

## LA DISSOLUTION PARADOXALE DU SUJET DANS LA PÉRIODE NIETZSCHÉENNE DE LA "MATURITÉ"

Nicolas Quérini (Bruxelles/Strasbourg)

---

### THE PARADOXICAL DISSOLUTION OF THE SUBJECT IN NIETZSCHE'S "MATURE" PERIOD

#### Abstract

*In Nietzsche's "mature" texts, we are witnessing a complete dissolution of the subject. At first glance, however, this appears highly paradoxical (Wotling 2015), leading some commentators to suggest that there is a real contradiction in Nietzsche's work (Gardner 2009), insofar as the author never ceases to speak of himself and at the same time invites his reader to become who he is. Are we to understand, then, that any self is illusory and constitutes a metaphysical illusion, i.e., that the becoming in which we are always caught according to Nietzsche must make any position of a self impossible, and at the very least diminishing? Following in the footsteps of Alexander Nehamas (1985), we believe that we can overcome the contradiction identified by S. Gardner by showing that Nietzsche's conception of the self is not "realistic", but precisely also fictional and dynamically positive at the same time.*

**Keywords:** Nietzsche, *Ecce homo*, self, subject, autobiography

---

#### 1. Introduction

On assiste à une véritable dissolution du sujet dans les textes de la "maturité" nietzschéenne, notamment dans *Par-delà bien et mal*. Or, celle-ci paraît en première approche très paradoxale amenant certains commentateurs à estimer qu'il y aurait une véritable contradiction dans l'œuvre de Nietzsche, dans la mesure où l'auteur ne cesse de parler de lui (dans sa correspondance, mais également dans son œuvre publiée et notamment dans les préfaces qu'il ajoute à ses ouvrages en 1886 ; voir à ce propos Quérini 2023c) et invite par ailleurs son lecteur à devenir qui il est, Nietzsche estimant même qu'il est bel et bien parvenu à devenir lui-même, comme il l'écrit dans *Ecce homo*.

Dans son étude sur la question, Sebastian Gardner écrit ainsi qu'il y a "un manque d'adéquation frappant entre la conception (non réaliste ou fictionnelle) du soi qui émerge de la discussion théorique de Nietzsche sur le soi, et la conception (réaliste, ou en tout cas non fictionnelle) du soi qui est présupposée par sa philosophie pratique » (Gardner 2009, nous traduisons). Pour défendre le caractère inéliminable du "je ", S. Gardner précise également que celui-ci est ce qui attribue leur valeur aux choses. Toutefois, si nous ne pensons pas pour notre part qu'un soi substantiel résiste à la critique nietzschéenne, nous n'estimons pas pour autant qu'il y ait une telle contradiction dans l'œuvre de Nietzsche, précisément parce que la conception du soi que le philosophe utilise à propos de lui-même n'est pas "réaliste" selon nous, mais précisément aussi fictionnelle, ce que nous essayons de montrer dans la deuxième partie de cet article. S'il y a un endroit où l'on est au plus près d'une conception "réaliste" du soi, c'est dans *Schopenhauer éducateur* qu'on ira la chercher. Nous avons montré cependant que Nietzsche déclinait la vision métaphysique du caractère intelligible chez Schopenhauer pour repenser l'unité du soi davantage du côté de la psychologie, de sorte qu'elle n'est plus essentielle et qu'il faut sans doute déjà penser celle-ci comme dynamique (Quérini 2023a, en particulier les pages 249 et suivantes). Au moment de l'écriture de *Par-delà bien et mal* qui nous occupe prioritairement ici, il est cette fois absolument certain que Nietzsche rejette toute unité d'un soi réifié ou réelle.

On pourrait bien d'abord être tenté de penser qu'il ne s'agirait donc pas là d'une véritable disparition du soi, mais bien seulement du sujet (cartésien). Dès lors, il y aurait peut-être comme une forme de malentendu lorsqu'on parle ici de dissolution du sujet, puisqu'il s'agit bien de s'attaquer à un "je " ou à un "moi" toujours déjà constitué, mais pas nécessairement à toute forme de soi, surtout si celui-ci constitue quelque chose comme un horizon ou une forme de création. Le plus grand préjugé métaphysique est celui de l'atomicité du moi comme l'écrit Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles*, mais cela n'empêche pas l'auteur de conceptualiser ainsi une forme d'unité du soi, qui est une unité de direction, ce qui s'atteste depuis la troisième des *Considérations inactuelles* et se vérifie encore en 1888, dans *Ecce homo*, où Nietzsche déclare avoir accompli sa promesse (Nietzsche 1992, 111).

Le problème est toutefois encore accentué par le fait que le devenir soi est thématiqué comme un véritable dépassement de soi, notamment au moment de l'écriture d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, et Nietzsche peut encore écrire en 1887 à

Carl Fuchs qu'il lui faut un "*nouveau dépouillement de sa personnalité*" (Nietzsche 2023, 208), de sorte que l'on assiste bien apparemment également à une dissolution du soi et non seulement du "sujet", dans ce mouvement même. Si Nietzsche critique radicalement la notion de "sujet" comme purement illusoire, le soi lui-même n'aurait d'existence que fugitive puisqu'il serait autre à chaque moment. Devons-nous donc comprendre que tout soi est illusoire et constitue une illusion métaphysique, que le devenir dans lequel nous sommes toujours pris doit rendre impossible et même dangereuse ou au minimum amoindrissante toute position d'un soi ? Mais ne nous faut-il toutefois comprendre en réalité que ce dépassement de soi ne dissout pas entièrement le soi précédent, auquel cas il nous faut interpréter ce processus comme intégration de ce que l'on était auparavant dans un soi nouveau, dans la forme de vie supérieure que l'on atteint désormais via l'épreuve sur soi ? C'est cette seconde interprétation que nous voudrions proposer ici et nous souhaitons montrer également qu'il y a la place chez Nietzsche pour penser un jeu sur l'illusion de soi, à la manière d'une interprétation créatrice, qui soit propice au processus du devenir soi.

Nous procéderons en deux temps et rappellerons d'abord la critique nietzschéenne du sujet qui se déploie au sein d'une critique plus vaste de toute atomité du moi, avant de voir quelle forme de soi "résiste" pour ainsi dire à cette procédure de dissolution et peut être pensée de manière positive et dynamique.

## 2. La dissolution du sujet

La chose est bien connue, Nietzsche s'attaque radicalement à l'idée d'un sujet, de type cartésien, de cette substance pensante (conception qui se dégage chez Descartes dans la deuxième des *Méditations métaphysiques*), qui serait toujours déjà constituée, autrice de nos pensées et absolument indivise. Notre voie d'entrée sera *Par-delà bien et mal*, texte majeur de la période de la maturité nietzschéenne ou du dernier Nietzsche, et qui s'en prend frontalement à la philosophie du "sujet"<sup>1</sup>, ainsi que cela s'atteste dès la préface :

nous sommes peut-être tout proches de l'époque où l'on n'en finira plus de saisir *ce qui* au juste suffisait à fournir la première pierre de ces édifices de

---

<sup>1</sup> Même si ce thème n'est cependant pas nouveau sous la plume de Nietzsche, puisqu'on le trouve déjà caractérisé dans des termes très proches à l'automne 1880 (Voir Nietzsche 1980, 476-477).

philosophes sublimes et inconditionnés que bâtirent les dogmatiques jusqu'à présent, – quelque superstition populaire vieille comme le monde (comme la superstition de l'âme, qui n'a pas encore cessé aujourd'hui, sous la forme de la superstition du sujet, de la superstition du moi, de faire des ravages), quelque jeu de mots peut-être, une séduction exercée par la grammaire ou une généralisation téméraire de faits très étroits, très personnels, très humains, trop humains. (Nietzsche 2000a, 43-45)

On comprend d'emblée que le moi moderne n'est que l'avatar ou l'épigone d'une conception fort ancienne, la superstition de l'âme l'habitant d'autant plus sournoisement qu'on croit l'avoir dépassée et rejetée du champ de la philosophie en la remplaçant précisément par une notion davantage sécularisée et moins lourde : celle du sujet, que Nietzsche va critiquer plus frontalement à partir du § 16.

Cette critique apparaît dans un mouvement de réfutation plus vaste, laquelle s'attaque à l'atome et au soi considéré comme atomique, c'est-à-dire, selon l'étymologie, indivisible et insécable<sup>2</sup>. Au § 12, Nietzsche précise ainsi que si l'atomisme matérialiste est bel et bien réfuté, il reste à s'en prendre aux sources psychologiques qui nous amènent, en tant qu'humains, à le poser et surtout à le maintenir, à notre besoin métaphysique qui fait qu'on en conserve l'idée quand bien même celui-ci serait réfuté. Il faut désormais "déclarer aussi la guerre, une guerre sans merci, à l'arme blanche, – au 'besoin atomiste', qui n'en finit pas de survivre dangereusement dans des domaines où personne ne le soupçonne, pareil au 'besoin métaphysique', plus célèbre" (Nietzsche 2000a, 59). Nous voulons à ce point maintenir de l'unité dans le monde (l'existence de "choses"), en particulier en soi afin que nous restions le même dans notre vie et peut-être même après, que nous refusons de voir que cette unité est illusoire à l'extérieur de nous-même, quand bien même elle est réfutée.

La suite, bien connue également, est intéressante puisque Nietzsche s'attache à subvertir notre concept occidental d'âme, qui est bien évidemment le lieu où ce besoin atomiste demeure et se perpétue parce qu'on ne veut pas renoncer à l'idée de l'indestructibilité de l'âme, qui nous permet toujours plus ou moins consciemment de continuer à croire à notre immortalité :

[...] on doit également commencer par porter le coup de grâce à cet autre atomisme, plus néfaste, celui que le christianisme a le mieux et le plus longuement enseigné, l'*atomisme de l'âme*. Qu'on me permette de désigner

---

<sup>2</sup> En latin *atomus* ("indivisible"), lui-même dérivé du grec ancien ἄτομος ("insécable").

par ce terme la croyance qui tient l'âme pour quelque chose d'indestructible, d'éternel, d'indivisible, pour une monade, pour un *atomon* : voilà la croyance qu'il faut expulser de la science ! Il n'est absolument pas nécessaire, soit dit entre nous, de se débarrasser à cette occasion de 'l'âme' elle-même et de renoncer à l'une des hypothèses les plus vieilles et les plus vénérables : ainsi que cela arrive habituellement à la maladresse des naturalistes qui effleurent à peine l'âme qu'ils la laissent filer. Mais la voie est libre pour de nouvelles versions et des affinements de l'hypothèse de l'âme : et des concepts tels qu'"âme mortelle", 'âme-multiplicité du sujet' et 'âme-structurante sociale des pulsions et des affects' veulent désormais avoir droit de cité dans la science. (Ibid., 59-60)

Cette multiplicité des âmes désigne autant de pulsions infra-conscientes qui constituent le "vrai" sujet, c'est-à-dire que celui-ci est multiple et changeant, de sorte qu'il désigne tout sauf le sujet cartésien. Il y a du mouvement et de la multiplicité en soi, de sorte que ce que nous prenons pour le "je" n'est pas identique à travers le temps. Comme l'exprime bien A. Nehamas : "ce qui dit 'je' n'est pas toujours le même." (Nehamas 1985, 183, nous traduisons) Paradoxalement, Nietzsche ne tient toutefois pas à se débarrasser du vocabulaire de l'âme, ce qui pourrait étonner chez un auteur qui insiste autant sur la nécessité de se former un vocabulaire nouveau pour être en mesure de dépasser les illusions métaphysiques du passé. Mais c'est précisément parce qu'il ne suffit pas en l'occurrence de se débarrasser du mot pour se débarrasser de l'idée et des présupposés métaphysiques qui y sont associés. Bien au contraire, on croit le faire en ayant dépassé le vocabulaire de l'âme, remplacé par celui du sujet, alors qu'y demeurent les mêmes préjugés mais de manière plus camouflée et donc plus perfide, puisque l'on soupçonne moins cette notion de receler une conception morale platonico-chrétienne que celle de l'âme. On peut alors estimer que le vocabulaire de l'âme a au moins le mérite de ne pas essayer de prendre ainsi au piège le lecteur. Par ailleurs, Nietzsche l'emploie en réalité ici dans un tout autre sens que l'âme personnelle, unique et indivise qui constituerait la véritable identité de l'individu humain. Bien au contraire, Nietzsche retourne les attributs classiques attribués à l'âme en la multipliant, en la rendant mortelle, ou encore en en faisant le nom du jeu des pulsions (de sorte qu'elle est tout sauf spirituelle ou d'un autre ordre que le corps).

Il y a donc un préjugé métaphysique particulièrement tenace, de sorte que ce besoin d'unité se maintient par-delà la réfutation de l'atome physique. À propos de ce préjugé métaphysique qui consiste à refuser la multiplicité pour toujours lui préférer l'unité, Patrick Wotling parle ainsi d'une "rage atomiste" (Wotling 2008, 53 et suivantes). La métaphysique est l'expression d'un préjugé qui nous conduit

à penser "le multiple, c'est-à-dire la différence d'avec-soi [...] comme échec" (Ibid., 64). Plus encore que le dualisme ou les antinomies (Dixsaut 2012), la racine de l'interprétation métaphysique des phénomènes est le besoin d'unité, "ce besoin d'unité qui traverse tout l'exercice de la pensée telle que la métaphysique le réalise, qui l'informe constamment, mais secrètement, est ce que Nietzsche appelle fréquemment l'"atomisme" (Wotling 2008, 65-66). Dès lors, le dualisme "n'est qu'un instrument efficace au service de ce que nous jugeons légitime de qualifier de 'rage atomiste'" (Ibid., 66). Ainsi, cette volonté de trouver de l'unité et de l'identité dans les choses (et donc d'abord en soi) deviendra sous la plume de Nietzsche le préjugé métaphysique par excellence. On se reportera à ce propos au *Crépuscule des idoles*, le langage étant porteur de préjugés métaphysiques fondamentaux que l'on ne pourrait ainsi véritablement extirper de nos croyances qu'à former un nouveau langage. Le besoin d'unité se concrétise d'abord dans le fait de poser l'unité du soi, premier préjugé humain sur fond duquel on postule l'unité des choses hors de soi (Nietzsche 2005, 140-141).

Et c'est dans le contexte plus général d'une critique de l'atomisme philosophique, orchestrée au début de *Par-delà bien et mal*, qu'apparaît la critique du sujet proprement dit, lequel constitue donc l'une des instances possibles d'un préjugé métaphysique plus vaste et plus profond, celui d'un soi posé comme inséparable. Les "observateurs de soi" dont il est question au § 16 (parmi lesquels Nietzsche peut ranger tant un Descartes<sup>3</sup> qu'un Schopenhauer) partent de ce qu'ils estiment être des "certitudes immédiates" : "je pense", "je veux"<sup>4</sup>, manquant le fait que leur métaphysique s'origine dans une grammaire langagière. Ils décomposent ensuite ces propositions, pensant par exemple comme Descartes "que c'est *moi* qui pense, qu'il doit y avoir de manière générale un quelque chose qui pense, que penser est une activité et un effet exercé par un être que l'on pense comme

---

<sup>3</sup> Sur la relation de Nietzsche à Descartes, on pourra lire le livre de Laurence Lampert (Lampert 1993). Plus récemment est paru un article d'Andrea Bocchetti (Bocchetti 2018), même si l'auteur nous semble exagérer quelque peu l'importance de Descartes pour Nietzsche, sans doute parce qu'il fait ici d'Heidegger un interlocuteur privilégié et alors même que la lecture heideggérienne de Nietzsche, en tant qu'elle refait de Nietzsche un métaphysicien, sort complètement de la perspective nietzschéenne et fausse le débat. Cette même erreur est reconduite par Jean-Luc Nancy selon qui mettre le corps à la place de l'âme ne change rien (voir Mehl 2022).

<sup>4</sup> L'analyse du préjugé schopenhauerien sera essentiellement reconduite au § 19 de *Par-delà bien et mal*.

cause, qu'il y a un 'je', et enfin que ce que désigne penser est fermement établi, – que je *sais* ce que c'est que penser." (Nietzsche 2000a, 62-63)

L'hypothèse cartésienne est en réalité habitée par un ensemble de fausses évidences métaphysiques, telles que la croyance à la causalité, à l'unité du "je", des "certitudes immédiates", ce pourquoi Descartes comme Schopenhauer pensent finalement de manière populaire (Ibid., 65). Le questionnement philosophique authentique doit ici se faire plus profond et plus radical et nous amener à questionner ce que c'est que cette activité de penser, ce qui nous conduit à croire que le "je" est le même d'un moment à l'autre, etc. Or le "je" n'est pas l'initiateur de la pensée, de sorte que celle-ci serait une conséquence de l'activité de celui-ci. À la suite de Lichtenberg<sup>5</sup>, Nietzsche nous invite à dire plutôt "ça (*Es*) pense" (Ibid., 64) en "moi", encore que le "ça" serait encore trop dire, puisqu'il substantifie un milieu sous-terrain (le corps<sup>6</sup>) en activité permanente, nous conduisant ainsi à reconduire l'illusion d'un sujet substantifié ou réifié. L'appellation d'un "je" recouvrant naïvement une lutte pulsionnelle sous-terrain est encore analysée au § 19 (Ibid., 66). Loin d'être des sujets auteurs de nos pensées et de nos volitions, nous ne faisons en réalité que prendre la pulsion dominante, celle qui parvient ainsi à la conscience, pour l'objet de notre volonté, comme si nous l'avions produite et voulue nous-mêmes alors que nous sommes davantage "agi" par elle. Là encore, c'est la grammaire et le préjugé atomiste qui nous conduisent à l'erreur.

Le vouloir lui-même n'est pas non plus unifié, comme le précise encore le § 19 : "Le vouloir me semble avant tout quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité que verbale, – et c'est justement l'unité du mot qui abrite le préjugé du peuple qui a vaincu la prudence, perpétuellement bien mince, des philosophes" (Ibid., 65) ; et nous tenons la "volition" qui a vaincu pour celle qui est véritablement la nôtre : "*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, sur le fond, comme on l'a dit, d'une structure sociale composée de nombreuses 'âmes'" (Ibid., 67).

---

<sup>5</sup> Lequel écrivait déjà : "On devrait dire : *ça pense*, comme on dit : *ça éclaire*. Dire *cogito* est déjà trop dire sitôt qu'on le traduit par *je pense*. Postuler le *je* est un besoin pratique." (Lichtenberg 1997, K 76, 483).

<sup>6</sup> "notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes" (ibid., 67), celles-ci désignant encore une fois le jeu inconscient des pulsions.

Cette critique du "je pense" cartésien est ensuite reconduite dans la troisième section de *Par-delà bien et mal*, portant cette fois non plus directement sur les préjugés des philosophes, mais sur la religiosité. Nietzsche écrit ainsi au § 54 que si la philosophie se veut antichrétienne "depuis Descartes", elle n'est nullement "antireligieuse" pour autant, puisque le "je" cartésien est encore prisonnier de la métaphysique substantialiste et pose un moi qui pense et qui veut, responsable de ses actions et qui peut donc être l'objet d'un discours moral :

Autrefois, en effet, on croyait à l'âme tout comme on croyait à la grammaire et au sujet grammatical : on disait, 'je' est condition, 'pense' prédicat et conditionné – penser est une activité qui implique *nécessairement* un sujet comme cause. (Ibid., 105)

Un fragment posthume développe encore cette critique<sup>7</sup>, précisant que nous partons généralement de l'illusion d'une certitude immédiate de ce "je", dans l'idée qu'il y aurait forcément un soi au départ de nos actions et de nos volitions mais encore que ce soi serait immédiatement connaissable (comme chez Descartes où la substance pensante est même plus facilement connaissable que le corps lui-même ; Descartes 1992, Deuxième méditation, 71). Le début de la *Généalogie de la morale* fera également du soi la chose la plus difficile à connaître, inversant ce faisant la formule de Térence ("*proximus sum egomet mihi* (je suis de moi-même le plus proche" ; l'*Andrienne*, IV, 1, 12) dans les termes suivants : "Chacun est pour lui-même le plus lointain" (Nietzsche 2000b, 46).

En conclusion sur ce point, qui constitue surtout un rappel de la critique des préjugés des philosophes élaborée par Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*, non seulement le sujet cartésien semble définitivement écarté, mais également l'idée que le soi serait un, parce que l'atomisme (dans les choses ou dans l'âme) serait absolument congédié. De ce point de vue, on assiste bien à une forme de dissolution non seulement du sujet mais de toute prétention d'un soi à être un. C'est également réfuter le caractère intelligible de Schopenhauer, la monade leibnizienne, etc., et tâcher de se déprendre d'une illusion métaphysique supportée par le langage selon laquelle on prend pour présupposé la fixité des choses, d'une tendance à "l'égypticisme" que Nietzsche fait remonter au platonisme (Nietzsche 2005, 137).

---

<sup>7</sup> Nietzsche 1982, 255-256. Voir également le fragment IX, 8, [25] dans lequel Nietzsche dit que la métaphysique "pense et invente le 'je' pour l'adjoindre à la pluralité de ce qui l'a précédé" (Nietzsche 1997b, 353).

Et pourtant, Nietzsche ne cesse de mettre en avant son soi dans ses écrits. Pour dépasser ce paradoxe que nous avons déployé en introduction, nous voudrions ici soutenir une autre interprétation selon laquelle il y a bien un soi qui doit être pensé au-delà de cette dissolution, mais dont l'unité est précisément dynamique. Que le soi soit bien toujours une construction ne signifie pas que cette fiction soit nécessairement négative, quand bien même cela aurait été toujours le cas dans la métaphysique occidentale. N'a-t-on pas ainsi la possibilité de produire une telle fiction de manière à ce que l'on ne se réifie pas par la même occasion et que cette fiction joue un rôle positif dans le mouvement même du devenir soi ? Puisqu'il y a là semble-t-il quelque chose comme une nécessité vitale, dont on ne saurait jamais se débarrasser complètement, ne pourrait-on jouer de son caractère faux et employer cette fiction positivement, c'est-à-dire vitalement, tout en maintenant le caractère de fiction afin de ne pas retomber dans une illusion dangereuse, à savoir celle de la volonté libre et donc de la responsabilité ?

### **3. Quelle conception du soi au-delà de cette entreprise de dissolution ?**

Nous voulons ainsi proposer une lecture alternative à celle qui est communément admise, ou en tout cas nuancer quelque peu ce qui constitue "l'un des points les plus connus de la pensée nietzschéenne, à savoir qu'il n'y a pas de moi du tout" (Wotling 2015, 164). Nous sommes évidemment d'accord sur le fait que celui-ci n'est "ni substantiel, ni empirique, pas davantage transcendantal" (ibid.), qu'il est même "une fiction conceptuelle héritée de l'un des préjugés les plus profondément enracinés dans la pratique philosophique (plus largement dans la culture de type platonicien qui est celle de l'Europe depuis deux mille cinq cents ans), à savoir l'atomisme" (ibid.), mais nous estimons qu'il n'est pas impensable de retourner cette fiction de manière positive et il se pourrait bien qu'une telle pratique soit à l'œuvre dans la philosophie de Nietzsche lui-même.

S. Gardner écrit encore ainsi : "Nietzsche décrit le moi comme une illusion et une fiction. Cette affirmation n'est nullement nuancée - les passages pertinents indiquent clairement que ce n'est pas seulement le moi des philosophes, ou le moi tel qu'il peut apparaître dans la réflexion, mais le moi à tous égards et dans tous les contextes de considération qui est considéré comme illusoire" (Gardner 2009, nous traduisons). Mais si Nietzsche admet bien que le "je" est fictionnel, on peut

penser que cette fiction laisse précisément toute latitude pour un jeu qui soit à même d'utiliser celle-ci de manière positive.

Dans son besoin d'unité, la métaphysique devient un "art d'inventer", selon l'expression de P. Wotling (Wotling 2008, 70), commentant le fragment posthume IX, 8 [25]. Elle construit naïvement des oppositions qui ne sont que l'expression d'un besoin sourd d'unité. Mais le problème n'est-t-il pas précisément qu'elle se prend à son propre jeu et pense parvenir ainsi à de l'inconditionné, à de l'en soi ? Et s'il y avait une manière d'inventer, de jouer avec l'illusion tout en étant conscient que l'on construit cette illusion, qui ne soit pas en même temps une manière de dévaloriser le multiple, qui ne soit pas en même temps une manière de revenir à un soi préétabli et existant de tout temps ? Ainsi, Nietzsche ne nous invite-t-il pas par ailleurs à créer également des illusions créatrices ? N'y aura-t-il pas alors des manières de jouer avec une visée de soi, une interprétation de soi qui nous conduise de manière pratique à embrasser une certaine forme d'unité pour exprimer momentanément une diversité, sans que jamais cette unité ne doive être fermée ou définitive, mais simplement un horizon dynamisant ? À la manière dont la *Naissance de la tragédie* pensait déjà positivement le rêve et en faisait la manière la plus courante de se rapporter au monde<sup>8</sup>, ne peut-on "rêver" positivement un soi de manière consciente paradoxalement, un "soi idéal", qui constituerait une forme de projection vers le soi que nous souhaitons devenir, sans que celui-ci n'ait évidemment jamais un caractère réifiant ou une forme d'unité définitive, mais qu'il définisse davantage quelque chose comme une direction ou une aspiration ?

Nous renvoyons sur ce point à notre article (Quérini 2024) dans lequel nous défendons que le premier paragraphe de la *Généalogie de la morale* ne vise pas véritablement à interdire la connaissance de soi, mais nous invite plutôt à la penser autrement. Dans la lignée de cette interprétation, la formule selon laquelle "chacun est à soi-même le plus lointain" peut s'entendre comme une injonction à maintenir le soi toujours au loin. Les deux dimensions se trouvent alors liées, puisque nous soutenons que la connaissance de soi au sens classique (c'est-à-dire conçue comme une connaissance objective) peut et doit être remplacée positivement chez Nietzsche par une interprétation de soi et que cette interprétation ne doit précisément jamais être pensée comme une entreprise visant à saisir le soi une fois pour toute, ce qui reviendrait à le réifier en le sortant du devenir.

---

<sup>8</sup> "La belle apparence des mondes oniriques que chaque homme engendre en artiste accompli..." (Nietzsche 2015, 102).

Comme l'écrit P. Wotling lui-même, "dans un univers interprétatif, tout est production d'interprétation ; et d'autre part, même illusoire, une interprétation peut présenter un intérêt" (Wotling 2008, 71). Il s'agirait de se faire artiste au sens nietzschéen<sup>9</sup>, c'est-à-dire "sans prétendre ne pas l'être ainsi que le fait la métaphysique, sans affirmer le contraire de ce dont témoigne l'activité que l'on réalise, sans se mettre en situation de dénégation en quelque sorte, c'est-à-dire finalement sans mépriser la création, le jeu avec les formes, le plaisir pris au changement" (ibid., 82). C'est en tout cas l'hypothèse que nous avons voulu défendre en parlant positivement d'une interprétation de soi (Quérini 2023a, 260-289), qui s'oppose à une connaissance objective de soi, celle-ci étant d'abord impossible, ensuite réifiante et amoindrissante pour le soi (ibid., 217 sq.), quand bien même il pourrait être ainsi connu. L'homme a un caractère artiste et créateur de forme qui, s'il peut produire des illusions dangereuses, peut également former des illusions avantageuses et dynamisantes.

C'est une telle interprétation de soi que nous voyons à l'œuvre notamment dans la pratique autobiographique nietzschéenne, la reconstruction qu'il offre de lui-même dans ses préfaces et surtout dans *Ecce homo*. À l'occasion de deux articles consacrés à ce texte (Quérini 2023b ; Quérini et Dejardin 2024), nous avons parlé d'une "pratique" nietzschéenne de l'autobiographie (au double sens grec de *praxis* et de *poiesis*), puisqu'il ne s'agissait pas tant de ressaisir un soi que de le construire tout autant (peut-être même à titre d'illusion)<sup>10</sup>, le produisant par ce chemin réflexif et cette production littéraire qu'est l'autobiographie nietzschéenne<sup>11</sup>. Ainsi, alors même qu'il écrit dans ce même ouvrage que "l'ego même n'est qu'une 'escroquerie suprême'" (Nietzsche 1992, 98), il y a bien un soi qui semble se faire jour ou se dessiner sous la plume de Nietzsche, à travers un itinéraire restitué ou plutôt tracé à dessein. Comme l'exprime bien Jensen, "Dans *Ecce*

---

<sup>9</sup> Nietzsche prend d'ailleurs régulièrement le modèle de la création artistique pour penser le devenir soi. On se reportera sur ce point à Nehamas 1985, 194-195 et en particulier au *Gai savoir* dans lequel Nietzsche écrit que "*nous*, nous voulons être les poètes de notre vie" (Nietzsche 1997a, 244 ; voir encore le § 301 et le § 290, selon lequel il faut "donner du style à son caractère").

<sup>10</sup> De sorte que la fin de cette pratique se trouvait à la fois en elle-même *et* débouchait sur la production d'un surplus qui n'était pas encore présent au départ de cette activité. D. Simonin parle également d'une "*autopoïèse*" pour comprendre ce phénomène de production du soi (Simonin 2024, "Acte IV – Les préjugés de la subjectivité"). Nous remercions David Simonin de nous avoir laissé consulter son manuscrit avant sa parution.

<sup>11</sup> Voir sur ce point Nehamas 1985, 196, et Jensen 2021, 31.

Homo, Nietzsche ouvre un espace pour une nouvelle conception de l'autobiographie et, par conséquent, une expression significative de son propre soi" (Jensen 2021, 46, nous traduisons).

L'interprétation est ici d'autant plus nécessaire pour créer de l'unité que le soi est changeant (sans toutefois l'être absolument selon nous<sup>12</sup>), mais aussi parce que l'interprétation permet également de faire un tri entre les éléments inessentiels et ceux qui expriment bien le soi, comme le dit Wotling :

Tout dans le biographique n'est pas philosophiquement intéressant, parce que tout, dans l'existence empirique d'un individu, n'émane pas de ce que nous avons appelé sa 'personnalité propre', ou pour le dire de manière imagée, du 'moi'. Bien au contraire, en règle générale, la part de l'existence empirique qui en témoigne vraiment est des plus restreintes : on est ordinairement bien moins inactuel qu'on ne s'en flatte en se berçant de l'illusion qu'un 'moi' original se donne à voir dans le déroulement de l'existence empirique. Bref, on est moins soi-même qu'on ne le pense. Car bien des expériences et des comportements ne relèvent pas de la personnalité de l'individu à proprement parler, y compris chez les philosophes, mais du conditionnement propre à l'époque. Prise à la lettre, la biographie empirique est donc naïve. (Wotling 2015, 170)

Biographie empirique doublement naïve, parce qu'elle croit avoir affaire à un soi objectif et donné<sup>13</sup>, de sorte qu'il suffirait de donner un maximum d'informations pour le saisir, et même que toute information à ce sujet serait de valeur identique. Bien au contraire, le moi n'est pas partout lui-même, significatif, de sorte qu'il faut un véritable art de l'interprétation pour le saisir, ce pourquoi l'on comprend du même coup que cette pratique le construit davantage (par les informations qu'elle sélectionne et l'interprétation qu'elle en donne) qu'elle ne le saisit. C'est donc en réalité parce que le moi substantialisé a été dissout, qu'il n'y a plus d'illusion négative, amoindrissante et même fausse d'un soi atomique, que l'on va

---

<sup>12</sup> Il y a plutôt quelque chose comme un autodépassement de soi (formule que Nietzsche emploie à propos de la morale au § 32 de *Par-delà bien et mal*). Nous reviendrons sur cet aspect en conclusion.

<sup>13</sup> De même que "la physique aussi n'est qu'une interprétation et un réarrangement du monde (en fonction de nous ! ne vous en déplaie ?) et *non pas* une explication du monde" (Nietzsche 2000a, 61), de même nous pensons que le moi échappe à toute tentative d'objectivation, ne serait-ce que parce qu'il n'est jamais une objet fixe, immuable, chez Nietzsche, ce que redit à sa manière le § 80 dans lequel il écrit qu'une chose qui s'éclucide cesse de nous intéresser : "– Que voulait dire ce dieu qui recommandait : 'connais-toi toi-même' ! Cela signifiait-il par hasard : 'cesse de t'intéresser à toi-même ! fais-toi objectif !' – Et Socrate ? – Et le 'scientifique' ? –" (Nietzsche 2000a, 120).

pouvoir dessiner un soi auquel seule l'interprétation donne comme un semblant d'unité. P. Wotling continue ainsi :

Pour ne prendre qu'un exemple, Nietzsche n'évoque guère, dans *Ecce homo*, son activité de philologue, qui l'a pourtant occupé pendant plus de dix ans. Car on n'est pas soi-même ; on peut le devenir, ou non. Être soi-même est une conquête. Cette coïncidence est le résultat d'une discipline faite de la neutralisation progressive des éléments inessentiels ayant joué un rôle, parfois majeur, dans son existence, éléments que Nietzsche, s'agissant de son propre cas, dénonce comme intrusion de l'"idéalisme" et comme 'fondamentale déraison de [s]a vie' [...]. La philologie a beau avoir été l'objet d'un investissement intense durant ces années, elle n'en était pas moins accessoire et n'exprimait pas quoi que ce soit de ce qui définit vraiment Nietzsche à ses propres yeux. Il en va de même de ses enthousiasmes des premières années. (Wotling 2015, 170)

Il faut toutefois rappeler que cette unité, lorsqu'elle concerne un individu qui est véritablement devenu ce qu'il est (ce que pense être Nietzsche qui veut donner à voir ici "Comment on devient ce qu'on est"), n'est jamais, selon nous, absolument mise à mal par cette pluralité (parfois chaotique), par la pluralité de pulsions qui l'habite<sup>14</sup>. Celle-ci, tout d'abord, n'est que rarement véritablement chaotique et cette multiplicité ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait aucune cohérence à trouver ici. Comme l'écrit A. Nehamas :

Un soi n'est qu'un ensemble d'épisodes reliés de manière cohérente, et un soi admirable, comme Nietzsche l'insiste encore et encore, consiste en un grand nombre de tendances puissantes et conflictuelles qui sont contrôlées et harmonisées. (Nehamas 1985, 7, nous traduisons)

La multiplicité n'est d'ailleurs pas valorisée en tant que telle dans ce domaine (il s'agit avant tout de ne pas se déprendre à son sujet en pensant qu'elle cache une unité substantielle) et Nietzsche nous invite bien à mettre en avant notre

---

<sup>14</sup> Nous nous accordons ici avec la lecture donnée par C. Romano qui écrit ainsi : "Qu'il n'existe pas de sujet présidant à cette réorganisation pulsionnelle ne signifie pourtant pas que l'unification de soi, l'ordre s'établissant dans le jeu des pulsions, ne représente pas, du point de vue de l'anthropologie nietzschéenne, le but vers lequel il faut tendre – ou plutôt vers lequel tend la vie. Pour Nietzsche comme pour Augustin (bien que d'une façon très différente), le devenir-soi est synonyme d'unification. [...] Comme le précise *Ecce homo*, 'c'est en cela que consiste mon habileté : avoir été bien des choses et en bien des endroits pour devenir un – pour pouvoir atteindre à l'unité.'" (Romano 2023, 306-307).

individualité, à nous faire individuel, différent de tout autre, mais également parce que nous suivons une direction, que nous faisons ainsi la preuve de notre identité (voir encore sur ce point Nehamas, *ibid.*, 184).

Ensuite, il ne faudrait pas croire qu'il y aurait autant de "soi" tout aussi légitimes et qui se feraient la guerre. La meilleure image de cela nous est donnée auparavant, dans la troisième *Considération inactuelle*, par le soleil qui produit de l'unité en constituant un centre pour les vertus et les goûts qui gravitent autour de lui et qu'il s'agit de conserver, de concilier (Nietzsche 1988a, 22). Il ne s'agit pas non plus ici toutefois pour Nietzsche de se penser comme absolument déterminé par ce que l'on a été (surtout parce que là n'est pas tellement la question), mais de ressaisir ce passé en vue de l'avenir, d'avoir un rapport créateur et interprétatif à son propre passé. Comme l'écrit Éric Blondel :

Si Nietzsche énumère, dans l'ordre chronologique, ses œuvres publiées antérieurement, c'est, il faut le savoir et le proclamer, avec l'intention à peine dissimulée de récrire le passé, de refaire l'histoire, d'attribuer rétrospectivement à ses ouvrages et à son évolution des intentions qui leur faisaient originellement défaut et que les faits et les écrits démentent. [...] Qu'est-ce donc, comme genre, qu'*Ecce homo* ? Le récit d'un moraliste qui se présente et présente sa vie, ses mœurs, son caractère, ses instincts, son 'idiosyncrasie', ses réactions, ses valeurs et attitudes comme un exemple de valeurs autres, vantées comme salutaires, affirmatrices et saines. (Nietzsche 1992, 12)

Nietzsche ne dissimule guère en effet la part de réécriture de l'histoire personnelle qu'il nous livre. Devenir ce que l'on est, c'est ainsi retrouver l'unité d'un parcours qui nous a amené à notre soi actuel mais également donner de l'unité à ce parcours par une forme de fiction créatrice<sup>15</sup>. Le philosophe incite bien son lecteur d'une certaine façon à faire de même que lui, c'est-à-dire non pas à suivre la même vie, mais à devenir qui il est en proposant de lui-même une telle fiction d'unité biographique et à se construire ainsi un parcours de devenir soi. Comme le dit encore

---

<sup>15</sup> Une interprétation de soi affirmatrice telle que celle à laquelle il s'adonne dans *Ecce homo* peut ainsi exprimer la volonté nietzschéenne de puissance (plus précisément d'une volonté de puissance ascendante), comme le remarque Jensen : "Cette incapacité à décrire ou à se souvenir de ce qu'est un moi en soi conduit Nietzsche à son opinion positive sur l'activité de l'autobiographie [...]. Tout comme la volonté de connaissance du philosophe est une expression de sa volonté de puissance, la volonté de puissance de l'autobiographe s'exerce dans l'acte de s'interpréter d'une manière particulière." (Jensen 2021, 39, nous traduisons).

A. Nehamas, il y a plusieurs itinéraires possibles pour devenir ce que l'on est, mais une façon d'y parvenir consiste à écrire un certain nombre de livres et, vers la fin, à écrire un livre résumant les différentes étapes du parcours en les liant malgré leurs contradictions apparentes pour voir comment une certaine figure, un certain personnage en émerge et leur donner ainsi une certaine unité de direction (Nehamas 1985, 195). En conformité avec ce que § 10 de la deuxième de ses *Considérations inactuelles* demandait à l'individu de réaliser pour lui-même sur le modèle du geste grec<sup>16</sup>, Nietzsche aura, selon son propre aveu, réussi à maîtriser en lui le chaos, à unifier des facultés disparates et à devenir ainsi lui-même.

À la fin de la vie consciente de Nietzsche, celui-ci donne donc une insistance nouvelle à l'idée que l'unité est également largement composée par l'interprétation de soi que l'on donne, à partir d'une "idée organisatrice" (Nietzsche 1992, 87), ce que semble bien dire Nietzsche, après avoir avoué que les chemins détournés étaient parfois nécessaires pour devenir soi<sup>17</sup>. En introduction à *Nietzsche contre Wagner*, et pour expliquer la réaction de Nietzsche à ce penchant du wagnérisme vers la décadence qu'il porte également en lui, É. Blondel écrit encore :

Le triomphe de Nietzsche tient à ce presque-rien, image de la *Selbstüberwindung*, du surpassement de soi qu'est ici la subtile expression qui passe à travers la forme *artistique* stricte et dominée de la *réécriture*. En écrivant, Nietzsche avait interprété et donc dominé : en récrivant, il se conquiert encore par l'interprétation, et telle est la *vie* de ses textes qu'ils donnent ainsi lieu, non pas à une 'mélodie infinie', mais à une reprise interprétative et à un surpassement de soi interminables. (Nietzsche 1992, 177-178)

Toutefois, quand bien même il y a jeu sur les illusions créatrices<sup>18</sup>, il n'y a jamais pour Nietzsche pure création de soi par soi<sup>19</sup> (ce que montre encore à sa

---

<sup>16</sup> "Les Grecs apprirent peu à peu à *organiser le Chaos*, en se souvenant, conformément à la doctrine delphique, d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leurs besoins véritables, en laissant dépérir les besoins apparents. [...] Ceci est une parabole pour chacun de nous. Il faut qu'il organise le chaos qui est en lui, en faisant un retour sur lui-même pour se rappeler ses véritables besoins." (Nietzsche 1988b, 178).

<sup>17</sup> Voir Nietzsche 1992, 36-38.

<sup>18</sup> Sans jamais que ce jeu ne signifie une forme de laisser-aller artistique et sans contrainte sur soi. Comme l'exprime encore bien A. Nehamas : "le projet de 'devenir un individu' et d'unifier ses propres caractéristiques exige de la dureté (terme qu'il affectionne) à l'égard de soi-même" (Nehamas 1985, 184, nous traduisons).

<sup>19</sup> Nietzsche est souvent lu ainsi (Astor 2016), ou l'on résume souvent rapidement sa position dans ces termes : "Le soi, selon Nietzsche, n'est pas une entité constante, stable. Au contraire, c'est quelque chose que l'on devient, quelque chose, dirait-il même, que l'on construit" (Nehamas 1985, 7, nous traduisons). Le philosophe dit bien que "*nous voulons*

manière la métaphore du jardinier dans *Aurore*<sup>20</sup>) mais toujours projection vers un soi supérieur<sup>21</sup>, qui, pour être efficace, doit bien s'appuyer non pas exactement sur un matériel préexistant, mais sur un ensemble de pulsions et même de configurations pulsionnelles préexistantes, puisqu'il y a bien dépassement de soi par soi, de sorte que le soi précédent n'est pas annihilé mais plutôt subsumé par la forme dans laquelle on le dépasse. Nous nous accordons encore parfaitement avec A. Nehamas sur ce point, lequel estime que Nietzsche conçoit l'unité du soi comme un processus continu d'intégration des traits de caractère, des habitudes et des schémas d'action d'une personne les uns avec les autres. (Nehamas 1985, 185). L'illusion créatrice doit bien partir de soi d'une certaine manière<sup>22</sup>, de sorte qu'elle ne tourne pas à vide, n'est pas absolument hors sol, quand bien même le soi appelé de ses vœux n'est encore nulle part à l'état existant.

#### 4. Conclusion

Nous sommes bien conscient de l'objection que l'on pourrait nous faire et selon laquelle c'est encore un besoin de poser l'unité du sujet qui joue ici, besoin qui s'exprimerait d'autant plus ou se vérifierait par notre formation platonicienne. Comme l'exprime P. Wotling, le moi "persiste" (Wotling 2015, 161) quand bien même il est réfuté par Nietzsche, de sorte que l'on sent un véritable

---

*devenir ceux que nous sommes [...], ceux qui se créent eux-mêmes*" (Nietzsche 1997a, 272), mais cette création signifie toutefois selon nous intégration d'un soi dans une forme ou une hiérarchie pulsionnelle qui dépasse la précédente sans l'abolir pour autant. Il n'est donc en rien question de se créer soi-même de façon *ex-nihilo*.

<sup>20</sup> Nietzsche 1980, § 382. Le jardinier ne crée pas quelque chose à partir de rien mais cultive des qualités qui sont déjà présentes, en sélectionne certaines et peut éventuellement aussi décider d'en extirper d'autres (voir Simonin 2024 et Zellini 2024, 122). La métaphore du jardinier exprime en même temps le fait qu'il y a une prolifération des formes possibles. Nous pouvons ainsi comprendre que l'on peut cultiver son soi de différentes manières. De ce point de vue, il y a bien une forme de création dans la manière dont nous nous cultivons nous-mêmes, mais nous ne partons jamais de rien ce faisant.

<sup>21</sup> Nous nous accordons ainsi sur ce point avec la lecture d'A. Nehamas qui écrit ainsi : "L'unité du soi, qui constitue donc aussi son identité, n'est pas quelque chose de donné mais de réalisé, pas un début mais un but." (Nehamas 1985, 182, nous traduisons).

<sup>22</sup> Des actes que l'on a effectués, quand bien même ils sont également ainsi interprétés, des qualités que nous avons manifestées, de ce que la troisième des *Considérations inactuelles* appelait ainsi notre "noyau (*Kern*)" (Nietzsche 1988a, 20), expression que Nietzsche empruntait alors à Schopenhauer (à ce propos, voir Quérini 2023a, 248).

besoin humain de le poser. Nous estimons toutefois produire certes une interprétation, mais une interprétation qui ne nous paraît pas du tout contraire à la philosophie nietzschéenne. Par ailleurs, il ne s'agit pas de retomber dans le même préjugé d'un moi posé, consistant, unifié à jamais, atomique, mais de penser au contraire un soi toujours plastique et qui ne contrevient pas à l'entreprise nietzschéenne du devenir soi, mais la rend cohérente. Si Nietzsche se méfie bien de la tentation de parvenir à se connaître dans le processus du devenir soi, il est difficile de ne pas admettre au minimum qu'il a passé bien du temps pour se ressaisir au moins ensuite, une fois ce devenir effectué. Par la même occasion, il se construit ou s'interprète lui-même et on peut se demander si ce type d'interprétation réflexive ne peut pas jouer également un rôle positif vis-à-vis des différentes formes que notre soi à venir est susceptible de prendre. Si "Être soi-même est une conquête" comme l'écrivait P. Wotling, nous estimons donc que ce soi dont nous interprétons l'existence (sans jamais nous fourvoyer sur son objectivité ni sa fixité) a bien une certaine forme de consistance, quoique toujours plastique, celle-ci lui étant justement conférée par ce retour sur soi ou cette interprétation de soi dynamisante et projective.

Il y aurait alors bien une forme de malentendu sur Nietzsche si l'on estime que sa critique de la subjectivité est critique de toute position d'un soi, ou au moins à titre d'horizon puisqu'il y a bien un certain soi, tel que compris de la sorte, que nous devons devenir. Si "ce qui est précisément intenable, ce n'est pas le fait qu'une réalité corresponde à ce que l'on désigne fautivement par 'je' ou par 'moi', mais le fait d'interpréter cette réalité sous la figure d'une unité réelle" comme le dit encore P. Wotling (Ibid., 171), ce qui constitue donc une mauvaise interprétation, on conçoit qu'il n'y ait pas de faute réelle à interpréter une version positive du soi qui "unifie" pendant un temps un certain nombre de qualités auxquelles on aspire et qui constituent de ce point de vue une fiction stimulante et non dépourvue d'effets positifs. C'est qu'en effet la santé consiste "à combattre et surmonter les situations de dissolution de l'organisation d'instincts qui fait l'individu" (Ibid., 172). Il y a bien une forme de soi dans cette configuration et organisation d'instincts et nous pouvons tâcher de la préserver comme de la faire parvenir à une organisation différente qui intégrerait la configuration précédente dans une forme supérieure sans supprimer véritablement "l'état" précédent. De ce point de vue, il y a bien dissolution nietzschéenne du sujet, de la substance, du soi atomique mais cette dissolution doit être secondée

par l'affirmation et l'interprétation d'un soi plastique et relationnelle dont l'unité est constituée par le fait de tenir ensemble un certain nombre de pulsions et d'aspirations.

Ass. Prof. Dr. Nicolas Quérini,  
Université Catholique de Louvain Saint-Louis – Bruxelles /  
Université de Strasbourg, nicolasquerini[at]gmail.com

### Références

- Astor, Dorian. 2016. *Deviens ce que tu es*. Paris : Éditions Autrement.
- Bocchetti, Andrea. 2018. "Du Même au Pareil : Descartes, Nietzsche et l'égologie de la substance", *Les Études philosophiques* n° 127, 495-518. Paris : PUF.
- Descartes, René. 1992. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion.
- Dixsaut, Monique. 2012. *Nietzsche. Par-delà les antinomies*. Paris : Vrin.
- Gardner, Sebastian. 2009. "Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason". In *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Gemes, Ken and Simon May (eds.). DOI : 10.1093/acprof:oso/9780199231560.003.0001.
- Jensen, Anthony K. 2021. "Self-Knowledge in Narrative Autobiography". Berlin: De Gruyter.
- Lampert, Laurence. 1993. *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. Yale: Yale University Press.
- Lichtenberg, Georg, Christoph. 1997. *Le miroir de l'âme*. Paris : éditions José Corti.
- Mehl, Édouard. 2022. "De Descartes à Nietzsche, et retour. Les *chaogitationes privatae* de Jean-Luc Nancy", in *Nietzsche. Le projet de la Généalogie de la morale*, Merker, Anne et Emmanuel Salanskis (eds.). Strasbourg : *Cahiers philosophiques de Strasbourg*.
- Müller-Lauter, Wolfgang. 2006. "Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, 455 à 478. Paris : PUF.
- Nehamas, Alexander. 1985. *Nietzsche: Life as literature*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux. Fragments posthumes. Début 1880-printemps 1881*, traduits de l'allemand par J. Hervier. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 1982. *Fragments posthumes. Automne 1884-automne 1885*, traduits de l'allemand par M. Haar et M. B. de Launay. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 1988a. *Considérations inactuelles III et IV, Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth, Fragments posthumes (début 1874-printemps 1876)*, traduits de l'allemand par H.-. Baatsch, P. David, C. Heim, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1988b. *Seconde considération intempestive, De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, traduction de H. Albert. Paris : Flammarion.

Nietzsche, Friedrich. 1992. *Ecce homo. Nietzsche contre Wagner*, traduction E. Blondel. Paris : Flammarion.

Nietzsche, Friedrich. 1997a. *Le gai savoir*, traduction P. Wotling. Paris : Flammarion.

Nietzsche, Friedrich. 1997b. *Fragments posthumes. Été 1882-printemps 1884*, traduits de l'allemand par A.-S. Astrup et M. de Launay. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 2000a. *Par-delà bien et mal*, traduction P. Wotling. Paris : Flammarion.

Nietzsche, Friedrich. 2000b. *La généalogie de la morale*, traduction P. Wotling. Paris : Le livre de poche.

Nietzsche, Friedrich. 2005. *Crépuscule des idoles*, traduction P. Wotling. Paris : Flammarion.

Nietzsche, Friedrich. 2015. *La Naissance de la tragédie*, traduction C. Denat. Paris : Flammarion.

Nietzsche, Friedrich. 2023. *Correspondance, VI, Janvier 1887 – Janvier 1889*, traduction sous la responsabilité de J. Lacoste. Paris : Gallimard.

Quérini, Nicolas. 2023a. *De la connaissance de soi au devenir soi. Platon, Pindare et Nietzsche*. Paris : Classiques Garnier.

Quérini, Nicolas. 2023b. "La pratique nietzschéenne de l'autobiographie". In *[Auto]biographies philosophiques*, Anne-Braun, Alexis et Edouard Mehl (eds.), 99-116. Strasbourg : Cahiers philosophiques de Strasbourg.

Quérini, Nicolas. 2023c. "Le sentiment de puissance dans le dépassement de soi". In *Figures de la puissance dans la philosophie de Nietzsche*. Simonin, David (eds.). Paris : Éditions de la rue d'Ulm.

Quérini, Nicolas. 2024. "'Each one is to himself the farthest', an interpretation of Nietzsche's recovery and inversion of Terence's formula 'I am the closest to myself'", *Nietzsche-Studien*, 2024.

Quérini, Nicolas et Camille Dejardin. 2024 (A paraître). "Les pratiques autobiographiques de Friedrich Nietzsche et de John Stuart Mill : une lecture comparée". In Dejardin, Camille, Landenne, Quentin et Nicolas Quérini. *Phantasia*, 14.

Romano, Claude. 2023. *La révolution de l'authenticité à l'âge du romantisme. De Goethe à Nietzsche*. Sesto San Giovanni (Italie) : Éditions Mimésis.

Safranski, Rüdiger. 2019. *Nietzsche. Biographie d'une pensée*, traduit de l'allemand par N. Casanova. Paris : Babel.

Simonin, David. 2024. *Aurore de Nietzsche. La performativité de l'illusion*. Berlin : De Gruyter.

Wotling, Patrick. 2008. *La philosophie de l'esprit libre*. Paris : Flammarion.

Wotling, Patrick. 2015. "La 'maudite ipsissimosité'. Un paradoxe nietzschéen ?", in *Le "je" empirique des philosophes*, Laurent, Jérôme (eds.). Caen : Presses universitaires de Caen.

Zellini, Susanna. 2024. *Ästhetik der Form. Sprachkritik, Musik und Stil bei Nietzsche und Adorno*. Berlin/Boston : De Gruyter.