les mammifères 1/5”. Prodigalité de la nature! [...] La prodigalité n'est pas nécessairement un vice; il se peut qu'elle soit nécessaire ». VP II 38. L'application d'un utilitarisme serait donc contraire à la nature même de la volonté de puissance. Or cette critique de l'utilité, comparativement aux antérieures, me paraît plutôt faible et même contradictoire, car même s'il était exact que les mammifères transforment seulement 1/5 de leur chaleur mécaniquement, cette faible rentabilité pourrait néanmoins s'avérer extrêmement utile à l'individu et être un facteur d'aptitude déterminant.

rentabilité, « un maximum d'économie dans son emploi – non pas la conservation de soi-même, mais la volonté de se nantir, de se rendre maître » (VP II 41) et réalise ainsi cet excès par rapport à elle-même.

En considérant les thèses de Mayer et de Rolph lors de l'élaboration de sa théorie de la volonté de puissance, Nietzsche subordonnera la conservation à ce besoin vital de rentabilité dans l'excès. Après tout, si l'instinct de conservation s'imposait comme unique principe vital, le protoplasme cesserait de s'alimenter lorsqu'il n'est plus en mesure d'organiser tous ces nutriments sans provoquer un dangereux déséquilibre; pourtant, il se nourrit jusqu'à l'éclatement, « ne se conserve pas, au contraire il *se* détruit » (VP II 74). Rolph remplaçait ainsi l'instinct de conservation darwinien par un « accroissement de vie », un *Lebensmehrung*; mais, nous l'avons vu, sous l'influence entre autres de Haeckel et de Mayer, Nietzsche rejettera le vitalisme latent de Rolph : *plus fondamentalement selon son projet ontologique, Nietzsche le réinterprétera comme une « expansion de puissance », un Machterweiterung²⁵⁷.*

Enfin, se présente un deuxième sens selon lequel la pensée nietzschéenne est une métabiologie : *en tant que réinterprétation globale des thèses et observations des darwinistes allemands au sein la théorie de la volonté de puissance.* Ainsi, Nietzsche n'adopte pas seulement les concepts de la physiologie et de la biologie évolutive pour mieux les extrapoler aux étants inorganiques, psychologiques et culturels, de même que pour appréhender l'être en général : il offre systématiquement une réinterprétation de ces mêmes concepts et une explication originale et cohérente des mêmes phénomènes biologiques auxquels ils s'appliquent. « Le mécanisme ne serait-il qu'un langage chiffré pour l'activité

²⁵⁷ Nietzsche, *biology and metaphor*, p. 53.

interne des quantités de volonté qui luttent et triomphent l'une de l'autre? » (VP II 41), pose-t-il. Afin de « déchiffrer » le code de la physiologie mécaniste pour y découvrir l'explication essentielle du phénomène, c'est-à-dire la volonté de puissance en tant que vie, et ainsi de ramener « les fonctions organiques à la volonté fondamentale, la volonté de puissance » (VP II 44), Nietzsche a besoin de développer une philosophie de la biologie sous la forme d'une *physiologie de la volonté de puissance*.

Principalement dans le deuxième livre de *La volonté de puissance* portant le titre révélateur « Morphologie et évolution de la volonté de puissance », nous retrouvons la redéfinition étonnamment systématique des concepts fondamentaux de la physiologie dans une logique de la volonté de puissance :

(1) *La nutrition* : « simple conséquence de l'appropriation insatiable de la volonté de puissance » (VP II 45). Nietzsche la présente comme un « phénomène dérivé » de la pulsion primitive de l'intussusception, ce « vouloir tout absorber en soi » (VP II 43). L'interprétation de la nutrition est toujours compliquée, car le même phénomène peut cacher tantôt une réactivité, soit *la faim*, tantôt une activité, soit la surabondance (VP IV 453). Si nous interprétons la nutrition originellement comme étant une réparation des pertes, comme « la conséquence d'une volonté de puissance *qui n'arrive plus à dominer* » (VP II 74), c'est que nous restons encore sous le règne de la conservation spinoziste. Cependant, chez les organismes complexes, la nutrition sert presque uniquement à la réparation, car à ce stade, « la volonté de puissance a appris à chercher sa satisfaction sur de tout autres voies, le besoin d'assimilation de l'organisme *se réduit* à la faim, au besoin de remplacer ce qui a été perdu » (VP II 75). La nutrition est donc le type proprement biologique de l'assimilation, tandis que celle-ci peut se manifester sous plusieurs formes comme activité fondamentale de la volonté

de puissance du sujet incarné.

(2) *L'excitation et l'assimilation* : Fait important, Nietzsche réduit les phénomènes physico-chimiques à des excitations : « on ne devrait point parler des causes de la volonté, mais seulement des *excitants* de la volonté » (VP II 204) . L'excitation est fondamentalement un jugement de valeur selon *le goût*, une évaluation de ce qui affecte l'organisme, et implique donc la perspective d'une volonté de puissance particulière. Quant à elle, l'assimilation organique se présente toujours comme intussusception, tandis que l'assimilation inorganique est déjà une appropriation et une réorganisation d'un *quantum* de puissance (l'on peut penser entre autres à la flamme ou à la formation des cristaux). L'intussusception implique l'insertion d'une *contre-volonté* de puissance dans l'organisme, qu'une volonté supérieure devra dominer et organiser par le commandement.

(3) *L'organisme et la lutte intérieure* : l'organisme biologique est sujet incarné comme volonté de puissance en tant que vie particulière. Mais son unité n'est qu'apparente et qualitative, consistant en une fiction identitaire permettant la structuration hiérarchique et regroupant une pluralité de volontés de puissance *sous un seul horizon d'assimilation* (l'unité n'est pas originellement dans la conscience de soi, mais dans l'assimilation²⁵⁸) : « pour que l'existence d'un *sujet* soit possible, il faut qu'il existe du permanent, mais aussi beaucoup d'identité et d'analogie » (VP II 55). Ainsi, l'organisme comme sujet vivant est ni plus ni moins un agrégat hétérogène, hiérarchisé et plus ou moins cohérent constitué par les rapports des volontés de puissance en lutte dont les dominantes forment et régulent les perceptions du tout, l'ouverture du flux des excitations et la sélection des volontés de puissance extérieures

258 « Je crois que le sujet pourrait naître de l'illusion de l'identité, par exemple quand des forces diverses (lumière, électricité, pression) produisent sur un protoplasme *une excitation identique*, il conclut à l'identité des causes [...] la *croyance* (le jugement) devrait donc avoir précédé la conscience de soi [...] cette *erreur* – est déjà inhérente au phénomène de l'*assimilation* ». VP II 55.

visées par l'assimilation, tout cela à partir de jugements de valeur relatifs à leurs qualités. Au sommet de ces « boucles de rétroaction de la régulation »²⁵⁹, ces forces aristocrates sont à la fois les créateurs et la création de cette « lutte qui veut »²⁶⁰ qui n'est plus une lutte pour l'existence, mais bien une véritable « *lutte pour la puissance* » (VP II 40), elle-même emmurée²⁶¹ sous l'apparence des jugements falsificateurs du sujet. Or cette apparence, servant de qualité unique à l'organisme, ne flotte toutefois pas au-dessus du devenir objectif comme une sorte d'abstraction idéale; en fait, Nietzsche traduit efficacement le rapport entre la morphologie de l'organisme et la lutte intérieure grâce à la corrélation entre le rapport quantitatif de l'organisme, c'est-à-dire la combinaison particulière de *quanta* de puissance, et son rapport qualitatif, cette apparence à la fois singulière et multiple sous laquelle il se présente, constituant ses catégories subjectives par lesquelles il perçoit, juge et assimile : « la différence de quantité, ainsi comprise, renvoie nécessairement à un élément différentiel des forces en rapport, lequel est aussi l'élément génétique des qualités de ces forces. Voilà ce qu'est la volonté de puissance : l'élément généalogique de la force, à la fois différentiel et génétique »²⁶². Ce n'est que dans la mesure où *la qualité de la volonté de puissance en tant*

259 *Nietzsche et la biologie*, p.74.

260 « Comment naît le point de vue perspectiviste et l'erreur? Dans la mesure où, grâce à un être organique, ce n'est pas un être *mais la lutte elle-même qui veut durer, qui veut croître et prendre conscience d'elle-même* ». VP II 50.

261 En effet, Deleuze nous met pertinemment en garde d'interpréter ce « mur » comme « un champ de forces, un milieu nourricier que se dispute une pluralité de forces », « car, en fait, il n'y a pas de "milieu", pas de champ de forces ou de bataille », mais plutôt « rien que des quantités de force "en relation de tension" les unes avec les autres » (*Nietzsche et la philosophie*, p. 45.). Mais s'il est vrai que, dans sa critique de la mécanique, Nietzsche nie l'existence de « choses » dans le réel, cela ne l'empêche pas moins de réinterpréter, de s'approprier la physiologie et de l'incorporer à sa théorie de la volonté de puissance même. Ainsi, le *milieu intérieur* n'implique certes pas un certain dualisme entre un « contenant » (ex., la cellule) et un « contenu » (ex. le plasma), mais une certaine organisation des forces en relation selon une fiction qui remplit, entre autres, une fonction d'imperméabilité, de fermeture sur l'extérieur afin de conserver cette « identité » fictionnelle, permettant une dynamique cosmique tout intérieure. Autrement dit, le milieu intérieur n'est lui-même qu'une analogie, un « préjugé psychologique » (VP II 373) qui ne cache qu'une modalité de configuration dynamique essentielle au vivant.

262 *Ibid.*, p. 56.

que sujet se trouve directement déterminée par l'agencement de l'ensemble de ses sous-volontés, que la volonté de puissance en tant que vie est un véritable sujet incarné, où organisation et organisme se confondent dans une boucle rétroactive autorégulatrice en devenir. Finalement, l'organisme comme individu peut cependant être subordonné à une volonté de puissance extérieure, par exemple s'il est membre d'un organisme social. Qu'un organisme soit considéré comme microcosme ou macrocosme, les modalités des rapports de forces restent exactement les mêmes. Finalement, là où Roux concevait la structure hiérarchique des organismes complexes comme une division du travail mécanisée, Nietzsche radicalise ces rapports en les considérant comme de l'esclavage, où l'obéissance des forces réactives n'est pas « une obéissance aveugle, encore moins mécanique, mais critique, prudente, soigneuse, voire rebelle »²⁶³.

(4) *Les sensations du plaisir et de la douleur* : généralement, le plaisir est ressenti lors d'un gain de puissance, la douleur, lors d'une perte; ils sont donc « des conséquences, des phénomènes concomitants » (VP II 390) à la puissance, et ne peuvent par conséquent fonder aucune téléologie (l'hédonisme, par exemple). De la même façon qu'il différenciait la nutrition réactive précédée de la faim de la nutrition active précédée de la surabondance, Nietzsche distingue le plaisir ressenti par une force active du plaisir ressenti par une force réactive. La douleur étant par définition le signalement non seulement d'une diminution de puissance, mais plus fondamentalement d'une *perte d'équilibre*, l'impact sur l'organisme dépend du degré d'instabilité subit. À faible degré, la douleur s'inscrit comme « un moyen d'excitation pour fortifier la puissance », tandis qu'elle alarme l'organisme devant une « dépense excessive de puissance » qui pourrait engendrer une imminente

263 Nietzsche cité par Müller-Lauter, *Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 155.

« dépression de la volonté de puissance », bref d'un possible *épuiement*, lorsque l'instabilité s'avère critique. Ainsi, de ces différents types de douleur ressortent « deux sortes de plaisir » correspondant à deux modalités différentes des forces : (1) relativement à l'épuisement, « celui de *s'endormir* », et (2) relativement à l'affront de la résistance, « celui de *trionpher* » (VP II 401). Le plaisir réactif provient de la réparation et de l'émancipation. Le plaisir actif, de la conquête²⁶⁴. Même si le plaisir et la douleur semblent *a priori* s'opposer, les deux sensations sont pourtant *activement* partie intégrante du processus de conquête de la force active et se succèdent mutuellement : en tant que stimuli, « le plaisir est une sorte de douleur » (VP II 174). Finalement, comme ces sensations sont inhérentes à l'excitation, consistant déjà en *une interprétation* et en une évaluation par des jugements de valeur, ils ne correspondent jamais parfaitement au dommage ou au bénéfice réels, en raison du caractère généalogique (phylogénique et ontogénique) du sujet jouissant et souffrant (VP II 397).

(5) *La reproduction et la mort* : La reproduction consiste paradoxalement en l'acte de puissance le plus grand qu'un organisme puisse accomplir, tout en étant le résultat d'une impuissance : « à l'origine, quand une seule volonté ne suffit pas à organiser tout ce qu'elle s'est approprié, une *contre-volonté* entre en jeu et opère la scission, crée un nouveau centre d'organisation, après une lutte contre la volonté originelle » (VP II 43). Tout comme la mort stoïque, la procréation est originellement le phénomène contraire à la conservation individuelle; si elle représente l'« *expression suprême de sa [à l'individu] puissance* » (VP II 199) provenant malgré tout d'une fatale impuissance, c'est qu'elle consiste essentiellement au *sacrifice d'une volonté de puissance particulière comme sujet incarné à La volonté de*

264 Deleuze s'avère donc très réducteur lorsqu'il soutient que « le plaisir et la douleur sont seulement des réactions, des propriétés des forces réactives, des constats d'adaptation ou d'inadaptation ». *Nietzsche et la philosophie*, p. 67.

puissance typologique et cosmique en lutte, et représente ainsi une affirmation dionysiaque du devenir. Malgré que Nietzsche parle parfois de la volonté de puissance typologique (de l'« espèce ») comme « force plastique qui cherche », par la reproduction, « à mettre en réserve une nouvelle “valeur” (encore plus de “force”) » (VP II 45), il faut pourtant insister sur le fait que « *la* volonté de puissance ne peut se saisir que dans la pluralité discontinuée des volontés de puissance en lutte »²⁶⁵. Or même si essentiellement, la reproduction reste le même phénomène à travers l'histoire du vivant par son enracinement généalogique originel, son *sens* se complexifie malgré tout avec les organismes complexes. Tout comme la nutrition, elle peut être la manifestation d'une force réactive si elle se trouve motivée par la faim, tout comme l'était la conjugaison cellulaire : « dans les cas où les mâles recherchent les femelles pour s'anéantir en elles, la génération est la conséquence de la faim » (VP II 77) . En quoi consiste cet obscur anéantissement? Pour que la génération se trouve en continuité avec l'originelle division cellulaire, le mâle doit appliquer une *sélection sexuelle* rigide afin que sa progéniture soit de sa race, c'est-à-dire de *son type* (ou en variation relativement excessive vers un type supérieur); *c'est uniquement par la sélection, tant au niveau de l'assimilation (le goût) que de la procréation (sélection sexuelle), qu'un type de volonté de puissance pourra imposer ses qualités et ses « connaissances » (par l'hérédité) au-delà de son individualité.* C'est ainsi que Nietzsche fera cette fois la distinction entre la reproduction active, dérivée de la division cellulaire, et la reproduction réactive, dérivée de la conjugaison cellulaire, de même que la mort stoïque se présente comme une mort active devant son équivalent réactif : la mort par dévitalisation.

(6) *L'hérédité et la complexification* : « Nos parents achèvent en nous leur

²⁶⁵ Nietzsche et la biologie, p. 81.

croissance; leurs qualités tardivement acquises, présentes encore dans l'embryon, requièrent du temps » (VP II 207). La croyance en l'hérédité des caractères acquis est une chose, mais l'articulation du fonctionnement de l'hérédité à l'aide d'une terminologie de la volonté de puissance en est une autre. Afin de comprendre l'enjeu, voici comment Nietzsche définit l'*instinct* : « je parle d'*instinct* dès qu'un *jugement* (un *goût*, au niveau inférieur) est assimilé à ce point qu'il se meut de lui-même et ne requiert plus d'excitations extérieures. Il a sa croissance propre, par conséquent aussi son sens de l'activité extérieure » (VP II 197). « Le rôle de la *mémoire dans l'instinct* », précise-t-il, « consiste dans une sorte d'abstraction et de simplification, comparable à un processus logique » (VP II 97). Ainsi, les animaux incarnent la mémorisation des expériences des organismes inférieurs, l'ensemble des excitations se trouvant intériorisé, solidement assimilé et synthétisé aux fondements de l'expérience du vivant. Ces excitations se présentent donc comme de véritables stimuli fossilisés s'autoactivant dans une relation complexe avec les excitations extérieures, et c'est pleinement en sens que l'organisme complexe est un microcosme; non pas comme un simple milieu intérieur contenant une masse de forces en lutte comme le protoplasme semblait l'être, mais plutôt comme une imposante structure généalogique *automatique* non pas *mécaniquement*, mais *dynamiquement* et *pathétiquement*. Ces stimuli stratifiés sont conçus par Nietzsche comme des connaissances et des catégories perceptuelles qui fixent les jugements de valeur selon une tradition biologique abstraite : « Afin qu'une certaine espèce se conserve et croisse en puissance, il lui faut embrasser dans sa conception de la réalité assez de choses prévisibles et permanentes pour qu'elle puisse construire d'après elles un schéma de sa conduite » (VP II 123). Ainsi, plus les organismes d'une espèce se complexifient, plus le sujet incarné est constitué par des volontés de puissance phylogéniques sclérosées, assurant

par leur stabilité et leur force la conservation de la structure en entier. Ces strates dont les formes figées n'évoluent pratiquement plus, sont néanmoins possédées (dans la résistance) par des forces plus fluides, premièrement par les volontés de puissance ontogéniques (« il n'y a pas d'organe propre de la « mémoire »; [...] Tout ce que les nerfs se sont assimilé continue à vivre en eux. » (VP II 247)), finalement par les forces les plus fluides, c'est-à-dire celles directement reliées à l'excitation extérieure et qui formeront les nouvelles habitudes²⁶⁶. *Ce sera la lutte à l'intérieur et entre ces strates d'expériences qui créera la variation*. D'ailleurs, la loi de la récapitulation témoigne de ce règne puissant de la mémoire généalogique sur l'ensemble, car le déclenchement synthétique de la phylogénie dans l'ontogénie représente parfaitement cette automaticité du vivant. Or, la complexification par l'hérédité pousse Nietzsche à attribuer une certaine puissance non seulement à des quantités de force, c'est-à-dire à des « masses », mais avant tout à des qualités, elles-mêmes n'étant rien d'autre que des configurations particulières des rapports de forces. *Le principe de l'hérédité biologique consiste donc, contrairement à l'hérédité juridique, à la transmission d'un rapport qualitatif, c'est-à-dire d'un type, et non pas d'une quantité de puissance en tant que telle* : « c'est la force *plastique* qui veut avoir sans cesse un nouvel apport de “matière” (de “force”) en réserve. Le chef-d'oeuvre : la construction d'un organisme à partir d'un oeuf. La “conception mécaniste” n'admet que des “quantités”, mais la force réside dans la qualité ». Le miracle de l'hérédité, selon lequel l'oeuf possède *en puissance* un *quantum* supérieur, démontre à Nietzsche que « la force réside dans la qualité », que le savoir représente une puissance d'une nature différente à celle de la masse. Dans la variation, c'est bien la forme qui est transmise,

266 « Nos actes nous *transforment*; dans chacun de nos actes, certaines forces s'exercent, d'autres non, qui se trouvent ainsi provisoirement négligées [...] Les actes qui nous sont *les plus habituels* finissent par former autour de nous comme un *édifice solide* [...] ». VP III 294.

la mémoire de la configuration ancestrale. La forme, quant à elle, est cette « *force plastique inconsciente* [qui] se révèle dans la *génération* » (VP II 96) en modelant la masse de puissance reçue par la nouvelle assimilation. *La force d'une volonté de puissance complexe se trouve premièrement dans sa forme, et ensuite dans le quantum en acte qu'elle possède. Bien qu'elle est considérée comme une fiction²⁶⁷ et une imperfection originelle, la vie dans sa culture de la permanence se perfectionne, développe néanmoins un niveau de puissance supérieur, un nouvel espace morphologique pour l'éternelle conquête de la volonté de puissance.*

(7) *La maladie et la décadence* : Ainsi se traduit la maladie en termes de volonté de puissance : le sujet est atteint d'une agression de la part d'une contre-volonté inférieure qui la déstabilise considérablement. La guérison comme reconfiguration et revitalisation des rapports de forces ou la désagrégation définitive sont les deux aboutissements possibles de la maladie. Quant à elle, la décadence consiste en un épuisement, un affaiblissement précédé d'une perte de force considérable. Est-il réellement juste de l'opposer à la maladie vitale? Toute maladie n'implique-t-elle pas une certaine décadence, du moins temporaire? En effet, la décadence permet le renforcement, la revitalisation et la complexification de l'organisme, dans la mesure où les forces supérieures provoquent l'élimination des forces décadentes, et c'est précisément le rôle de la lutte intérieure d'assurer cette santé. Or la mort par dévitalisation survient justement lorsqu'une décadence n'est pas suivie d'un renversement dynamique, lorsque la lutte n'agit plus comme une sélection vitale et que les forces décadentes persistent dans leur ascension. Lorsque les volontés de mort règnent sur

267 « Il faut admettre une force qui crée des fictions et pose des principes; de même l'hérédité et la perpétuation de ces fictions ». VP III 608.

l'ensemble, lorsque la décadence n'est pas dépassée par les forces saines, c'est que *l'autorégulation est en panne, et cette panne peut être de nature virale*, car le virus sépare « *la force active de ce qu'elle peut* »²⁶⁸. Le nihilisme consiste donc en un renversement des valeurs, où les forces réactives dominent les forces actives, non pas par une supériorité de puissance, mais par la neutralisation, la division. Ce virus serait-il une fiction du ressentiment de la même nature que la vie?

Ainsi, la conception mécaniste des darwinistes allemands se trouve définitivement réfutée et leur paradigme de *l'animal-automate* dépassé par la métabiologie de la volonté de puissance. Étant responsable de son propre mouvement (notamment par la formation généalogique des instincts), la volonté de puissance en tant que vie n'est toutefois pas mécanique : « [...] les relations des organes entre eux exigent déjà la pratique de toutes les *vertus* – obéissance, assiduité, entraide, vigilance – la vie organique (qui est une autonomie) exclut tout caractère machinal » (VP II 194). Reconnaisant le caractère anthropomorphe de la conceptualisation (1) et l'unité de l'être malgré sa diversité morphologique (2), Nietzsche n'hésite pas à attribuer des vertus aux organes, aux molécules ou encore aux combinaisons physico-chimiques et à dépasser ainsi le mécanisme, sachant très bien que l'analogie demeure constitutive du jargon scientifique, et que ce vain souci à l'épurement de tout ce qu'il y aurait de psychologiquement humain dans cette terminologie relève d'un manque de connaissance critique. « Roux », souligne Müller-Lauter, « à l'encontre de

²⁶⁸ Nietzsche et la philosophie, p. 64. En effet, Deleuze ne parle pas de virus, mais bien des forces réactives selon une deuxième acception, celles qui non seulement réagissent aux forces actives, mais les séparent de leur puissance. Mon analyse de la physiologie nietzschéenne et son utilisation récurrente du concept virus m'a plutôt fait opter pour cette terminologie, d'autant plus qu'il n'est pas du tout démontré que Nietzsche utilise consciemment et systématiquement deux acceptions différentes des forces réactives. La distinction que fait Deleuze entre les deux acceptions semble d'ailleurs quelque peu artificielle et porte à confusion.

Darwin, a mis en valeur la lutte intérieure, mais dans la mesure où il l'analyse sur un mode mécanique causal, il reste dans l'extériorité »²⁶⁹. Contrairement à l'automate mécanique, celui de la volonté de puissance dépasse la nécessité d'un « grand horloger » transcendant, et devient donc un véritable *automatos*.

La sélection nietzschéenne contre la sélection darwinienne

Nietzsche est sévère à l'endroit des darwinistes anglo-saxons, et particulièrement à l'endroit de Charles Darwin et de Herbert Spencer. Contrairement aux darwinistes allemands, auxquels la critique n'est généralement pas adressée directement, Nietzsche fustige à l'occasion ces « généalogistes anglais »²⁷⁰ et leur « biologie de l'adaptation ». Or Nietzsche semble cultiver divers préjugés par rapport à la théorie de Darwin, et cela peut-être en raison du fait que même certains biologistes allemands, dont Rolph, critiquent eux-mêmes des éléments absents de la théorie du naturaliste anglais. Selon la théorie de la sélection naturelle de *L'Origine*, l'individu comme variation fixe, c'est-à-dire comme *animal-machine*, ne s'adapte pas vraiment, n'ayant tout simplement pas de faculté transformatrice qui jouerait un rôle déterminant dans la sélection des individus ou des espèces; un individu peut seulement être *mieux adapté* qu'un autre à son milieu, mais ne s'adapte jamais activement, ne se transforme pas considérablement selon les circonstances extérieures. La théorie de la sélection naturelle propre aux darwinistes anglo-saxons serait plutôt une *biologie de l'aptitude (fitness)* qu'une biologie de l'adaptation, qualificatif qui correspondrait beaucoup mieux aux théories de Ernst Haeckel et Wilhelm Roux. En effet, à part Herbert Spencer (que

269 Nietzsche: *Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 156.

270 Nietzsche parle entre autres de « la bêtise complète chez les Anglais », en particulier chez « Darwin » et « Wallace » (VP IV 84), les deux fondateurs de la théorie de la sélection naturelle.

Nietzsche confond avec Darwin), ceux qui ont fait de l'évolution une « adaptation intérieure de plus en plus adéquate aux circonstances extérieures », « à savoir une activité de deuxième ordre, une simple réactivité » (GM II 12), sont les physiologistes adhérant à la conception mécaniste et matérialiste du vivant.

Or l'adaptation intérieure n'est pour Nietzsche que l'oeuvre de la pulsion de la conservation, une résistance à l'altérité du divers assimilé. Mais par économie de principe, ce n'est pas premièrement la volonté de puissance qui s'adapte lors de l'assimilation, mais plutôt le divers assimilé, car l'organisme lors de l'assimilation est toujours dominant (à moins qu'elle entraîne sa désagrégation). Physiologiquement, *ce n'est donc pas l'organisme qui s'adapte aux circonstances extérieures, mais bien l'extérieur qui s'adapte à l'organisme* : « la vie n'est pas l'adaptation des conditions internes aux conditions extérieures, mais elle est volonté de puissance qui, partant du dedans, se soumet et s'assimile une part croissante de réalité extérieure » (VP II 79). Ainsi, la *véritable sélection* qui correspond à cette activité assimilatrice et déterminante, est toute intérieure : « un homme accompli [...] est un principe de sélection, il élimine beaucoup [...] - il examine avec soin l'excitation qui se présente, bien loin d'aller à sa rencontre » (EC, Pourquoi je suis si sage, 2).

L'organisme comme lutte intérieure, la sélection par l'organisme. Mais qu'en est-il de la lutte inter-organique? Est-elle le moteur d'une sélection naturelle telle que l'avait pensé Darwin? Nietzsche s'approprie premièrement l'argument de Rolph qui établit un lien causal entre la nutrition et la variation : « [...] on sait par l'expérience des éleveurs que les espèces qui reçoivent une nourriture surabondante et de manière générale un supplément de protection et de soin, tendent de la manière la plus accusée à une variation de type immédiate et présentent en abondance des prodiges et des monstruosité ». Inversement, « une *espèce*

apparaît, un type se stabilise et se renforce à la faveur du long combat qu'il mène contre des conditions *défavorables* pour l'essentiel identiques » (PDBM IX 262). En apparence, Darwin relate presque exactement les mêmes faits, et fut d'ailleurs le premier à tirer de précieuses conclusions sur la formation des espèces à partir des observations et de la pratique des éleveurs. Mais tandis que Nietzsche explique la formation de ces « variations monstrueuses »²⁷¹ et surtout, de ces *variations prodigieuses* par une nutrition abondante, Darwin explique les premières (ne reconnaissant pas les deuxièmes) par la sélection minutieuse et systématique des croisements établie par les éleveurs. Physiologiquement, *si un quantum de puissance assimilé peut se traduire qualitativement et progressivement en une forme supérieure à travers l'hérédité, s'il y a véritablement un lien causal entre la nutrition et la variation, une variation possède donc une force quantifiable, et la complexification des formes représente objectivement une ascension dans l'échelle des valeurs dont la puissance est l'unique critère*. Au contraire, si pour Darwin l'émergence et la disparition des espèces ne représentent pas un « progrès », c'est bien parce qu'une variation n'est qu'une combinaison qualitative aléatoire comme une autre, et ne possède donc aucune valeur ni aucune force intrinsèque, mais toujours et uniquement par rapport aux circonstances extérieures, au milieu qui détermine l'échelle contingente de l'aptitude en fonction de l'utilité.

Chez Darwin, « l'être vivant » comme « *individuum* au sens strict »²⁷², « tend à se reproduire identique à lui-même »²⁷³; *il tend à la conservation non seulement individuelle,*

271 Voici ce qu'entend Darwin par ce qu'il appelle un « caractère monstrueux » : « [...] bien que différant les unes des autres et des espèces voisines du même genre par quelques légers caractères, elles diffèrent souvent à un haut degré sur un point spécial[...] ». L'hypertrophie en est un bon exemple. *L'Origine des espèces*, p. 60.

272 *Nietzsche et la biologie*, p. 102.

273 *Histoire de la notion de vie*, p. 819.

mais avant tout formelle, dont la reproduction n'est finalement que l'ultime moyen. Du moins au sein de la théorie de la sélection naturelle originale, la variation s'inscrit donc comme un accident, une aliénation de la forme moyenne de l'espèce provoquée par un facteur extérieur (par exemple, la température des organes reproducteurs), tandis que pour Nietzsche, elle est avant tout la manifestation et l'héritière d'un surplus de puissance, une création « monstrueuse » de la volonté de puissance même. Ces divergences théoriques sont à l'origine de la valeur de ces « variations » excentriques par rapport à l'évolution que Darwin et Nietzsche leur attribuent respectivement. Chez Darwin, sous la lutte pour l'existence régnant à l'état naturel, le type régulier s'avère le mieux adapté à son milieu et donc se reproduit plus facilement que les variations excentriques; si par chance celles-ci parviennent à se reproduire sur quelques générations, elles se disperseront sur une plus grande durée et seront dissoutes par la masse d'individus correspondant au type régulier. Ainsi, elles ne parviennent uniquement qu'à se conserver par la sélection artificielle, *dans l'isolement forcé* de l'élevage, et se trouvent d'une façon ou d'une autre éliminées lorsque la sélection naturelle s'applique. Conclusion : seuls les individus correspondant « aux types purs et uniformes »²⁷⁴ peuvent être considérés comme les plus aptes et aspirer ainsi à la conservation. Comme l'évolution des espèces s'échelonne sur une quantité inimaginable de générations, une espèce ne varie presque pas lors de la plus grande période de son histoire, et pendant les rares périodes où elle varie, elle le fait extrêmement lentement. Cesdites périodes sont souvent générées par des circonstances exceptionnelles, par exemple un isolement contingent (situation géographique, migratoire, etc.) d'un certain groupe, diminuant la concurrence et les croisements : « [...]la sélection naturelle agit d'ordinaire avec une extrême lenteur. Elle ne

274 *L'Origine des espèces*, p. 153.

peut agir que lorsqu'il y a, dans l'économie naturelle d'une région, des places vacantes, qui seraient mieux remplies si quelques-uns des habitants subissaient certaines modifications »²⁷⁵. Ces exceptionnelles « places vacantes » ne peuvent seulement être remplies que par des variations légères, et jamais, selon le gradualisme de Darwin, par des variations monstrueuses.

Étant le produit d'une force supérieure ayant évolué dans l'abondance, l'individu porteur d'une variation excentrique « prodigieuse » incarne pour Nietzsche le *type supérieur*, *caractérisé par la richesse et la complexité de sa forme* (VP II 152). À l'opposé de Darwin, Nietzsche donne à cette *exception* le rôle évolutif déterminant, car ce sont ces types extraordinaires, comme mentionné lors de l'introduction, qui empêchent la fixation d'un type. Mais Nietzsche s'accorde avec Darwin sur la vulnérabilité dont la variation fait preuve dans « ces conditions défavorables », car « le type supérieur représente une complexité infiniment plus grande, une somme plus grande d'éléments coordonnés; cela rend la désagrégation d'autant plus probable » (VP II 152). C'est pourquoi il refuse de percevoir la pénurie dans la nature, responsable de la lutte pour l'existence, comme étant la norme :

Vouloir se conserver soi-même est l'expression d'une situation de détresse, d'une restriction de la véritable pulsion fondamentale de vie, qui tend à l'expansion de puissance et assez souvent, dans cette volonté, elle remet en cause et sacrifie la conservation de soi [...] La lutte pour l'existence n'est qu'une exception, une restriction temporaire de la volonté de vie; la grande et la petite luttent partout autour de la prépondérance, autour de la croissance et de l'extension, autour de la puissance, conformément à la volonté de puissance, qui est précisément la volonté de vie (GS V 349).

Ainsi, il ne faut donc pas confondre deux critiques distinctes faites à l'endroit de la lutte pour l'existence darwinienne; (1) la lutte pour l'existence comme interprétation savante de la lutte cache la véritable nature de la lutte, qui est fondamentalement *une lutte pour la puissance*;

275 *Ibid.*, p.158.

(2) la lutte pour l'existence comme extrapolation tautologique de la lutte en général n'est en fait que la modalité réactive d'une lutte particulière causée par des conditions défavorables et exceptionnelles, mais dans la mesure où la réactivité reste un mode d'être de la volonté de puissance, elle reste essentiellement une lutte pour la puissance. Ainsi, si des circonstances particulières telles des catastrophes naturelles, des migrations massives, etc. peuvent effectivement engendrer la lutte spécifiquement pour la survie, dans laquelle l'ensemble des forces se trouvent en réactivité face au fléau, une lutte active s'impose heureusement, dans la nature, comme norme.

Nietzsche fait ainsi le récit du passage de la lutte pour l'existence à la lutte pour la puissance :

c'est le combat constant contre des conditions défavorables toujours identiques, comme on l'a dit, qui est la cause du fait qu'un type devient fixe et dur. Mais un beau jour finalement naît une situation heureuse, la formidable tension se relâche; peut-être n'y a-t-il plus d'ennemis parmi les voisins, et les moyens permettant de vivre, et même de jouir de la vie, existent en surabondance [...] La variation, soit comme déviation par rapport à l'espèce (produisant quelque chose de plus élevé, de plus subtil, de plus rare), soit comme dégénérescence et monstruosité entre brusquement en scène avec toute la richesse et la splendeur possibles, l'individu se risque à être individu et à se détacher. Ces tournants de l'histoire montrent le côtoïement, et souvent l'enchevêtrement et l'imbrication d'un développement et d'une aspiration à prendre de la hauteur somptueux, multiples, dignes d'une forêt vierge, d'une espèce de tempo tropical dans la rivalité pour la croissance, et d'autre part une formidable destruction et tendance à prendre le chemin de la destruction, du fait des égoïsmes se combattant sauvagement, comme explosant, qui luttent mutuellement « pour le soleil et la lumière » et auxquels la morale ayant régné jusqu'alors ne peut plus imposer de limites, de frein, de ménagement (PDBM IX 262).

Pendant les périodes de crise, Nietzsche conçoit en 1886 les types médiocres se conjuguant afin de former une *masse qualitativement pauvre, mais dont la quantité de puissance, en raison du nombre, s'avère supérieure à celle des types supérieurs*. Tout comme Darwin soutenait qu'une lutte féroce pour l'existence exclut presque entièrement la variation, Nietzsche considère que la carence de ressources et le regroupement massif des individus

uniformisent les types au sein d'une lutte réactive, fixent et « durcissent » l'espèce sous le règne du type moyen qui empêche l'émergence et la sélection du type prodigieux. Mais lors du « relâchement » des tensions (semblable aux « places vacantes » de Darwin), lorsque la lutte pour l'existence n'est plus nécessaire et que la conservation est assurée dans la surabondance, deux types de variation se « détachent » du type médiocre: le type supérieur et le type dégénéré²⁷⁶. Le développement individuel précède désormais la lutte, qui elle-même n'est que la conséquence de l'accumulation d'un *quantum* par une volonté de puissance : « utile, au sens de la biologie darwinienne, signifie : qui se montre avantageux dans la lutte contre autrui. Pour ma part, [...] la sensation de *devenir plus fort*, abstraction faite de la lutte, me paraît le *progrès* véritable; c'est de cette sensation que peut naître la volonté de lutter » (VP II 72) . Aussitôt que se développent des individualités dans la prospérité, la lutte n'est désormais plus le théâtre d'une masse d'organismes moyens et homogènes dont la fin immédiate ne serait que la survie, mais plutôt celui de combats prolifiques entre de véritables individus désormais divisés, tout comme la cellule se divisait sous la surabondance intérieure. *La lutte active pour la puissance présente dans tout organisme sain, est donc la seule qui oppose réellement des individus et leurs qualités et non pas des individus à des masses, permettant non seulement la variété et la prodigalité typologique, mais surtout, la hiérarchisation selon la puissance effective sous la nécessaire domination des types*

276 Ainsi, la variation exceptionnelle, soit de type supérieur ou comme monstruosité, s'apparente à la distinction que Nietzsche fait cette fois chez les exceptions humaines entre le type supérieur dont est issu le grand homme et le type dégénéré dont est issu le criminel. Même si parfois Nietzsche traite le dégénéré comme étant inférieur au type médiocre, il a souvent tendance à confondre l'extrême grandeur et l'extrême bassesse sous une dénomination commune, allant jusqu'à considérer toute forme de dégénérescence comme une forme supérieure à la moyenne, pleine de promesses mutationnelles : « le crime fait partie de la grandeur [...] *tous les grands hommes ont été des criminels* [...] Se sentir au ban de la tradition, de la conscience, du devoir – tout grand homme connaît ce péril qui est le sien » (VP II 560). Sur la conception nietzschéenne du criminel et de sa distinction entre le criminel sain et le criminel pathologique, voir *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 142.

supérieurs sur les types inférieurs. La lutte foisonnante aux allures tropicales pour la lumière du soleil, représentant parfaitement la surabondance naturelle et symbolisant la vie dans de nombreux aphorismes, s'oppose donc à la lutte réactive pour l'existence que Nietzsche associe à la morale, les deux consistant en « une réaction contre les efforts que fait la nature pour parvenir à un *type supérieur* » (VP II 556).

Malgré son supposé « anti-darwinisme » qu'il revendique lui-même, Nietzsche ne nie donc pas, jusqu'en 1887, la réalité de la lutte pour l'existence darwinienne, ni celle de la sélection naturelle. S'exerçant sur les individus, elles donnent ainsi forme et stabilité aux espèces. En cela, elle procure le même effet que la sélection intérieure des excitations; tandis que celle-ci assure la conservation des individus, la sélection naturelle darwinienne assure la tradition biologique. Alors qu'*Humain, trop humain* (1878) présente la cruauté de la nature comme responsable de la naissance des génies (HH 233), Nietzsche soutient le contraire dix ans plus tard : « c'est sur un tout autre point que je constate la “cruauté de la nature” dont on parle tant; elle est cruelle envers ses fils les mieux doués, elle ménage, protège, aime “*les humbles*” » (VP I 395). Alliant paradoxalement *détresse* (des individus) et *conservation* (des espèces), celle-ci ne serait toutefois possible sans le gaspillage des perles de la nature. C'est donc aussi en sacrifiant ses meilleurs organismes que la nature s'avère prodigue, quoique Nietzsche le constate non sans une certaine amertume qui se transformera, vers la fin de sa vie lucide, en une révolte contre la nature elle-même. Mais pour le moment, ce sacrifice fatal se fait au nom de la volonté de puissance; tant le type médiocre au niveau de l'espèce que la mémoire phylogénique au niveau de l'individu s'inscrivent comme des conditions de possibilité de l'évolution de la volonté de puissance en tant que vie, le premier assurant la relative coïncidence avec le milieu et la survie par sa pulsion grégaire de conjugaison, la

seconde assurant une stabilité perceptuelle, instinctuelle et formelle par la fossilisation des jugements de valeur et des déclenchements automatiques des décharges de puissance. Ainsi, tant la synchronie que la diachronie font partie d'un seul mouvement global²⁷⁷ : là où espèces et individus, phylogenèse et ontogenèse s'entremêlent et se confondent sous une seule et même généalogie, la sélection physiologique et la sélection naturelle travaillent de pair afin de conserver l'épine dorsale du vivant, toujours afin de mieux s'ouvrir à l'expansion.

Bien que Nietzsche ait affiché, surtout à la fin de son activité philosophique, un *goût* particulier pour la volonté de puissance dans son activité pure, pour l'expansion napoléonienne la plus grandiose et la plus héroïque, il n'en demeure pas moins qu'une tendance de sa pensée, exprimée dans plusieurs aphorismes entre 1880 et 1887, insiste sur la nécessité vitale d'une complémentarité des forces actives et réactives, des instincts de conservation et d'expansion - ceux-ci s'affichant comme deux mouvements du même principe fondamental de la volonté de puissance. En 1883, il distingue deux utilités distinctes dans sa critique de l'utilité darwinienne. En effet, Darwin propose un seul et absolu critère d'utilité : l'*aptitude*, tenant pour acquis que ce qui est utile à l'individu l'est en fonction de sa conservation. « Il faut demander : utile à *quoi*? », insiste Nietzsche. Premièrement, est *utile à la conservation* « ce qui sert la *durée* de l'individu » (VP II 63) et ce qui « se rapporte à la fixation et la résistance de l'être évolué » (VP II 158), mais peut être pourtant « défavorable à sa force et à sa splendeur » (VP II 63); au contraire, est *utile à la différenciation, à la mutation* « un *défaut*, une *dégénérescence* [...] dans la mesure où ils stimulent d'autres organes » (VP II 63) et accélère « l'allure de l'évolution » (VP II 158). Le danger vital se

²⁷⁷ Ce sont d'ailleurs les types médiocres qui se maintiennent dans les catégories phylogéniques et qui suivent ainsi les sentiers battus, tant au niveau perceptuel en réduisant le réel par les mêmes qualités anciennes qu'au niveau de l'ajustement de l'assimilation à un goût ancestral et générique.

trouve donc dans l'excès; l'hyperconservation engendrerait l'immobilisme et la dévitalisation, tandis qu'une rupture radicale avec la mémoire mettrait l'organisme à la merci des contre-volontés étrangères.

Stimulant la rupture, les prodigieux sont « ceux qui laissent se déployer toute la puissance du nouveau, normalement refoulée et structurée par les forces conservatrices de l'assimilation » et donc « sont des êtres à la fois fragiles et dangereux »²⁷⁸. Fragiles, car leur complexité et la souplesse de leur sélection intérieure rendent difficile la régulation du refoulé et du nouveau divers assimilé, ce qui ébranle leurs catégories et menace leur propre survie. Dangereux tant de manière diachronique que synchronique, car dans la plupart des cas primitifs et à l'état de nature, *la communauté en tant qu'organisme social est le corps de la race*; tant l'impact direct des variations excentriques sur la communauté que leur propagation sanguine affaiblissent l'organisme social telles les parties décadentes d'un organisme biologique. Dans un aphorisme d'*Humain, trop humain* qui surprend par sa précocité, intitulé « Ennoblement par dégénérescence », Nietzsche anticipe sa critique de la lutte pour l'existence darwinienne qu'il mènera plus clairement quelques années plus tard :

les individus plus indépendants [...] ont des descendants, ils servent d'ameublissement et portent de temps en temps un coup à l'élément stable d'une communauté. À cet endroit blessé et affaibli, quelque élément neuf s'inocule en quelque sorte à l'ensemble de l'être; mais il faut que sa force générale soit assez grande pour recevoir en son sang cet élément neuf et se l'assimiler. Les natures dégénérescentes sont d'extrême importance partout où doit s'accomplir un progrès [...] Les natures les plus fortes conservent le type fixe, les plus faibles contribuent à le développer²⁷⁹ (HH 224).

Il y a donc « quelque chose d'analogue » (HH 224) entre l'évolution raciale et l'évolution individuelle : elles ont exactement la même structure et expriment les mêmes besoins vitaux.

278 Nietzsche et la biologie, p. 99.

279 Cette intuition ébranle même sa croyance en la sélection naturelle de l'époque (1878) : « Dans ces conditions, la fameuse lutte pour la vie me paraît n'être pas le seul point de vue d'où peut être expliqué le progrès ou l'accroissement de force d'un homme, d'une race ». HH 224.

Tant la volonté de puissance en tant qu'organisme biologique qu'en tant que société primitive parviennent à accomplir une transformation supérieure à *partir d'une blessure*, d'un déséquilibre considérable de leur centre de gravité : « [...] l'espèce, vue de haut, est tout aussi fluide que l'individu. La “*conservation de l'espèce*” n'est que la conséquence de la *croissance de l'espèce*, c'est-à-dire du *triomphe remporté sur l'espèce*, sur le chemin qui mène à une race plus forte » (VP II 81). La capacité d'une espèce à accueillir des variations de types supérieurs dépend donc également de la stabilité et de la santé de ses types médiocres les plus aptes, de « l'histoire d'une extraordinaire accumulation de forces » et non seulement d'« un don du ciel et du “hasard” » (VP II 498).

Si dans *Humain, trop humain*, Nietzsche qualifie les « individus plus indépendants » de « faibles » et qu'il les qualifiera au contraire de « forts » par la suite, c'est que leur faiblesse rend nécessaire à leur survie le développement d'une force marginale, découvrant de nouveaux espaces de puissance. Ils correspondent donc aux *dégénérés* que Nietzsche, étonnamment, combattra avec acharnement en 1888. Or à partir des années 1880, la faiblesse de l'exception est au contraire la conséquence d'une force constitutive; puisqu'il a la force et la complexité afin d'oser de nouvelles perceptions et de développer de nouveaux goûts, bref d'exploiter *de nouveaux niveaux de puissance*, sa fragilité expliquée antérieurement constitue sa faiblesse. À l'inverse, « cette faiblesse de la force a pour corrélat immédiat une tout aussi paradoxale force des faibles. Incomparablement plus simples et rudimentaires, se contentant du plus faible métabolisme (d'une irruption et d'une mise en forme minimale du nouveau), l'existence des faibles est plus sûre »²⁸⁰. Surtout parce qu'ils sont faibles, ils sont moins portés à l'individuation et à la division, mais plutôt à la conjugaison, au regroupement - ce sont les

280 *Ibid.*, p. 105.

types médiocres qui formeront *les troupeaux*. Mais au sein d'un corps social portant une race ou une espèce, les types supérieurs, les types médiocres et les dégénérés doivent mener successivement et dans un accord vital, selon une chaîne évolutive toujours unique relativement aux combinaisons des rapports de forces, la lutte pour l'existence réactive et la lutte pour la puissance active, passant d'un rythme évolutif lent et continu comme le défendait Darwin, à une accélération provoquant des mutations, des ruptures phylogéniques, bref à ces sauts évolutifs que le gradualisme darwinien niait. Entre la stagnante fixité par hyperconservation et la mutation radicale toujours menacée par l'extinction, l'évolution de chaque espèce témoigne, pour Nietzsche, du fragile équilibre entre la vie et la mort, entre la mémoire et l'oubli.

Durant tout ce processus évolutif, nous assistons au déchaînement de la puissance (du devenir) sur et à travers les corps et les espèces. D'ailleurs, dans le corps « revit et s'incarne le passé le plus lointain et le plus proche de tout le devenir organique, à travers lequel, au-delà duquel, par-dessus lequel semble couler un immense fleuve invisible [...] » (VP II 173). Au cours du flot dionysiaque de la puissance cosmique, des masses entières de puissance sombrent dans l'oubli, d'innombrables identités organiques sont sacrifiées au profit de quelques types dominants qui persistent dans leur résistance au devenir, inscrivant leur marque généalogique sur les embranchements sinueux de la volonté de puissance. Ces types dominants seront assurés par « quelques *individus de valeur* qui continueront le grand processus », tandis que les peuples et les races formeront « “le corps” destiné à [les] engendrer » (VP II 80). Si l'histoire du vivant met en scène un perfectionnement des formes, consistant « à produire les individus les plus puissants, auxquels la plus grande foule possible servira d'instrument » (VP II 45), alors l'« erreur fondamentale des biologistes antérieurs » a

été de miser sur le paradigme de l'espèce afin de penser l'évolution tant au niveau biologique que social, et non sur le paradigme de l'individu, en vue « d'obtenir des individus plus forts » (VP II 79). Or *cette valeur suprême attribuée à l'individu supérieur, à La qualité individuelle aux dépens de la masse, poussera Nietzsche à écarter de plus en plus ces considérations d'équilibre phylogénique global et de se porter radicalement à la défense des individus supérieurs contre le type médiocre.*

Vers 1888, Nietzsche semble de moins en moins considérer l'existence d'une lutte naturelle qui puisse en effet permettre aux types supérieurs de se préserver et de se reproduire. Ni les théories anglo-saxonnes ni les théories allemandes ne se réalisent :

on attribue à la sélection naturelle des métamorphoses à la fois lentes et infinies; on veut croire que tout avantage s'hérite et se manifeste avec une force croissante dans les générations subséquentes (alors que l'hérédité est si capricieuse...) [...] Mais on ne trouve nulle part d'exemples de sélection inconsciente (absolument pas). (VP II 152)

Nietzsche semble croire de moins en moins à la biologie, et voit surtout à ce stade la décadence qui s'impose à lui comme étant manifeste. La lutte pour la vie étant finalement dominée par « le hasard [qui] sert les faibles autant que les forts », l'absence d'une véritable sélection naturelle fait en sorte que « les individus les plus disparates s'unissent, les extrêmes se fondent dans la masse. Tout rivalise pour conserver son type ». La lutte pour l'existence étant maintenant généralisée, l'homogénéité naturelle n'est seulement freinée que par de contingents isolements servant de sélection temporaire; pour que des caractères excentriques soient conservés, les êtres doivent se trouver « dans des circonstances où ils vivent à l'abri du danger ». Soudain, Nietzsche semble rompre avec la conception d'une nature en constante différenciation menée par le devenir. Le *laisser-aller* naturel, l'absence de sélection engendrant l'homogénéité typologique des faibles et la fixité semblent maintenant dominer

naturellement la vie : « Diverses espèces ramenées à une. L'expérience prouve que toujours un seul type devient dominant. On affirme l'évolution croissante des êtres. Tout fondement fait défaut. Chaque type a sa limite au-delà de laquelle cesse l'évolution. Jusque-là, régularité absolue » (VP II 152). La nature perd donc sensiblement sa noblesse.

Comment peut-on expliquer un tel revirement?²⁸¹ Tout comme Nietzsche a repris la physiologie allemande à partir de ses propres intuitions et observations afin de postuler l'ontologie de la volonté de puissance, il réfute Darwin en 1888 à partir de ses observations sur les sociétés humaines :

Ce qui me surprend le plus, quand j'embrasse du regard les grands destins de l'homme, c'est d'apercevoir toujours le contraire de ce que Darwin et son école voient ou veulent voir aujourd'hui : la sélection au profit des plus forts, des mieux partagés, le progrès de l'espèce. Le contraire est partout saisissable: l'annulation des coups de chance, l'inutilité des types supérieurs, l'inévitable domination des types moyens et même inférieurs à la moyenne. À supposer que l'on ne nous montre pas pour quelle raison l'homme est l'exception parmi les créatures, j'incline à présumer que l'école de Darwin s'est partout trompée [...] Il n'y a peut-être rien de plus intéressant au monde que ce spectacle peu désiré (VP I 395).

Comme mentionné précédemment, si les formes supérieures de la volonté de puissance ne sont que des manifestations analytiques et « adoucies » de l'unité originelle de la volonté de puissance « à l'état pur », alors l'homme devrait en principe répondre plus ou moins aux mêmes lois évolutives que les animaux. Or chez l'homme, le *laisser-aller* assure toujours la domination et la sélection des faibles. Donc il doit en être de même dans la nature. C'est ici dans un tout autre sens que la nature devient désormais « indifférente » et « cruelle ». Sa *Verschwendung*, ce « gaspillage » naturel jadis si vanté par Nietzsche a perdu toute sa

281 Il s'agit bien d'un revirement, car en 1884, Nietzsche considère que même si chez l'homme « *le débile se conserve plus longtemps* » qu'à l'état naturel « *et corrompt la race* », « dans l'ensemble de l'évolution historique, la loi fondamentale l'emporte *nécessairement* et c'est le meilleur qui triomphe [...] » (VP IV 191). Même en 1888, *Le crépuscule des idoles* (CI, Flâneries inactuelles, 14) présente encore la lutte pour l'existence comme une exception. Cette indécision démontre la réflexion constante et problématique du philosophe sur la question.

noblesse, car il *n'élève* plus, au contraire il nivelle : « on parvient bien à des types supérieurs, mais ils ne se maintiennent pas. Le niveau de l'espèce ne s'élève pas » (VP II 152). C'est ainsi que, lors de l'année de publication de *l'Antéchrist*, Nietzsche diagnostique l'origine de la décadence aux balbutiements de la vie, au commencement même de l'histoire naturelle²⁸². C'est donc à partir de cette tendance et de ce contexte qu'il nous faudra comprendre la sélection artificielle nietzschéenne, son eugénisme et sa grande politique du vivant²⁸³.

« Si étrange que cela semble, on a toujours à défendre les forts contre les faibles, les heureux contre les malchanceux [...] Si l'on veut tirer de la réalité une morale, il faut dire que les médiocres ont plus de valeur que les exceptions [...] Je me révolte contre cette façon de réduire la réalité à une formule morale » (VP I 395). Ainsi, il est tout à fait simpliste d'affirmer, comme le fait Alain Boyer, que l'éthique nietzschéenne repose sur un naturalisme moral en proposant un « *impératif de la nature* »²⁸⁴. C'est justement dans la mesure où le darwinisme se trompe lamentablement sur le résultat réel de la lutte pour l'existence que l'éthique nietzschéenne s'opposera fondamentalement au darwinisme social de Darwin et à celui de Ernst Haeckel. Faute de pouvoir baser une éthique au service de la vie sur le naturalisme, l'éthique nietzschéenne prônant la défense et la formation des types supérieurs sera tout d'abord *aristocratique*. Selon Barbara Stiegler, Nietzsche montrera la nécessité d'appliquer une double sélection correspondant à l'opposition aux deux types qui

282 « Il est absurde de penser que toute cette victoire des valeurs [médiocres] soit anti-biologique; il faut tâcher de l'expliquer dans l'intérêt de la vie, par le maintien nécessaire du type humain, fût-ce par la méthode qui assure la suprématie des faibles et des déshérités ». VP III 709.

283 Barbara Stiegler distingue deux sélections nietzschéennes distinctes : l'une dérivée de l'eugénisme de Francis Galton contre la nature portant au secours de l'exception, et l'autre proprement sociodarwiniste contre les malades et les dégénérés, s'opposant à la sélection chrétienne des dégénérés mêmes. *Ibid.*, pp.104-122. Or je ne tracerai pour l'instant que leurs points importants pour notre présente étude, me limitant à l'occasion de cette thèse aux questions en rapport avec la biologie, tandis que je réserve l'analyse détaillée de l'eugénisme et de la politique nietzschéenne pour ma thèse de doctorat.

284 Alain Boyer., « Hiérarchie et vérité » dans Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, Paris, Grasset, 1991, p. 14.

contraignent la conservation, le développement et l'épanouissement du type supérieur : (1) contre le type médiocre qui domine à l'état naturel, un *eugénisme aristocratique* inspiré par Francis Galton²⁸⁵ sera promu, (2) tandis qu'une sélection artificielle aux allures darwiniennes restera l'arme appropriée contre une sélection encore plus décadente que l'absence totale de sélection, celle qui avant tout sélectionne le type inférieur et dégénéré, c'est-à-dire celle qu'engendre la morale chrétienne de la pitié.

L'admiration que cultive Nietzsche pour le système de castes que l'on retrouve dans le Code de Manou²⁸⁶ reflète la nécessité vitale d'une organisation sociale hiérarchisée afin de maintenir un organisme social sain. Or le renversement des valeurs établi par la morale chrétienne a également pour effet de renverser complètement la hiérarchie sociale : ce sont désormais les dégénérés, les ratés de l'espèce, les inaptes par faiblesse (et non par force comme chez les exceptions) qui dominent l'organisme en propageant le virus moral. Résultat : la structure sociale se dissout en un conglomérat sans forme et privé de sa force; le peuple et la race, n'ayant « plus la force des *excrétions* nécessaires », se trouvent désormais envahis par leurs morbides « *tchandalas* », c'est-à-dire « les débauchés, les malades mentaux (et parmi eux les artistes...), les criminels », etc. (VP III 65). Avant de s'en prendre au *type*, nous devons tout d'abord assurer sa conservation devant la menace d'une épidémie morale, car par sa force dégénérative « la morale porte en elle une tendance hostile à la vie » et par sa dissolution des inégalités structurelles « elle se propose de vaincre les formes-types de la

285 De Galton, Nietzsche aurait lu les *Inquiries into human faculties and its development* autour de 1884-1885. *Nietzsche et la biologie*, p. 110.

286 VP IV 311. Dans cet aphorisme, Nietzsche se garde de confondre les *soudras*, c'est-à-dire la race domestique inférieure selon le Code de Manou, et les *tchandalas*, désignant « les dégénérés de toutes les castes, les *déchets permanents* qui se reproduisaient entre eux ». À partir de ce système traditionnel indien de castes, Nietzsche verra l'émergence d'êtres dégénérés, toute classe confondue, comme un processus naturel inhérent à toute forme d'hérédité; tout comme l'organisme biologique, un type produit des déchets héréditaires desquels l'élimination par la lutte pour l'existence ou l'isolement par un système de caste doit suivre. Ainsi s'exprime « le *dégoût* de la dégénérescence » d'un organisme sain.

vie » (VP IV 504). Or *d'un point de vue darwinien*, c'était justement l'unique avantage de la lutte pour l'existence que d'éliminer le type inférieur, l'inapte par décadence. La pitié, l'altruisme (VP I 353), l'égalitarisme, le socialisme et la démocratie sont toutes des formes sous lesquelles domine par la fiction morale la volonté de puissance du dégénéré. L'emprise de la fiction morale sur l'organisme doit donc être dépassée (« destruction des valeurs serviles »), et à l'instar de l'autorégulation organique²⁸⁷, les formes décadentes doivent être *éliminées* (« destruction des races décadentes ») (VP IV 225) par l'organisme social pour la préservation de sa santé.

L'espèce une fois assainie et fortifiée, stabilisée par l'hygiène axiologique et politique et de retour à un ordre imitant celui de la nature, elle doit désormais être dépassée par l'élévation de la volonté de puissance : « *Évolution de l'humanité*; [...] La puissance sur la nature une fois *conquise*, on peut utiliser cette puissance pour continuer librement à se perfectionner : la volonté de puissance nous sert alors à nous élever et à nous fortifier nous-mêmes » (VP IV 482). En effet, ce qu'il y a de nihiliste dans le fonctionnement de la nature même, c'est le rouleau compresseur du *type* qui absorbe l'altérité des exceptions tout comme l'organisme assimile sans merci l'altérité du divers. Afin de limiter ce gaspillage naturel et de porter secours aux types supérieurs, Nietzsche déclarera finalement la guerre à *l'espèce*, à cette fixité et à cette vieillesse dominante et même inéluctable à l'état de nature (VP III 693).

Au niveau diachronique, l'espèce se caractérise par le « dépouillement » des « traits individuels », par la domination de la mémoire phylogénique sur la mémoire ontogénique. « Ne serait-ce pas au contraire que tout individu est un essai d'*atteindre une espèce*

287 « La vie elle-même ne connaît aucune solidarité, aucune "égalité" entre les parties saines et les parties dégénérées de son organisme; il faut *supprimer* les dernières, faute de quoi le tout périra » (VP IV 252).

supérieure à l'homme, par le moyen de ses traits individuels»? S'il faut assister artificiellement la vie pour qu'elle se libère de la menace de la stagnation spécifique, la morale qui s'impose « serait de *dépouiller* de plus en plus l'homme de son caractère général et de le spécialiser » (VP IV 468). Encourager l'individuation donc, la différenciation, la marginalité, et le plein développement des personnalités. Ici, Nietzsche tente d'inverser, tout comme Galton, l'effet pervers de la sélection naturelle en *variant* le corps social et racial. Contrairement aux sociodarwinistes et se trouvant aux antipodes de l'eugénisme nazi qui tentera de cultiver l'homogénéité absolue de la race pure, Galton veut stimuler la variation de la nature humaine et biologique en général. Devant les « instincts grégaires » observés tant chez les sociétés humaines qu'animales, devant l'hérédité elle-même qui manifeste « un coefficient de régression vers la moyenne », Galton espère la constitution d'une nouvelle science de l'hérédité (la génétique naîtra vingt ans plus tard) qui permettrait d'« observer les indications des races et des lignées supérieures et les favoriser de telle sorte que leur progéniture supplante en nombre les anciennes »²⁸⁸. De manière plus générale, Nietzsche en appelle à l'expérimentation afin de comprendre la genèse du type supérieur afin de reproduire artificiellement les conditions favorables à son émergence (VP IV 197). Quelles mesures seront donc proposées afin de stimuler la diversité et l'émergence de types supérieurs? Brièvement, le projet global de Nietzsche d'une sélection artificielle, « consistant en un vaste arsenal technique, économique et politique », possède tant une dimension eugéniste (entre autres par une politique *du mariage*²⁸⁹) qu'une dimension culturelle²⁹⁰ par une réforme de

288 Galton cité par Stiegler, *Ibid.*, pp.110, 111.

289 Le droit au mariage accordé par jugement (VP IV 250), la polygamie permise et encouragée pour les hommes et les femmes supérieures (VP IV 251), la réactualisation du mariage par devoir et non par amour (VP IV 259), sont toutes des mesures eugénistes envisagées par Nietzsche au service de la culture du type supérieur.

290 « La culture consiste en ce que les moments les plus sublimes de chaque génération composent une chaîne

l'éducation et par l'investissement massif dans ses institutions²⁹¹.

L'individuation étant maintenant stimulée et le développement de l'exception favorisé, les pratiques eugénistes et culturelles devront également assurer l'*isolement* du type supérieur afin que progressivement *s'élargisse* un fossé entre lui et la masse; l'évitement à tout prix de la formation de « types hybrides » et la dissolution des « *organismes intermédiaires* » (VP IV 330) seront donc au programme. Ce fossé tant social que racial assurera l'institution d'une hiérarchisation aristocratique de la civilisation, dans laquelle le type supérieur au sommet gouvernera en assurant la régulation de l'organisme social, tout comme le sujet incarné au sein de l'organisme individuel s'y efforce. Pourtant, le projet nietzschéen d'une sélection artificielle n'existe pas en vertu de l'évolution d'une *espèce humaine* unique; Nietzsche veut au contraire éviter que l'« humanité » soit un projet de fixité et d'homogénéité spécifique, comme Herbert Spencer (et plus tard le biologisme nazi) le propose. C'est précisément à ce point que nous assistons à la rupture avec le modèle de la physiologie allemande des Roux, Haeckel et von Nägeli : *tandis que l'autorégulation dirigée par les parties aristocratiques de l'organisme biologique se faisait à partir d'une mémoire phylogénique globale et que son activité assurait une relative continuité de l'espèce marquée par la différenciation de la mémoire ontogénique, la gouvernance des types supérieurs relative à l'organisme social scinde la mémoire en 2, menant simultanément les deux évolutions parallèles de la masse humaine et du type supérieur:*

continue à l'intérieur de laquelle on peut vivre. Pour tout individu, c'est être cultivé que de posséder une tradition continue de connaissances et de pensées nobles, et de la prolonger en soi » (VP IV 272). Comme l'hérédité des caractères acquis assure à long terme l'inscription de la culture dans le corps, la sélection culturelle participe activement à la sélection du type supérieur comme extension d'une sélection proprement biologique; la préservation des formes culturelles nobles et « le contrôle des naissances » de ces formes seront donc partie intégrante du projet eugénique et politique global de Nietzsche.

291 *Ibid.*, p. 107.

l'une des tendances de l'évolution est nécessairement celle qui nivelle l'humanité, y crée de grandes fourmillières etc. L'autre tendance, la mienne, tend au contraire à accentuer toutes les différences, à creuser des fossés, à supprimer les égalités, à créer des monstres de puissance. La première produit le « dernier homme », ma tendance produit le surhumain. Le but n'est nullement de faire du second le maître du premier; les deux espèces devront subsister côte à côte, séparées autant que possible; *l'une semblable aux dieux d'Épicure, ne se préoccupant pas de l'autre*. VP IV 194.

L'évolution comme la conçoit Herbert Spencer, selon laquelle l'espèce humaine évoluera par une adaptation progressive de relations internes de plus en plus en adéquation avec son milieu, jusqu'à ce que la parfaite harmonie entre des *hommes moraux* ne connaissant pas l'altérité soit atteinte²⁹², n'est donc pas réfutée en soi par Nietzsche, son existence restant tout à fait légitime. C'est plutôt le « moral man » spencerien que Nietzsche désigne par le *dernier homme* en tant qu'*idéal* pour l'humanité qui est ici abhorré avec dégoût. L'existence du dernier homme s'avère même essentielle à l'élévation du type supérieur, lui servant de « matériel » (VP III 442) et d'instrument. Ce corps doit à tout le moins constituer « une large base », « une classe moyenne saine et fortement constituée » (VP III 709) « sur laquelle édifier une race *plus vigoureuse* » (VP IV 325). Comme « il y a une quantité énorme de *petits* travaux à faire » (VP IV 192), ce nécessaire esclavage de la masse doit cependant être géré de façon optimale; mais cette gestion sera facilitée par la « mécanisation » de l'espèce humaine sous le nivellement de sa propre évolution, dont « l'immense mouvement d'horlogerie aux rouages de plus en plus menus, de plus en plus délicatement adaptés les uns aux autres » servira d'aliment à cette « haute forme de *l'aristocratie* » qui « est celle de l'avenir » (VP IV 477). Ici, Nietzsche est tout à fait fidèle à son assimilation de la physiologie de Roux; la lutte pour l'existence créant ainsi un gigantesque *automate planétaire* qui s'autorégule sera appropriée par une volonté de puissance supérieure. Mais il trahit aussitôt

292 Gregory Moore, «Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution», *Journal of Nietzsche studies*, vol. 23, no. 1, 2002, p. 5.

ses prémisses biologiques en refusant que la contre-volonté de l'esclave la constitue de quelque façon que ce soit, qu'elle participe subrepticement à son identité, exigeant d'elle cette « *hostilité* de la foule », cette herméticité de la classe-sujet.

Si le type supérieur doit rester « pur » et non pas servir à l'ennoblissement général de l'espèce et à sa variation, c'est qu'il n'est finalement lui-même qu'un palier et un moyen vers le but définitif : « La hiérarchie réalisée dans un système de domination de la terre; en dernier lieu surgissent les maîtres de la terre, la nouvelle caste dominante. Naissant d'eux çà et là, comme un dieu tout épicurien, le Surhumain, celui qui transfigurera l'existence » (VP III 681). Derrière l'eugénisme de Nietzsche datant de la fin de son parcours philosophique et derrière son projet du Surhumain, on y trouve cette aspiration à *la création de véritables monuments individuels*. Du moins en partie, la grande politique nietzschéenne consiste à l'utilisation de tous les moyens et instruments dont les peuples ont à leur disposition dans l'unique but d'assurer une prolifique et monstrueuse *différenciation monumentale*. Plus qu'un projet aristocratique, la politique nietzschéenne s'affiche maintenant comme une apparente « éthique de la volonté de puissance » :

Le processus naturel de la sélection humaine, par exemple, qui s'est accompli jusqu'à présent avec une lenteur et une maladresse infinies, les hommes pourraient le prendre en main, et la vieille brutalité des races [...] pourrait être réprimée, au moins pendant de courtes périodes, à titre d'expérience. *Des parties entières de la terre devraient pouvoir être vouées à des expériences raisonnées*. VP IV 180.

Reproduire en laboratoire l'activité pure, reproduire artificiellement la lutte pour la puissance et à l'instar de la volonté de puissance sous sa forme inorganique, reproduire les rapports absolus de puissance des êtres les plus élevés afin d'optimiser ses possibilités de mutation et d'élévation. À ce stade, Nietzsche renie son inspiration romantique de jeunesse

pour la Nature et est désormais tenté par les pouvoirs de la Raison socratique²⁹³. Si la volonté de puissance doit constamment aller au-delà de la vie, c'est par la technique qu'elle le fera cette fois, la nature n'étant autre chose qu'un levier en soi trop réactif pour être un idéal. *Par la sélection artificielle, Nietzsche veut renverser le gaspillage naturel, en passant d'un gaspillage qualitatif (des individus excentriques) à un gaspillage quantitatif et radical (de la masse)*. Le fait que Nietzsche a préféré l'idéal du Surhumain à celui de l'Espèce repose selon moi sur le problème du rapport entre la quantité et la qualité et leurs valeurs respectives. *La force réside dans la qualité...* « La Volonté de Puissance » comme « *Essai d'une interprétation nouvelle de l'évolution* » (VP I 1) appréhende et évalue l'histoire de la volonté de puissance en tant que vie comme l'impression de l'être (de sa qualité) sur le devenir (en soi quantitatif, sans fiction)²⁹⁴, dont l'élévation par la complexification doit correspondre progressivement à l'adéquation originelle de l'être et du devenir (sous sa forme inorganique), mais dans une nouvelle dimension cosmique de puissance (la fiction vitale). Le Surhumain représente ce point culminant. Soyons honnêtes : correspondant à ses dernières années de production philosophique, la pureté du Surhumain visée par la sélection nietzschéenne n'est peut-être pas une pureté raciale, comme c'est le cas du biologisme nazi, mais une pureté qualitative dont la puissance est l'unique critère. Bien entendu ce projet inachevé de la folle création d'un « monstre de puissance » fait frémir et déconcerte. Nous réservons sa critique pour la conclusion, où nous verrons qu'elle peut s'accomplir par la pensée nietzschéenne

293 « [...] elle s'efforce de dissoudre le mythe, elle le résout en substituant à la consolation métaphysique une consonance terrestre, voir son propre *deus ex machina*, le dieu des machines et des creusets, c'est-à-dire les forces des esprits de la nature révélées par la connaissance et mises au service de l'égoïsme supérieur, - de telle sorte qu'elle croit le savoir capable de corriger le monde et la science de guider la vie [...] ». Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, trad. Ph. Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, 1986, p. 106.

294 « Imprimer au devenir le caractère de l'être – c'est la forme supérieure de la volonté de puissance ». VP II 170.

même.

C'est donc en ce troisième et dernier sens que la pensée nietzschéenne est une métabiologie : *par une réflexion critique radicale de la théorie darwinienne de la sélection naturelle et de sa réappropriation au sein de l'évolution de la volonté de puissance et de la grande politique du vivant*. Comme nous avons pu le constater, l'évolution de la valeur, de la réalité et du rôle que Nietzsche attribue à la lutte pour l'existence darwinienne reste jusqu'à la fin chancelante et irrésolue. En effet, *Vérité et mensonge dans un sens extra-moral* présente une explication darwinienne de la provenance de la connaissance, où l'exception y est présentée non comme le type supérieur, mais comme le faible qui par la ruse invente un nouveau mode de connaissance afin de mener une lutte indirecte contre les forts, les « bêtes de proie »²⁹⁵ effectivement plus aptes à la survie que ces artisans de la fiction. Or lors du développement de sa pensée de la volonté de puissance, nous assistons à un renversement : quoique vulnérable par son héroïsme et par la violence de l'incorporation de l'altérité, l'exception devient le fort, tandis que le plus apte selon Darwin devient désormais le faible qui manigance des fictions à des fins grégaires dans des élans essentiellement réactifs. Entre 1886 et 1887, Nietzsche accepte le rôle de la lutte pour l'existence et ses effets bénéfiques sur l'espèce, mais les réduit à des circonstances extraordinaires : généralement, la nature reste, contrairement à la civilisation, un lieu où la lutte entre les forces actives et réactives reste inaltérée par des conditions défavorables, permettant le déploiement effectif des rapports de forces. Mais en 1888, de plus en plus obsédé par le problème de la décadence, Nietzsche donne raison à Darwin et reconnaît la lutte pour l'existence comme dynamique naturelle

²⁹⁵ *Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, p. 118.

dominante, mais semble d'un côté ne reconnaître que ses effets pervers, c'est-à-dire la destruction et la dissolution quasi systématiques du type supérieur, et de l'autre la nécessité d'une reproduction artificielle de ces mêmes effets appliqués contre les dégénérés de l'espèce. De façon possiblement aporétique, la nature par la lutte pour l'existence garantit la santé et l'hygiène de la race tout en culminant inévitablement en une mort par dévitalisation. L'indécision de Nietzsche concernant la réalité et la valeur de la sélection naturelle est donc à l'image de l'amplification progressive du sentiment d'urgence devant la décadence toujours plus profonde et inévitable à ses yeux.

Conclusion

L'homme, dans ses facultés les plus élevées et les plus nobles, est tout nature et porte en lui cette même duplicité inquiétante.

Nietzsche, VP IV 414.

En 1885, Nietzsche nous fournit une précieuse indication concernant son projet resté inachevé de développer une pensée systématique : « “La Volonté de Puissance”, c'est une philosophie nouvelle où, plus précisément, l'*Essai d'une interprétation nouvelle de l'évolution* qui compte s'exprimer ici [...] » (VP I 1). Comme l'exprime clairement Müller-Lauter, « la philosophie de la nature de Nietzsche constitue dans une large mesure le fondement de sa philosophie de la culture tout autant que de son ultime pensée métaphysique »²⁹⁶. Attribuant effectivement à l'être une structure généalogique et des fonctions organiques (sous forme synthétique chez les êtres inanimés et sous forme analytique dans le monde culturel humain), Nietzsche établit certainement une *ontologie* à partir d'une réflexion *métabiologique*. Cependant, il faut admettre qu'en ce sens, plusieurs disciplines (et l'activité humaine en général), par l'étude d'une forme particulière de la volonté de puissance sous un certain point de vue, peuvent relativement jouer ce rôle, dans la mesure où la volonté de puissance est originellement *Une* et dont l'évolution consiste en l'autodéploiement de cette unité cosmique par la division de la force. Comme l'étude de toute forme ontique permet *par analogie* l'appréhension d'autres formes supérieures et inférieures ainsi que celle de l'être en général, l'ontologie nietzschéenne est aussi une *méta-physique*, une *métachimie*, une *métapsychologie*, etc., et c'est justement cette diversité de perspectives, de méthodes et d'objets qui constitue la richesse de la pensée nietzschéenne.

²⁹⁶ Nietzsche : *Physiologie de la Volonté de Puissance*, pp. 114, 115.

La biologie occupe néanmoins une place centrale et privilégiée. Contrairement aux formes culturelles et à l'esprit humain, contrairement aux sociétés humaines, à la civilisation et à son histoire, l'émergence de la volonté de puissance en tant que *vie* marque une rupture originelle absolue au sein du Devenir qui reste d'ailleurs inexplicée par le philosophe. Ainsi naît la fiction, la permanence, la mémoire et l'oubli, le milieu intérieur, l'illusion perceptuelle, la non-coïncidence à soi : ainsi naît *le sujet*. Ainsi advient le miracle du décalage, la rupture originelle et l'abîme entre l'Être et le Devenir; s'ils étaient identiques au niveau inorganique, l'Être applique désormais son impression sur un Devenir toujours fugitif, ne se laissant figer que temporairement et partiellement par la fiction, le dominant tout comme Dionysos finit par dominer Apollon au cours du cheminement philosophique et poétique de Nietzsche. Les sauts généalogiques, ces fictions émergentes qui succèdent au protoplasme (l'apparition des poissons tétrapodes, celle de la mauvaise conscience ou de l'esprit humain en général) n'en sont que des formes moins radicales et allégées.

Cet équilibre vital entre les forces apolliniennes et les forces dionysiaques²⁹⁷, notre philologue le retrouvera partout où il trouvera la *vie*; d'ailleurs, tous ceux qui l'étudiaient en témoignèrent d'une façon ou d'une autre. Premièrement Lange, jetant les fondations pour une naturalisation critique de l'individu; le fonctionnalisme récusé, l'individu est déjà apparence cachant la pluralité pulsionnelle en lutte pour l'existence, modelée par la sélection naturelle et l'hérédité. La force plastique constituant les êtres reste globalement conservatrice,

297 Ainsi débute *La naissance de la tragédie* : « Nous aurons fait en esthétique un grand pas lorsque nous serons parvenus non seulement à la compréhension logique mais à l'immédiate certitude intuitive que l'entier développement de l'art est lié à la dualité de l'*apollinien* et du *dionysiaque* comme, analogiquement, la génération – dans ce combat perpétuel où la réconciliation n'intervient jamais que de façon périodique – dépend de la différence des sexes » (*La naissance de la tragédie*, p. 27). Comme je l'ai démontré par cette étude, c'est la même dualité entre la *vie* et la puissance, entre la conservation et l'expansion, qui sera le moteur de l'évolution de la volonté de puissance, tout comme l'*apollinien* et le *dionysiaque* formaient la tragédie attique.

cherchant l'équilibre entre la tradition et la critique qui permet l'émergence d'illustres monuments individuels et collectifs. Cependant, l'espèce est condamnée à une apparente stagnation, l'individu moyen à la conservation. Apollon domine. Ensuite arrive le profond et déterminant dialogue avec Wilhelm Roux. La lutte pulsionnelle se précise dans sa dimension synchronique. Les pulsions sont la manifestation des parties de l'individu que la physiologie nomme *organisme* : cellules, tissus et organes se livrent une lutte intraorganique pour les nutriments et l'espace. Nietzsche présentait avant sa lecture de Roux une critique de la croyance en l'unité de l'« âme » devant la division du sujet corporel. Maintenant, ce dernier ne se présente plus seulement comme divisé, mais se retrouve carrément à la tête d'une véritable fourmilière organique, car l'organisme en autoformation est une communauté microscopique. Cette communauté s'organise d'ailleurs par un système aristocratique de hiérarchisation des parties et de division du travail. *Nietzsche verra dans les théories de Roux la confirmation que la véritable politique du vivant, assurant cet équilibre vital entre la forme et le chaos, est de nature aristocratique.* Un organisme biologique gouverné démocratiquement serait effectivement victime d'une désagrégation imminente, ou plutôt cet égalitarisme biologique ne serait lui-même que le symptôme d'une profonde décadence de l'organisation. Pour éviter ce fléau qui deviendra tôt ou tard une fatalité, l'autorégulation assure cet équilibre entre la conservation de la forme et l'incorporation de l'altérité innovante, entre la fermeture identitaire et l'ouverture aux excitations. Avec Roux, les forces apolliniennes et dionysiaques forment une symbiose dont le bouleversement promet des transformations tragiques et créatrices.

Pendant ce temps, la forme apollinienne se précise, avec Haeckel, comme une série d'images ontogéniques mémorisées. Transmise par l'hérédité, la pellicule toujours unique est

projetée dans le présent informe parmi d'innombrables projections, et c'est l'image de cette nouvelle projection résultante qui sera adjointe à la série phylogénique. Mais par la lecture de Nägeli, Nietzsche ne comprend pas cette jonction comme une simple addition horizontale, mais comme l'inscription au sein d'une lutte hiérarchisante, cette fois-ci menée en diachronie pour une place au sommet de la mémoire phylogénique. L'image doit assurément faire ses preuves, en démontrant son potentiel à la conservation et à la conquête de puissance, non seulement devant sa pellicule-mère, mais confrontée également à celle provenant d'un tout autre embranchement (lors de la reproduction). Nécessairement éclatée lors de la reconfiguration de la nouvelle projection, l'ancienne image y sera partiellement présente en acte ou en puissance, cultivant la domination ou la résistance. Ainsi, ce contrôle de l'horizon de la mémoire humaine et historique par la faculté de l'oubli que proposait Nietzsche dans le cadre de sa *Seconde considération* sur la connaissance historique, il le retrouvera confirmé et appliqué à la mémoire biologique par l'autorégulation s'exécutant de manière synchronique et diachronique. À ce stade, les espèces et les êtres vivants assurent leur évolution et leur santé par eux-mêmes, tels de véritables automates.

Enfin, sous les influences de Rolph et de Mayer, la conception nietzschéenne du vivant consiste au déferlement démesuré des forces dionysiaques sur les forces apolliniennes, l'organisation étant toujours surpassée par la surabondance de sa force qui la détruit et la recrée dans sa décharge²⁹⁸. Mais pour fondamentalement accomplir ce tournant dionysiaque, Nietzsche devra s'attaquer aux catégories épistémologiques et morales rendant

298 Cette « essence dionysiaque », Nietzsche la percevait déjà comme « la rupture du *principium individuationis* » faisant monter « cette horreur » et « l'extase délicieuse [...] du fond le plus intime de l'homme, ou même de la nature ». *Ibid.*, p. 30. N'est-ce pas cette même expérience fusionnelle que l'être vivant retrouve avec le Devenir lorsqu'il se donne en sacrifice à sa propre puissance par l'assimilation excessive, par la reproduction et par la mort stoïque? N'est-ce pas cette fête que Nietzsche célèbre dans le retour à la forme inorganique?

possible la conception mécaniste de l'univers derrière le matérialisme contemporain. L'anthropomorphisme mécaniste dévoilé au grand jour et ses catégories déconstruites, il se libère en quelque sorte de leur emprise méthodique et normative et dote les forces dionysiaques d'une téléologie de la décharge et d'un *pathos* de volonté de puissance. Ces forces étant « le fait ultime jusqu'où nous puissions descendre » (VP II 19), les forces apolliniennes et leurs images deviendront de simples apparences, des clichés réducteurs du Devenir. Ce tournant dionysiaque mettra en évidence le renversement parménidien qu'entreprend Nietzsche : la permanence devient apparence, le chaos devient vérité. La vie une fiction phénoménale, la puissance un *quantum* dynamique nouménal.

*

Ceci nous amène aux deux problèmes philosophiques majeurs que nous avons identifiés chez Nietzsche et où la biologie a joué un rôle déterminant tant au niveau du développement que des tentatives de résolution. Nietzsche parvient-il finalement à dépasser le dualisme cartésien²⁹⁹ caractéristique de la modernité? Si l'on s'en tient à sa physiologie et à son évolution de la volonté de puissance, il semble globalement avoir accompli ce dépassement avec succès. Comme le soulignait Virchow, Nietzsche a assurément remplacé le *Je* des philosophes par le *Nous* des biologistes, biologisant le sujet kantien. En effet, le perspectivisme nietzschéen n'admet aucune intuition transcendantale, et donc aucune catégorie universelle n'est épargnée par la genèse darwinienne. À l'instar de Lange, ces catégories immanentes et incarnées prennent une dimension beaucoup plus large que celles

299 « Avec Descartes, s'inaugure un paradigme qui va dominer toute la science moderne; celui du mécanisme, mais aussi celui du dualisme : il y a deux substances, la matière [...] et la pensée (propre à une âme logée dans le cerveau). Deux substances, mais aussi deux mondes qu'on va s'efforcer de faire communiquer, ou de maintenir dans un certain parallélisme ». *Histoire de la notion de vie*, p. 389.

énumérées dans la table que nous retrouvons dans *La critique de la raison pure*. Comme la sensation nerveuse est une sorte de proto-conscience, ses catégories consistent en une série d'habitudes, de jugements et de variations sélectionnés et sélectifs rendant l'assimilation possible, dont les éléments fondamentaux chez les organismes complexes s'exécutent automatiquement par le réflexe. Bien sûr, c'est l'être humain qui possède les agencements catégoriels les plus complexes, dont la perception, l'assimilation et le jugement sont constitués à l'aide de catégories sensorielles, logiques, psychologiques, morales, grammaticales, étymologiques, esthétiques, etc.

Or c'est le monisme de la volonté de puissance qui assurera chez Nietzsche la profonde incarnation subjective. Tandis que les catégories implicites de l'esprit haeckelien ne sont que des combinaisons physico-chimiques mémorisées, les catégories du sujet nietzschéen sont quant à elles constituées par des configurations qualitatives de volontés de puissance mémorisées et transmises via l'hérédité. *C'est bien en tant que volonté de puissance particulière que le sujet nietzschéen est être-au-monde*. Le multi-sujet nietzschéen se trouve profondément immanent dans la mesure où il représente non pas un individu, mais une classe aristocratique d'« âmes » au sein d'un organisme comme communauté. Cette classe n'est d'ailleurs nullement hermétique; au contraire, ce qui la rend définitivement incarnée, *c'est qu'elle est elle-même entièrement constituée par ce qu'elle constitue, c'est-à-dire par des relations de forces entre quantas de puissance*. C'est d'ailleurs par l'étude de l'excitation que Nietzsche surmontera « l'opposition dualiste entre le *Je pense* comme acte et le sentir comme passivité », car il en conclura que l'activité de l'assimilation (sous forme biologique ou d'intentionnalité) est toujours déclenchée par l'irritation, autrement dit que « la

passivité du souffrir appelle originairement les falsifications réparatrices de la pensée »³⁰⁰. Il est donc indéniable que Nietzsche surmonte le dualisme cartésien impliquant un sujet *un* et identique à lui-même *devant* une pluralité empirique et mécanique, par le multi-sujet affectif *dans* l'organisme et *dans* le monde dont l'identité ne correspond jamais à la pluralité effective qu'il régule.

Par contre, la difficile articulation de son épistémologie perspectiviste avec sa métaphysique de la volonté de puissance semble trahir l'incapacité de mener à terme le dépassement d'un dualisme épistémologique plus profond, sous la forme cette fois de l'opposition entre le monde subjectif et le monde objectif, entre son perspectivisme et sa réinterprétation métaphysique des faits scientifiques. Le problème est dans la *fiction constitutive*³⁰¹. En opposant la perception falsificatrice organique à la perception absolue de l'inorganique, en présentant la qualité comme le seul fait perspectiviste tout en postulant qu'il n'y a qu'en réalité que des *quantas* de puissance, bref en opposant la vie essentiellement phénoménale à la puissance nouménale, Nietzsche rétablit la chose en soi qui reste pourtant incompatible avec son perspectivisme, allant même jusqu'à y appréhender son *pathos* par l'affect, trahissant donc fréquemment son point de vue « extraterrestre »³⁰² à l'origine de son perspectivisme en adoptant un point de vue humain, trop humain³⁰³. Car bien qu'il prenne le

300 *Nietzsche et la biologie*, p. 82.

301 En effet, le renversement nietzschéen de l'opposition de Parménide entre l'être et le non-être, en attribuant désormais à l'être l'impermanence et au non-être la permanence, n'est toutefois pas un dépassement, et c'est peut-être là où la métaphysique nietzschéenne échoue en se butant de nouveau au problème des deux mondes, l'un immanent (la fiction apollinienne) et l'autre transcendant (le Devenir dionysiaque).

302 Ce dédoublement subjectif, Nietzsche en fit certainement l'expérience lors d'un été 1873 : « En quelque coin écarté de l'univers répandu dans le flamboiement d'innombrables systèmes solaires, il y eut une fois une étoile sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance [...] À peine quelques soupirs de la nature et l'étoile se congela, les animaux intelligents durent mourir ». *Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, p. 117.

303 C'est Schopenhauer qui proclama, d'une formule digne d'Aristote : « L'homme est un animal métaphysique ». Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, p. 851.

soin de rappeler à son lecteur que sa théorie de la volonté de puissance reste une interprétation ou encore une hypothèse, il la développe non pas comme un herméneute, mais comme un métaphysicien, tombant trop souvent sous ses propres critiques, ne réussissant pas à intégrer fondamentalement son criticisme à son ontologie.

En 1866, Nietzsche se laissait convaincre par Lange que l'activité scientifique était nécessairement anthropocentrique et que « l'énigmatique X » nouménal était nécessairement inaccessible. Aspirant à l'atteinte de l'objectivité, les savants qu'il critiquait inséraient involontairement, faute d'atteindre une connaissance possible autrement, des subjectivités dissimulées dans leur monde objectif, matériel et mécanique. Sachant que cette aspiration restait vaine et désespérée, Nietzsche assumait ses anthropocentrismes et donna au sujet une réalité au sein d'une cosmologie non mécaniste. Assumer ses anthropocentrismes, cela signifie non pas renoncer à tout jugement sur le monde, mais concevoir l'appréhension représentative³⁰⁴ du réel comme une *création*, une fiction qui ne nous apprend pas tant sur la nature de son objet que sur celle de son *sujet*, c'est-à-dire sur la *volonté et les catégories* du « savant-artiste » à l'origine de cette appréhension. Si la théorie de la volonté de puissance n'était qu'une simple version critique du mécanisme et du darwinisme, si elle n'était qu'une forme plus rigoureuse épistémologiquement, tout savant ayant une formation philosophique néo-kantienne et un esprit critique parviendrait à l'adopter. Mais cette théorie est aussi une création de la « volonté » de Friedrich Nietzsche.

Cependant, ce dernier ne se contente pas d'adopter une attitude purement

304 Il semble toutefois qu'une appréhension *affective* reste pour Nietzsche essentielle, comme si elle donnait accès à certains fondements indubitables. L'affect échappe-t-il vraiment aux catégories du sujet incarné par une sorte de voie mystique à l'être? L'Éternel retour était présenté par Nietzsche comme étant premièrement une intuition, la volonté de puissance, un affect. L'affect du philosophe doit-il dominer l'interprétation des représentations, comme étant une sorte de révélation prophétique de l'être?

contemplative et esthétique devant son chef d'oeuvre conceptuel. En réalité, lorsqu'il participe pertinemment aux débats scientifiques, lorsqu'il étudie passionnément les ouvrages et théories scientifiques de son temps, lorsqu'il intègre l'ensemble des observations et descriptions scientifiques du réel à ses conceptions métaphysiques et anthropologiques, il est une « volonté de vérité » au même titre que ses compatriotes et aspire méthodiquement à l'objectivité. Lorsque Roux décrit le protoplasme étendant ses pseudopodes afin d'incorporer les prochains nutriments, il est indéniable que pour Nietzsche, cette description représente bien plus qu'une oeuvre d'art : l'assimilation originelle est définitivement une référence fort utile à la connaissance de la faculté fondamentale du vivant. En ce sens, il est incontestable que l'activité scientifique arrive à une certaine connaissance du réel. Notre philosophe ne contredit pas le fait qu'un protoplasme est un protoplasme, mais que celui-ci soit ultimement fait d'atomes et qu'il réponde à des lois mécaniques. La science reste utile afin d'appréhender la « superficie » du réel, c'est-à-dire *le fait*. Ainsi, comme l'éclaircit pertinemment Philippe Raynaud, « il y a bien, à l'intérieur même de la pensée de Nietzsche, la nécessité d'une distinction *minimale* entre le perspectivisme des questions [et des interprétations] et l'objectivité des résultats, même si celle-ci est rapportée [...] à la “volonté” de ceux qui cherchent la vérité »³⁰⁵. Mais même cette distinction semble poreuse. L'interprétation subjective ne modifie-t-elle en rien les faits objectifs? Lorsqu'il accuse l'objectivité de la description factuelle de n'être en fait qu'un accord pour une communauté savante où tous s'entendent, Nietzsche pose l'existence de catégories typologiques communes à l'ensemble des savants, prouve que le perspectivisme n'est toutefois pas un solipsisme grâce à l'incarnation des sujets. Le philosophe doit donc adopter ces catégories typologiques et les

305 *Nietzsche éducateur*, p. 219.

transformer par la confrontation critique de sa volonté individuelle, car une construction *ex nihilo* empêcherait toute forme d'expérience collective significative. Mais même lorsque Nietzsche interprète le protoplasme comme une volonté de puissance en tant que vie, déchargeant sa puissance afin d'augmenter son capital dynamique, il semble prétendre poser un jugement objectivement vrai sur le monde, ne percevant pas son philosophe de manière purement esthétique ou morale. Serait-ce qu'en tant que philosophe aspirant au sommet des « catégories humaines », il tenterait de créer effectivement le monde, voulant que sous son jugement le protoplasme *devienne* objectivement une volonté de puissance, tout comme Galilée, Descartes et Newton « créèrent » le monde mécanique? Selon sa *Généalogie de la morale*, adopterait-il les catégories scientifiques modernes (les formes) pour les réinterpréter, c'est-à-dire pour les doter *d'un nouveau sens* qui sous un certain *dressage* culturel échelonné sur plusieurs « générations », s'en trouveraient considérablement transformées? S'il avait voulu rester conséquent avec lui-même, il aurait non pas renoncé, à l'instar de Lange, à toute forme d'objectivité, mais du moins à toute forme d'appréhension nouménale, à la métaphysique. Pour qu'un criticisme soit utile, éclairant et menant à une plus grande rigueur, il doit être intégré comme méthode, comme *catégorie* à l'ensemble de la pensée. Mais emporté par ce désir d'incarnation pré-socratique, Nietzsche trahit sa perspective extraterrestre désincarnée à l'origine de son perspectivisme et se fit métaphysicien au service de la vie. Derrière ce dédoublement subjectif irréconcilié se trouvait donc la dualité profondément nietzschéenne entre la vie et la vérité.

Or n'est-il pas envisageable que cette problématique prenne une allure aporétique, tout simplement parce que Nietzsche représente son sujet pluriel et divisé, et qu'ainsi il témoigne, par l'incohérence théorique, de la plus grande et intime cohérence avec sa pensée?

« L'essentiel, chez les êtres organiques », nous disait Nietzsche, « c'est *une nouvelle interprétation du devenir*, la pluralité perspectiviste interne qui est elle-même un devenir » (VP III 605). Au cours de son cheminement, la pensée nietzschéenne fut certainement un perpétuel devenir, et est à l'origine d'une innombrable descendance. Incapable de résoudre entièrement le problème apparemment insoluble de la subjectivité, ne représente-t-elle pas un dualisme originel qui serait, comme le croyait Lange, inhérent à la finitude même du vivant? Cette question sera abordée lors d'un survol de la philosophie de la biologie contemporaine.

*

Mais le dualisme *proprement moderne* permettant à Descartes de concevoir l'être humain comme étant le maître de la nature se manifestera, de façon inquiétante, dans la grande politique nietzschéenne du vivant. Pourtant, Nietzsche se défend de proposer une sélection humaine qui modifierait le développement « naturel » de la volonté de puissance, et cela, malgré qu'elle soit « artificielle » : puisqu'il a été donné au vivant humain, « à la différence des autres vivants, la technique, la culture et la conscience [...] l'homme a donc le devoir, *en tant qu'il est ce vivant dans lequel la dualité de la vie s'intensifie*, de suppléer les défaillances de la vie biologique par ces nouveaux moyens »³⁰⁶. Fidèle à son monisme généalogique, Nietzsche pense réconcilier nature et technique sous l'évolution triomphante de la volonté de puissance. Mais *en proposant le développement de deux espèces parallèles et isolées, l'une différenciatrice, aristocratique et responsable de la « gestion totale de*

306 *Nietzsche et la biologie*, p. 107.

l'économie de la Terre »³⁰⁷ dont les types supérieurs sont hautement sélectionnés en vue de la culture du Surhumain, l'autre homogène, esclave et machinale dont la masse de derniers hommes apathiquement adaptés à leur milieu sert d'instrument à l'épanouissement de la première, il reproduit au sein de son organisme planétaire le sujet désincarné face à l'animal-machine.

La grande politique nietzschéenne rompt donc désespérément avec la *grande santé* qui était inspirée de la physiologie bernardienne de Roux; incarné à l'organisme biologique, le sujet aristocratique se trouvait au contraire constitué par ce qu'il régulait par l'assimilation. Bien qu'il constituait une classe à part, le sujet travaillait en concert avec les forces inférieures de l'organisme au sein d'un même arbre généalogique, et non dans l'intention de cultiver deux embranchements dynamiques distincts. C'était son activité même d'élimination de la dégénérescence et non pas sa suppression, son absence, qui assurait la santé de l'organisme. Surtout, c'était dans les moments où, l'organisme envahi par la dégénérescence, cette activité ne parvenait plus à réguler normalement le tout que la revitalisation, la fortification et la croissance de l'organisme se manifestaient dans leur profonde radicalité transformatrice. En fin de parcours philosophique, Nietzsche aurait oublié, devant la décadence désolante de fin de siècle, que ce sont les décadences les plus douloureuses et les virus les plus destructeurs qui constituent les conditions nécessaires aux mutations les plus profondes, aux sauts évolutifs permettant la conquête de nouveaux espaces de puissance. Malgré tous ses efforts d'immunité contre les veaux d'or, celui qui philosophait à coups de marteau et qui annonçait le « crépuscule des idoles » se serait tout de même incliné, avant que sa lucidité ne décline, devant un nouvel idole de son temps qui était l'un des plus vénérés

307 Nietzsche cité par Stiegler, *Ibid.*, p. 109.

parmi ses contemporains (celui de la création de la race supérieure par la science), sacrifiant par le fait même les conditions vitales à l'émergence d'une ère supérieure.

Dès *L'Origine des espèces*, Darwin nous prévient que la sélection des races domestiques consiste en « des adaptations qui ne contribuent en rien au bien-être de l'animal ou de la plante, mais simplement à l'avantage ou au caprice de l'homme »; par contre, la sélection naturelle « est une puissance toujours prête à l'action; puissance aussi supérieure aux faibles efforts de l'homme que les ouvrages de la nature sont supérieurs à ceux de l'art »³⁰⁸. Pourtant, Nietzsche était lui aussi conscient des difficultés et des risques qu'impliquaient la tentative de reproduire par les seuls moyens de l'esprit humain la sélection infiniment complexe (et malgré tout imparfaite) de la nature : « Si nous pouvions *prévoir* les conditions dans lesquelles pourront naître les êtres de valeur supérieure! Mais c'est mille fois trop compliqué, et les vraisemblances d'échec sont *très grandes* [...] » (VP IV 196). Le problème avec l'application d'un eugénisme et d'une sélection artificielle humaine à caractère politique est définitivement le caractère relativement arbitraire des critères de sélection. Nietzsche aurait-il oublié que toute quantification repose sur l'interprétation idiosyncrasique des qualités, sur des jugements de valeur toujours contingents³⁰⁹? C'est également en ce sens que la critique nietzschéenne de la quantification du monde dont s'adonne la science par ses nombreux calculs s'avère pertinente. Mais devant la dégénérescence de la civilisation à l'image de son état personnel de santé, Nietzsche propose comme mesure d'urgence la mise

308 *L'Origine des espèces*, pp.74, 111.

309 Après avoir résolu par sa métabiologie les paradoxes du darwinisme anglo-saxon, Nietzsche subit finalement une régression, se butant de nouveau à la contradiction typiquement darwinienne entre la variation contingente par la sélection naturelle menée selon l'aptitude et une *évolution* ascendante selon une échelle entre les êtres. Si Nietzsche refuse toute forme de progrès intrinsèque au Devenir, pourquoi n'apprécie-t-il pas les formes du vivant pour leurs qualités toujours singulières, au lieu de vouloir les quantifier selon une échelle de puissance?

en place d'une quantification des valeurs sous une échelle axiologique mondiale normalisée (VP II 352), tout comme l'humanité doit être prise en charge par la gestion *rentable* des ressources. Ayant perdu sa confiance romantique en la prodigalité naturelle, il tombe finalement sous propre sa critique de l'utilité. Nietzsche n'avait-il plus la force de dire oui à la maladie, voulant la guérison à tout prix? La sélection nietzschéenne se trouve donc réfutée par la pensée nietzschéenne même : « s'imaginer que la vie pourrait compenser ses forces et ses faiblesses dans une synthèse parfaite, totale et sans reste, c'est nier le propre de la volonté de puissance comme vie »³¹⁰. Refusant le pari de la grande guérison devant le risque de la mort stoïque, Nietzsche trahit son héroïsme philosophique par décadence.

Globalement, l'échec du dépassement du dualisme moderne force Nietzsche à se heurter à une deuxième problématique aux allures aporétiques : *que faire de nos lésions?* Les laisser s'infecter, les ouvrir davantage, ou plutôt les panser abondamment, les stériliser, utiliser tous les moyens disponibles pour les refermer à tout prix et prévenir leur émergence future? À l'ère antibactérienne de la stérilisation et de la vaccination massives, l'actualité de cette ultime question devant laquelle Nietzsche s'est effondrée est manifeste. Toutes ces mesures médicales prises afin d'éviter les catastrophes biologiques potentielles risquent-elles, en s'attaquant à la maladie, de prendre involontairement la vie pour cible et de l'affaiblir davantage? *Ce dilemme contemporain entre souffrir et agir doit d'autant plus être posé que les moyens techniques de manipulation artificielle de la vie sont plus que jamais à notre disposition, multipliant le potentiel de « falsification », de déracinement d'un sujet technique qui accentue paradoxalement le danger d'une décentralisation qu'il veut lui-même éviter par l'hyper-régulation.* Cette réflexion trouve même sa pertinence dans le domaine

310 *Nietzsche et la biologie*, p. 113.

psychologique où l'individu contemporain, sous un idéal eudémonique réduit au bien-être, diagnostique derrière toute forme de souffrance des pathologies à traiter, disposant d'une gamme de thérapies concurrentielles et variées. Or si le sujet moderne se fait de plus en plus thérapeutique, serait-ce en raison de son assistance hyper-régulatrice, laissant le corps dépourvu de son autorégulation, le réduisant à l'*animal-machine* cartésien? Au sein de ce dualisme qui semble constituer notre finitude humaine et historique, existe-t-il un compromis entre la dissection stérilisante du vivant dans une quête de pureté biologique et une passivité archaïque devant le caractère sacré d'une nature déjà trop objectifiée, profanée? Adressant ces problématiques plus actuelles que jamais, la métabiologie nietzschéenne peut certainement contribuer au renouvellement d'une philosophie contemporaine de la santé.

*

Après une philosophie de la santé, tous les efforts de Nietzsche afin de développer une véritable position critique par rapport à la biologie portèrent-ils fruits par une contribution significative au développement d'une philosophie, peut-être même contemporaine, de la biologie? Adoptant premièrement les critiques les plus pertinentes adressées à Darwin par les darwinistes allemands, il sut, par sa physiologie et son évolution de la volonté de puissance, développer certaines alternatives et certains ajustements de la théorie darwinienne qui s'imposèrent comme autorité au sein de la biologie moderne. Mais n'étant pas un savant, Nietzsche ne contribua pas à la biologie *par* la biologie, car « c'est principalement pour dégager des structures fondamentales que Nietzsche se livre à la lecture d'ouvrages scientifiques ». Malgré son manque d'érudition, « il a prouvé son aptitude à

reconnaître les préjugés sur lesquels reposent ces recherches »³¹¹, étant « doué d'une rare capacité à percer la surface des choses pour atteindre leur fondement [...] et ce sans l'aide d'études spécialisées approfondies »³¹². C'est donc au niveau des fondements épistémologiques et paradigmatiques de la biologie que nous devons tenter d'appréhender une contribution de Nietzsche à la philosophie de la biologie.

Philosophe et historien de la biologie, André Pichot semble proposer, plus d'un siècle plus tard, une conception de la vie et une critique de la biologie fortement similaires à celles que formulait Nietzsche. En effet, c'est le même paradigme cartésien de l'*animal-machine*, impliquant la réduction de la biologie à la physique qui, selon Pichot toujours, domine la biologie d'aujourd'hui. Ce qu'il reproche à la biologie, c'est d'être devenue, au cours de son histoire moderne, une science de la matière des êtres vivants plus qu'une véritable étude de la vie en tant que telle. L'organisme dans son caractère synchronique est donc réduit, par une physiologie dominée par la biochimie, à une simple combinaison de réactions physico-chimiques qualitativement différente aux objets inanimés. Au niveau diachronique, on admet une gradation progressive entre l'inanimé et le vivant, où « l'apparition de la vie sur terre [...] y est comprise comme une phase prébiotique sans discontinuité marquée »³¹³. Bien que ces caractères physico-chimiques propres aux êtres vivants soient justes et utiles, ils demeurent insuffisants à la définition du vivant relativement à l'inanimé : « il n'y aurait alors qu'une collection d'objets ne différant les uns des autres que par leurs caractères physico-chimiques; on voit mal pourquoi on diviserait cette collection en deux classes, vivant et inanimé, - plutôt qu'en trois ou en quatre »³¹⁴. Cela a comme conséquence de nier toute spécificité à la vie. Or

311 Nietzsche: *Physiologie de la Volonté de Puissance*, pp.115, 116.

312 Mittasch cité par Müller-Lauter, *Ibid.*, p. 116.

313 *Histoire de la notion de vie*, p. 940.

314 *Ibid.*, p. 938.

selon Pichot, cette spécificité ne peut être appréhendée qu'en considérant son aspect temporel, où la biochimie, dont les récents succès ont provoqué la redéfinition globale de la biologie, échoue par la nature de son objet (la matière de l'être vivant). Afin de ne pas réduire cet aspect historique à une simple mémorisation cybernétique des compositions physico-chimiques, Pichot propose un renversement paradigmatique par la réactualisation du paradigme lamarckiste, mal exploité dans l'histoire de la biologie pour des raisons obscures³¹⁵.

Chez Lamarck, *la vie s'inscrit comme une nouvelle orientation du jeu des lois physiques dans des voies déterminées*. Ce principe assure à la fois une continuité avec les lois régissant les êtres inanimés et une certaine *distorsion* de ces lois dans une direction déterminée. Il se crée donc un *écart* à la fois synchronique et diachronique entre le vivant et son milieu, correspondant à deux « évolutions » distinctes (celle de l'« histoire » cosmique et géologique, et celle du vivant), mais intimement liées. Or c'est uniquement en prenant en considération la variable du temps que cette voie distincte peut être saisie :

[...] on peut comparer cette définition de l'être vivant par son évolution disjointe à la définition d'un groupe de personnes se déplaçant ensemble. Sur une place publique, de nombreuses personnes marchent en tous sens; si certaines d'entre elles se déplacent ensemble, elles vont se distinguer des autres comme constituant une entité, un groupe. D'autres personnes peuvent se joindre à ce groupe et certaines le quitter [...] le fait qu'elles se meuvent (et la manière dont elles le font) peut donner à leur groupe une certaine structure et une certaine forme; cette structure peut d'ailleurs se modifier au cours du temps sans que cela altère le caractère de groupe [...] le regroupement de ces personnes est inhérent à leur mouvement commun qui les distingue des autres personnes qui ont des déplacements non coordonnés, ni entre eux ni avec le leur.³¹⁶

315 Pichot ne nie toutefois ni le renforcement de « l'efficacité » et de « la scientificité du travail du biologiste » sous ce paradigme cartésien qui domina la biologie bernado-darwinienne, ni sa fulgurante avancée dans notre connaissance du vivant (*Ibid*, p.937). Seulement, tout comme plusieurs découvertes toujours actuelles se sont faites sous des théories vitalistes, ces connaissances pourraient être réactualisées à partir d'un nouveau paradigme, permettant un regard plus juste et l'éclosion de nouvelles découvertes devant l'atteinte imminente des limites actuelles de la biologie. « L'histoire de la biologie n'est pas finie ». *Ibid*, p.954.

316 *Ibid*, pp.943, 944.

L'évolution de ce groupe serait donc analogue à l'évolution du vivant comparativement à celui du milieu, tant au niveau de l'individu que de l'espèce. Si l'on étudiait ce phénomène « biochimiquement », on tenterait de saisir photographiquement une structure particulière de ce groupe relativement au désordre public ambiant. Mais cette appréhension resterait fort limitée, car si un observateur prenait une photo aérienne de cette place, il ne pourrait pas clairement saisir le groupe, et ainsi distinguer une structure « morte » d'une structure « vivante »³¹⁷.

Ainsi, le caractère *formel* du vivant, cette forme qui persévère dans son être, doit être réactualisé. Mais cette forme doit être comprise dans sa dimension *dynamique*, comme un regroupement, une organisation évoluant dans le temps : « il ne faut donc pas considérer l'être vivant comme une entité prédéfinie qui doit rester en vie en maintenant sa structure et sa composition constantes grâce à des régulations. On doit abandonner ce paradigme cybernétique [...] et le remplacer par une conception dynamique »³¹⁸. L'on doit comprendre l'individu à partir de son individuation, et non pas, comme c'est le cas de l'individu comme pion de la sélection darwinienne, comprendre l'individuation à partir de l'individu³¹⁹. Enfin,

317 Il en va de même pour l'analyse biochimique d'un cadavre « frais » qui est presque identique à celle d'un organisme vivant. Ce qui distingue véritablement le cadavre du vivant, c'est son développement répondant entièrement aux lois physico-chimiques qui déterminent les êtres inanimés, et cette décomposition se constate seulement à travers le temps.

318 *Ibid.*, p. 944.

319 Si la primauté de la sélection naturelle au sein de l'évolution était fort contestée à la fin du XIX^e siècle, plongeant Darwin lui-même dans le doute à savoir quel était l'acteur principal de l'évolution et quel poids fallait-il donner à des facteurs comme la nutrition, la lutte intraorganique ou encore l'hérédité des caractères acquis, le développement de la génétique précédé de la diffusion des lois de Mendel confirma le rôle quasi absolu de la sélection naturelle et écarta, jusqu'au tout début du XXI^e siècle, toute possibilité d'une hérédité des caractères acquis qui semblait désormais relever du mythe. Les avancées du néodarwinisme semblaient alors confirmer la pertinence de l'adoption darwinienne du paradigme de l'animal-machine cartésien, car jusqu'à tout récemment, la biologie moderne n'admettait aucune possibilité d'une relation causale directe de l'expérience des organismes (les variations somatiques) sur une modification ou sélection interne de leur code génétique. La sélection naturelle jouait donc le rôle de médiateur exclusif entre le code et le milieu, privant la vie de son autonomie transformatrice que lui avaient attribuée les darwinistes allemands. En 2003, les développements mêmes de la biologie moderne ont donné raison à

cette individuation se déroulerait par le *comportement* de l'individu dans son sens large, constitué par « ce jeu canalisé des lois physico-chimiques dans l'évolution du rapport global de l'être et de son environnement », une forme minimale de comportement consistant, « pour l'être, à ne prendre en compte dans l'environnement qu'un certain nombre d'éléments »³²⁰. Dans son évolution, le vivant bâtit un écart de plus en plus accentué avec son environnement, constituant une autonomie croissante par rapport à son milieu.

Or le dialogue entre Nietzsche et Pichot, et par le fait même entre Nietzsche et la biologie moderne peut effectivement s'avérer fécond, et je m'efforcerai brièvement d'en démontrer le potentiel. En effet, la biologie moderne se porte également sinon davantage garante de Ernst Haeckel que de Charles Darwin, et ce, malgré la renommée quasi prophétique de ce dernier. D'après le monisme matérialiste du savant allemand, l'émergence du vivant à partir de simples combinaisons physico-chimiques est graduelle et ne repose que sur une organisation quasi arbitraire d'atomes en molécules. D'ailleurs, la définition de la vie comme mémoire n'est qu'un leurre de spécificité, car elle « pallie en quelque sorte l'impossibilité d'expliquer l'être vivant actuel dans son milieu actuel par les seules lois physico-chimiques »³²¹. L'hérédité des caractères acquis étant réfuté, l'évolution du vivant selon la biologie moderne non seulement répond entièrement et passivement aux lois physico-chimiques, mais n'admet aucune individuation inhérente au vivant. Quant à elle, la théorie de la volonté de puissance, bien qu'elle ne veuille considérer la vie que comme une

Pichot par la preuve de l'existence d'une forme d'hérédité des caractères acquis par la transmission héréditaire de certaines variations phénotypiques. L'épigénétique, science qui étudie ces phénomènes, est d'ailleurs en pleine éclosion, et nous pourrions assister prochainement à une petite révolution lamarckienne de la biologie. Selon Andras Paldi, « L'épigénétique est-elle lamarckienne? », <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=2510>, 29 juin 2009.

320 *Ibid.*, p. 950.

321 *Ibid.*, p. 957.

forme particulière du Devenir, postule sa naissance comme l'émergence d'une *fiction*, représentant une rupture sans égale dans l'histoire de l'être.

Cette fiction constitutive ressemble à bien des égards à cette distorsion naturelle que propose Pichot, dans la mesure où elle signe l'entrée d'une organisation se différenciant à travers le temps, qui par son évolution impose la persévérance dynamique de son être par et contre son milieu. Bien que Nietzsche attribue aux forces inorganiques une sorte d'« esprit », ce psychisme absolu ne constitue toutefois pas un *sujet* (la théorie psychique de Haeckel n'est ainsi nullement une théorie du sujet). *Implicitement, Nietzsche pose la subjectivité comme spécificité de la vie*, car là où commence la volonté de puissance en tant que vie, commence l'apparence, l'erreur, la souffrance et la non-coïncidence à soi. Dans son évolution, l'organisation de volontés de puissance en lutte est analogue à ce regroupement d'individus dans la place publique, dont la photographie ne parviendrait qu'à l'appréhension de la superficie du phénomène. L'individuation constituée par la sélection comportementale que présente Pichot, Nietzsche la décrit comme une sélection intérieure selon l'horizon de l'organisme régulant par le goût le flux des excitations, imposant ainsi sa volonté comme *nécessité* par l'assimilation du milieu étranger. La souffrance, la maladie, la reproduction et enfin la mort seraient réinterprétées comme conséquences de l'effort du sujet incarné dans son « errance physico-chimique » pour maintenir « son évolution individuelle disjointe de celle de l'environnement, quelles que soient les variations qualitatives et quantitatives de sa matière et de sa structure »³²². Pour que cette interprétation soit féconde, il faudrait néanmoins écarter l'opposition essentiellement conceptuelle que Nietzsche établit entre la représentation « falsificatrice » propre au sujet vivant et la « perception absolue » des forces

322 *Ibid*, p. 950.

inorganiques, dont le choix conceptuel se faisait premièrement en fonction d'une critique philosophique de la métaphysique et de la notion de « vérité absolue ». La redéfinition et la revalorisation de la fiction nietzschéenne donc, afin que la réalité qu'elle ouvre en tant que nouvelle dimension ontologique soit reconnue à sa juste valeur. Évidemment, ce projet d'un dialogue entre la métabiologie nietzschéenne et la philosophie de la biologie contemporaine reste en développement, et devra donc se préciser lors d'un projet de doctorat.

*

Je crois désormais avoir démontré l'énorme potentiel et la richesse que représente l'interprétation de la pensée nietzschéenne comme métabiologie (c'est-à-dire en tant que réflexion philosophique critique *à partir* de la biologie, *de* la biologie et *contre* la biologie) et la nécessité d'une telle interprétation au dévoilement de certains aspects de la philosophie de Nietzsche. Par le développement de mes recherches, j'ai rapidement pris conscience de son actualité. Par le recueil d'articles portant le titre *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance* (1995), Müller-Lauter offrit des analyses pertinentes et profondes sur l'influence de Wilhelm Roux dans l'élaboration de la volonté de puissance, et son interprétation de la théorie de la volonté de puissance marqua profondément la mienne. Publiée en 2001 avec *Nietzsche et la biologie*, Barbara Stiegler me fournit les lignes directrices de ma thèse, dont l'analyse du sujet nietzschéen comme sujet incarné s'est avérée profondément révélatrice. Enfin, Gregory Moore avec *Nietzsche, biology and metaphor* (2006) apporta un travail académique de qualité par la variété de ses références et la finesse de ses analyses. Héritier de ces interprètes, je tentai de prendre les forces de chacun et de les regrouper dans un ouvrage plus systématique et complet, tout en les confrontant à ma lecture des textes de

Nietzsche, de Darwin et de Lange, et à la précieuse érudition critique d'André Pichot en matière d'histoire de la biologie. Parmi mes contributions originales, je ne mentionnerai que les plus significatives; (1) la reconnaissance de l'adoption nietzschéenne de la loi haeckelienne de la récapitulation; (2) l'interprétation de la contradiction autoréférentielle du perspectivisme nietzschéen comme conséquence épistémologique inhérente au darwinisme; (3) l'élaboration de la genèse de la théorie de la volonté de puissance par la critique du matérialisme inspirée de Lange; (4) avoir situé la critique nietzschéenne de la biologie relativement à ses paradigmes cartésiens de l'animal-machine et de l'embryologie; (5) la reconnaissance de la problématique du profond dualisme épistémologique inhérent à la pensée nietzschéenne entre le *quanta* nouménal et le *quale* phénoménal; et finalement, (6) la traduction systématique de la terminologie de la biologie par celle de la volonté de puissance qui distingue entre les forces actives et réactives derrière les phénomènes.

Après avoir démontré que le darwinisme est, parmi d'autres influences, à l'origine de la théorie de la volonté de puissance, je formulerai, dans le cadre d'un projet de doctorat, l'hypothèse selon laquelle nombre de phénomènes comme l'histoire, la conscience, le langage, le peuple (plus explicitement *l'organisme social*), la politique, l'art et bien sûr, la morale, possèdent tous pour Nietzsche à la fois une provenance (*l'Herkunft*) et une émergence (*l'Entstehung*) biologiques, dans la mesure où ils s'avèrent tous des développements généalogiques de la volonté de puissance en tant que vie, et donc la biologie en général peut grandement nous éclairer sur la nature, la structure, le fonctionnement et le potentiel pour l'homme de ces phénomènes. Ainsi, je compte maintenant poursuivre mes recherches en me lançant à la découverte de la « physio-psychologie » nietzschéenne. J'aimerais approfondir mes recherches déjà en cours de quatre façons; (1) par la lecture

approfondie des œuvres complètes de Nietzsche, en allemand, dans l'édition faisant autorité actuellement, celle de Colli & Montinari (Friedrich Nietzsche, *Werke, kritische Studienausgabe*, Munich-Berlin-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1980); (2) par la lecture de darwinistes allemands dont j'ai jusqu'à maintenant pris connaissance de leurs théories uniquement par le biais d'historiens des sciences et de commentateurs de Nietzsche; (3) par la consultation additionnelle d'articles et d'ouvrages touchant directement ou indirectement au sujet afin de rendre mes recherches plus exhaustives; finalement, (4) j'aimerais développer le potentiel de la métabiologie nietzschéenne en tant que philosophie de la biologie et en tant que philosophie de la santé, en comparant le travail de Nietzsche avec celui d'autres philosophes ayant développé une pensée philosophique à partir de la biologie, me référant possiblement aux travaux d'Henri Bergson, de Gilbert Simondon ou encore de Georges Canguilhem, et en participant aux débats de la philosophie de la biologie actuelle.

Bibliographie

1. Corpus des oeuvres de Friedrich Nietzsche

- *La naissance de la tragédie*, trad. Ph. Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, 1986, 394 p.
- *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1990, 243 p.
- *Seconde considération inactuelle*, trad. François Guery, Paris, Hachette, 1996, 159 p.

LP³²³ - *Le livre du philosophe*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Paris, GF, 1991, 178 p.

A - *Aurore*, trad. Henri Albert, Paris, Hachette, 1987, 312 p.

HH - *Humain, trop humain*, trad. A.-M. Destrouneaux et H. Albert, Paris, Hachette, 1988, 710 p.

GS - «Le Gai Savoir», trad. Patrick Wotling, dans *Nietzsche : Oeuvres*, Paris, Flammarion, 1997, pp. 31-322.

Z - «Ainsi parlait Zarathoustra», trad. Geneviève Bianquis, dans *Nietzsche : Oeuvres*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 329-618.

PDBM - «Par-delà bien et mal», trad. Patrick Wotling, dans *Nietzsche : Oeuvres*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 619-842.

GM - «Généalogie de la morale», trad. Éric Blondel, dans *Nietzsche : Oeuvres*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 843-976.

CI - «Le Crépuscule des idoles», trad. Henri Albert, dans *Nietzsche : Oeuvres*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 1017-1124.

AC - «L'Antéchrist», trad. Éric Blondel, dans *Nietzsche : Oeuvres*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 1125-1199.

EH - «Ecce Homo», trad. Éric Blondel, dans *Nietzsche : Oeuvres*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 1201-1298.

323 Les références identifiées par ce type d'abréviations seront citées entre parenthèses à même le texte (et non comme note de bas de page). Les deux premières lettres désigneront l'oeuvre correspondante, les chiffres romains désigneront le livre ou la section de l'oeuvre, et finalement les derniers chiffres feront référence à l'aphorisme correspondant. Par exemple, (VP IV 263) fera référence au 263^e aphorisme du quatrième livre de la *La volonté de puissance*.

VP (I & II) - *La volonté de puissance I*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, 436 p.

VP (III & IV)- *La volonté de puissance II*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, 499 p.

Pour les textes originaux en allemand :

- *Werke, kritische Studienausgabe*, Munich-Berlin-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1980.

2. Corpus des oeuvres naturalistes

DARWIN, Charles, *L'origine des espèces*, trad. Edmond Barbier, Paris, GF, 1992, 604 p.

- *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, New Jersey, Princeton University Press, 1981, 528 p.

LANGÉ, F.-A., *Histoire du matérialisme (Tome II : Histoire du matérialisme après Kant)*, trad. B. Pommerol, Paris, Schleicher Frères, 1911, 686 p.

3. Corpus critique

3.1 Corpus critique pour Nietzsche

ANDERSON, R. L., «Nietzsche's Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science Source», *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 25, no.5, 1994, pp. 729-750.

BOYER, Alain, « Hiérarchie et vérité » dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991, pp. 9-36.

COX, Christopher, «Nietzsche, Naturalism, and Interpretation», *International Studies in Philosophy*, vol. 27, no. 3, 1995, pp. 3-18.

DESCOMBES, Vincent, «La prose européenne de Nietzsche», préface de Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, trad. A.-M. Destrouneaux et H. Albert, Paris, Hachette, 1988, pp. IV-XXXIV.

DANTO, Arthur, *Nietzsche as a Philosopher*, New York, Macmillan, 1970, 250 p.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, 232 p.

FORBER, Patrick, «Nietzsche Was No Darwinian», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 75, no.2, 2007, pp. 369-382.

FOUCAULT, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» dans *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, 1994, pp. 1004-1024.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche. Volumes One and Two*, trad. anglaise de David Farrell Krell, New York, HarperCollins, 1979, 608 p.

HORN, Anette, «Nietzsche's Interpretation of his Sources on Darwinism: Idioplasma, Micells and Military Troops», *South African Journal of Philosophy*, vol. 24, no. 4, 2005, pp. 260-272.

JASPERS, Karl, *Nietzsche : Introduction à sa philosophie*, trad. Henri Niel, Paris, Gallimard, 1950, 474 p.

LEGROS, Robert, « La métaphysique nietzschéenne de la vie » dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, 1991, pp. 161-204.

MCINERNEY, Peter, «Nietzsche and Cognitive Science», *International Studies in Philosophy*, vol. 29, no. 3, 1997, pp. 3-11.

MOORE, Gregory, «Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution», *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 23, no. 1, 2002, pp. 1-20.

– *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 240 p.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche, physiologie de la Volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 1998, 184 p.

NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche : Life as Literature*, Harvard University Press, 1987, 288 p.

RAYNAUD, Philippe, « Nietzsche éducateur » dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991, pp. 205-227.

RICHARDSON, John, *Nietzsche's New Darwinism*, New York, Oxford University Press, 2004, 288 p.

STACK, George J., « Nietzsche as Structuralist », *Philosophy Today*, vol. 27, 1983, pp. 31-51.

STIEGLER, Barbara, «Nietzsche lecteur de Darwin», *Revue philosophique de France et de l'étranger*, vol. 188, no. 3, 1998, pp. 377-385.

– *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001, 128 p.

WOTLING, Patrick, « Le monde de la volonté de puissance » préface de Müller-Lauter Wolfgang, *Nietzsche, physiologie de la Volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 1998, pp. 7-24.

3.2 Corpus critique relatif à la biologie

DENNETT, Daniel, *Darwin's Dangerous Idea : Evolution and the Meaning of Life*, New York, Simon & Schuster, 1995, 586 p.

DROUIN, Jean-Marc, *Introduction à Darwin, L'origine des l'espèce*, trad. Edmond Barbier, Paris, GF, 1992, pp. 7-36.

JACOB, François, *La logique du vivant : Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1972, 354 p.

PALDI, Andras. « L'épigénétique est-elle lamarckienne? », <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=2510>, 29 juin 2009.

PICHOT, André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, 973 p.

- *Histoire de la notion de gène*, Paris, Flammarion, 1999, 344 p.
- *Aux origines des théories raciales de la Bible à Darwin*, Paris, Flammarion, 2008, 519 p.

4. Autres ouvrages

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, 1434 p.