

UNIVERSITE DE METZ
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

L'AU-DELA DU PLAISIR
UNE LECTURE DE NIETZSCHE ET FREUD

THESE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

présentée par

M. Rogério MIRANDA DE ALMEIDA

Directeur

M. Jean-Paul RESWEBER

28 juin 1997

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE LETTRES - METZ -	
N° Inv.	1997 030 L
Cote	L1M3 97/5
Loc.	Magasin



AVERTISSEMENT

Cette thèse est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et disponible à l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Elle est soumise à la propriété intellectuelle de l'auteur au même titre que sa version papier. Ceci implique une obligation de citation, de référencement dans la rédaction de tous vos documents.

D'autre part, toutes contrefaçons, plagiat, reproductions illicites entraînent une poursuite pénale. La Bibliothèque a pris soin d'adresser un courrier à l'auteur dans lequel elle l'informait de la mise en ligne de son travail. Celui-ci peut suspendre la diffusion en prenant contact avec notre service.

➤ **Contact SCD Metz** : daniel.michel@scd.univ-metz.fr

Ecrire au doctorant :

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

A Vincent Frisch, Klaus Gillessen, Richard Rubeck
et Thaddée Messmer.

Nous remercions les membres du jury (Messieurs Jean-Paul RESWEBER, Roland SUBLON et Daniel PAYOT), et tous ceux qui ont contribué, de manière directe ou indirecte, à l'aboutissement de ce travail.

Nous tenons à remercier particulièrement M. Jean-Paul RESWEBER d'avoir accepté la direction de cette thèse, ainsi que M. Roland SUBLON, dont l'enseignement, les idées et l'encouragement y sont pour beaucoup.

LISTE DES ABREVIATIONS

(Ouvrages de Nietzsche)

NT La naissance de la tragédie (1872)

CO Considérations inactuelles (1873-1876)

HH Humain, trop humain (1878)

OS Opinions et sentences mêlées (1879; dans *HH II* en 1886)

VO Le voyageur et son ombre (1880; dans *HH II* en 1886)

A Aurore (1881)

GS Le gai savoir (1882; livre V, ajouté en 1887)

Z Ainsi parlait Zarathoustra (1883-1885; 1ère éd. publique de *Z IV*: 1892)

PBM Par-delà bien et mal (1886)

GM La généalogie de la morale (1887)

CW Le cas Wagner (1888)

CI Crépuscule des idoles (1888, dernier livre publié par Nietzsche même, la date officielle de publication étant 1889)

AC L'Antéchrist (1895)

EH Ecce Homo (1908)

NW Nietzsche contre Wagner (1895)

CP Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits (écrit posthume de 1872)

PG La philosophie à l'époque tragique des Grecs (écrit posthume de 1873)

VM Vérité et mensonge au sens extra-moral (écrit posthume de 1873)

Nous avons suivi la traduction des *Oeuvres philosophiques complètes* aux Editions Gallimard (Colli-Montinari), tout en prenant pourtant la liberté d'en modifier quelques passages. La référence aux fragments posthumes se fait accompagner de deux nombres, suivis de l'indication du tome. On a par exemple: 10(168), XIII. Quant aux ouvrages élaborés, leurs références se font, en toutes langues et en toutes éditions, par les numéros des paragraphes ou des aphorismes correspondants. Les lettres, sauf indication explicite, ont été traduites par nous.

AVANT-PROPOS

Parmi les nombreux choix auxquels un interprète de Nietzsche doit faire face aujourd'hui, il y en a un qui s'impose davantage, à savoir parcourir les textes nietzschéens tout en considérant l'interminable littérature qui les ait déjà abordés. Vu pourtant la multiplicité d'études que la pensée nietzschéenne a suscitée dans les trois dernières décennies, on est presque forcé à diviser ce choix en deux. Ou bien on développera sa propre interprétation à travers les lectures qui ont été faites auparavant, ou bien on se proposera d'interpréter l'un des aspects de l'oeuvre nietzschéenne à partir des textes mêmes qu'elle renferme. C'est la dernière position que nous avons choisie, ce qui ne veut pas dire que toute référence à d'autres visions en soit exclue.

On est très loin des années 50-60, quand les discussions sur Nietzsche étaient dominées, en Europe, par la lecture de Jaspers ou de Heidegger, tandis que, dans le monde anglo-saxon, celle de Walter Kaufmann était presque la seule à prévaloir. Cependant, le foisonnement d'études qui se répand aujourd'hui sur Nietzsche prend des proportions telles, que même des interprétations relativement récentes (Deleuze, Derrida, Sarah Kofman) se voient déjà élevées au rang des classiques. Les thèmes anciens, mêlés à d'autres plus actuels, sont repris, relus et développés dans des perspectives diverses. Ainsi se noue le dialogue d'une philosophie avec de larges pans de culture: Nietzsche et la métaphysique, Nietzsche et la science, Nietzsche et la politique, Nietzsche et le christianisme, Nietzsche et l'antisémitisme, Nietzsche et les Nazi, Nietzsche et les femmes, Nietzsche et la

psychanalyse, etc.

Ce dernier thème est devenu un objet d'études surtout à partir des années 80. En Amérique du Nord, les plus récentes publications sur ce sujet accordent une attention spéciale non seulement aux rapports entre Nietzsche et Freud, mais aussi entre Nietzsche, Lacan et l'histoire de la psychanalyse. Cependant, que ce soit aux États-Unis ou en Europe, ces études révèlent une certaine tendance à souligner jusqu'à quel point Freud était redevable des intuitions du philosophe de Sils-Maria. Par ailleurs, du point de vue de la vie sociale, de la méthode et de la production intellectuelles, les différences séparant Nietzsche et Freud sont plus évidentes que les ressemblances qui, éventuellement, les rapprocheraient. Freud était marié, père d'enfants, a vécu et travaillé régulièrement à Vienne, qu'il a dû quitter à l'âge de quatre-vingt-deux ans pour aller mourir en exil. Nietzsche, qui ne s'est jamais marié et qui a toujours eu une santé précaire, a été professeur à l'université de Bâle dix ans durant. Au terme de cette période, il a été contraint, pour cause de maladie, de prendre une retraite modeste et de mener une vie solitaire et errante jusqu'à l'effondrement de sa santé, survenu tout au début de janvier 1889. C'est à l'âge de quarante-quatre ans que Nietzsche se referme sur ses secrets, en se laissant consumer, onze ans durant, par la plus complète démence et par une paralysie progressive. Il meurt en 1900, alors que Freud, âgé de quarante-quatre ans, publie officiellement la *Traumdeutung* et commence effectivement sa carrière d'écrivain et de penseur. Mais, contrairement à Hegel et à l'instar de Kant, les plus riches intuitions et les critiques les plus originales qu'ont développées Nietzsche et Freud, on les découvre non pas au début de leur vie active, mais à partir de la moitié de celle-ci. Quant à Nietzsche en

VI

particulier, les dix-neuf ans de sa production philosophique, qui commence à Bâle en 1869 avec les conférences et les écrits autour de la tragédie, seront marqués par une gradation et une intensification d'idées, de découvertes, de reprises, de correction et surtout, dans les deux dernières années, par une dramatisation, une tension, une crispation et une richesse incomparables de style.

On a aussi parlé des "dettes" de Freud envers Nietzsche. A en juger d'après les citations, les allusions et les commentaires épars dans son oeuvre, nul doute qu'il ait lu au moins quelques-uns des textes essentiels du philosophe. Notre propos n'est pas pour autant de vérifier à quel point le père de la psychanalyse s'est inspiré des écrits nietzschéens. Par conséquent, quels que soient la portée et les résultats de ce débat, il est un point dont on peut être sûr: les questions posées et analysées par l'un gagnent en clarté, lorsqu'on les lit à partir de questions analogues que l'autre a lui-même développées.

Notre intention n'étant pas de démontrer le degré de dépendance intellectuelle qu'aurait Freud vis-à-vis de Nietzsche, il nous paraît pourtant nécessaire, compte tenu de notre thème, de mettre en lumière les ressemblances que ces deux penseurs entretiennent au plan de leurs découvertes et de leurs idées. Expliquons-nous. La lecture que nous escomptons faire de Nietzsche est celle d'un au-delà du plaisir tel qu'il s'exprime, par des réévaluations multiples, à travers les différentes phases de son écriture et de sa philosophie. Notons cependant qu'il ne s'agit pas ici d'un au-delà *du principe du plaisir*, lequel sous-tend plus particulièrement la visée et la trajectoire de Freud. Notre propos est plutôt de nous frayer un chemin à travers le texte nietzschéen, où se déploient les pulsions de vie et de mort. A

VII

parcourir et à décrypter ce trajet, où s'inscrivent une perte continuelle et, en même temps, un essai jamais achevé et toujours répété de combler un manque, nous nous heurtons constamment à une résistance: celle d'un réel, où plaisir et déplaisir, joie et douleur se renversent l'un et l'autre, l'un en l'autre. Autant dire que c'est dans ce construire-détruire, dans cette éternelle *satisfaction-insatisfaction*, que l'on éprouve jouissance et volupté, termes de l'*au-delà du plaisir*. C'est bien cette interprétation et cette visée qui nous ont conduit à donner une place privilégiée à l'ouvrage où Freud engage un tournant de sa pensée, à savoir *Au-delà du principe de plaisir* (1920). C'est en effet dans et à partir de cet écrit que se développent les intuitions concernant deux questions capitales: celle de la compulsion de répétition et celle des pulsions de vie et de mort.

Chez Nietzsche, comme chez Freud, on assiste à un déploiement conjugué des pulsions de vie et de mort. Elles marchent toujours ensemble, s'incluant l'une et l'autre, se combattant et s'alliant à nouveau, sans pour autant arriver à une *Aufhebung* terminale. On trouvera difficilement ici un processus se résolvant à partir d'*oppositions* initiales. Aussi bien chez Nietzsche que chez Freud, il existe certes les forces de la destruction et de l'autodestruction ou, pour parler en termes freudiens, celles du sadisme et du masochisme. Nietzsche, dans sa troisième et dernière période productive, pousse jusqu'au bout les analyses de ces deux types de forces: celles qui affirment la vie, qui l'élèvent et la magnifient, et celles qui la déprécient, qui la nient et en veulent la fin. La volonté de puissance, qui est à la base de ce mouvement, est donc bien un concept ambigu, dans la mesure où elle s'exprime par une volonté d'expansion, de croissance, d'appropriation, et

VIII

aussi, paradoxalement, par une volonté de néant.

Si l'on se réclame du *travail du négatif* relevant de la dialectique qui a étayé une certaine lecture de Hegel, on ne saurait pourtant appliquer ce principe ni à Nietzsche ni à Freud. Il est vrai que Deleuze voit dans la philosophie de Nietzsche la mise en oeuvre d'une "anti-dialectique absolue". Mais comment un anti-dialecticien *absolu* pourrait-il encore combattre la dialectique? Deleuze semble ne pas voir le défi périlleux que comporte cette affirmation car, immédiatement après, il insiste sur ce point: la philosophie de Nietzsche "se propose de *dénoncer toutes les mystifications* qui trouvent dans la dialectique un dernier refuge."¹ C'est implicitement reconnaître que seul un hégélien peut être un anti-hégélien.

Or, le créateur est un destructeur, dira Nietzsche. Car les mêmes forces qui créent, qui façonnent et bâtissent peuvent aussi démolir, anéantir, renverser et reconstruire les ruines. Nous voulons dire par là que l'écriture nietzschéenne relève de l'impossible, ou encore de ce réel -- que Lacan nomme la Lettre --, tandis qu'un travail du négatif, grâce auquel toutes les oppositions et les contradictions se résolvent dans une *Aufhebung* terminale, renvoie à l'idéal achevé ou accompli. Ici, toutes les différences seraient enfin abolies. La jouissance n'y serait plus, car l'angoisse de ce qui *reste* à dire, à écrire, à lire et à vouloir aurait été scellée par le silence de la mort définitive. Certes, l'agressivité est le leitmotiv qui traverse toute la philosophie de Nietzsche, mais elle ne le fait qu'en ponctuant une lecture qui s'affirme elle-même du lieu intransgressible de la différence, de la diversité, de la pluralité

¹ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 1991, p. 223. -- Souligné par nous.

IX

et du vouloir-plus.

C'est en raison de ces attendus que nous nous proposons de déployer *notre* lecture de Nietzsche en quatre mouvements. Dans un premier chapitre, nous essayerons de montrer qu'il y a un *au-delà du plaisir* déjà dans les tout premiers écrits, qui appartiennent à l'époque de *La naissance de la tragédie*. En clair, la douleur et le plaisir, la construction et la destruction, le créer et l'anéantir forment une alliance dont le jeu revient souvent dans les textes portant sur la civilisation tragique et les temps pré-homériques. C'est par la cruauté et la jouissance qui en découle, ou par la volupté d'un surassement continu, que s'engendre le monde olympien des dieux, des mythes, de l'apparence, de la fiction, bref de l'art.

Mais, malgré cette première réponse, la question de savoir ce qu'est le plaisir et ce qu'est le déplaisir ne fait que rebondir. Elle fera l'objet du chapitre II. Cependant, ces deux notions centrales sont tellement surdéterminées par des nuances et des réévaluations diverses, qu'il conviendra de les délimiter avec précision en *ré-capitulant* les différentes phases par où Nietzsche les modifie et les réécrit. Rappelons, au besoin, que plaisir et déplaisir, dans le texte nietzschéen, sont à penser en rapport avec la question de l'*utile* et celle de l'utilitarisme, qui n'ont cessé d'obséder le philosophe jusqu'à la fin. Voilà pourquoi nous intitulerons ce chapitre *Nietzsche et l'utilitarisme*.

Dans un troisième chapitre, nous examinerons le phénomène de l'*éternel retour*, qui se présente comme une autre face ou une autre modalité de la compulsion de répétition. Nous tâcherons d'en faire ressortir les trois aspects suivants: la question du sujet, les transformations que subit l'angoisse et la jouissance que procure la répétition du *nouveau*.

X

Pour ce faire, nous mettrons en dialogue les textes de Nietzsche et ceux de Freud, en insistant à nouveau sur l'ouvrage classique du père de la psychanalyse: *Au-delà du principe de plaisir*. Nous reconnaissons, bien entendu, l'importance de Kierkegaard qui, d'une façon originale, a articulé la question de la répétition à celle de la manifestation singulière du sujet. Mais engager une confrontation entre Kierkegaard et Nietzsche sur ce thème exigerait une étude à part, laquelle trouverait difficilement place dans l'économie d'une réflexion aussi analytique. Gardons ce chantier ouvert à un autre travail, d'allure plus dialectique, puisque Nietzsche n'a point lu Kierkegaard qui, du moins en dehors de son pays natal, n'a commencé à être connu qu'au début de ce siècle. Il est vrai qu'en 1888, l'historien de la littérature danois, Georg Brandes, a attiré l'attention de Nietzsche sur les thèses du théologien de Copenhague. Mais cette interpellation survient trop tard pour que Nietzsche acquière les ouvrages de ce dernier.

Dans le quatrième et dernier chapitre, nous donnerons pour cadre de référence à notre réflexion la question du *déploiement des pulsions*, prises dans leur jeu inlassable d'imbrication, d'inclusion, de création, de destruction, de réussite et de ratage. Une attention spéciale sera accordée à la troisième et dernière période productive de Nietzsche, où l'art de disséquer les forces, de les analyser, de les diagnostiquer et de les mettre à jour atteindra son sommet. Nous commencerons notre analyse en examinant, de conserve, la conception de Nietzsche et celle de Freud touchant les pulsions en général. En effet, c'est toujours à travers la lecture des textes mêmes, qui permet de mettre en relief les coupures, les reprises et les nouements de l'écriture, que la signification de ces notions, et de ce celles qui leur sont

XI

connexes (plaisir-déplaisir, jouissance) se laisse finalement dégager. Somme toute, en parcourant les méandres et les détours qu'emprunte l'écriture nietzschéenne et freudienne, nous aboutirons -- espérons-le -- à créer une autre interprétation, une autre perspective, un autre *sens*, bref un texte nouveau.

CHAPITRE PREMIER

CREATION, DESTRUCTION, JOUISSANCES

“Dans la volonté de cruauté, il est, *en premier lieu*, indifférent que cette cruauté s'exerce sur *nous* ou sur *d'autres*. Apprendre à jouir de la souffrance -- -- le diabolique comme le divin fait *partie du vivant* et de son *existence*.”

F. Nietzsche, 26(290), X.

Les premiers écrits de Nietzsche, ceux de l'époque où il commence ses activités professorales à l'université de Bâle (1869), sont marqués par le thème de la tragédie et de la culture grecques. Outre ses tâches d'enseignant, le jeune philologue écrit des notes, des ébauches, des plans, des essais et des textes destinés à des conférences. Parmi ce matériel, on trouvera les écrits posthumes: *Le drame musical grec*; *Socrate et la tragédie*; *La vision dionysiaque du monde* (1870); *L'Etat chez les Grecs* (1872); *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* (1873), et encore d'autres. En 1872, Nietzsche publie son premier livre, *La naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*. Cet écrit polémique lui causa des hostilités et des méfiances de la part de ses collègues. Entre 1873 et 1876 sont publiées les quatre *Considérations inactuelles* (*David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*; *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*; *Schopenhauer éducateur* et *Richard Wagner à Bayreuth*). Tous ces écrits ont pour thèmes l'art et la culture, ainsi que la métaphysique, la morale, la religion, la science et le langage. C'est pourtant le problème de l'esthétique et de la culture qui domine ce que nous appelons *les écrits tragiques*, tandis que les *Considérations inactuelles* s'occupent davantage de la culture (*Kultur*), en ce sens

qu'elles en élargissent la signification et l'opposent à la civilisation (*Zivilisation*) allemande, ou européenne du XIXe siècle. Ces quatre livres sont néanmoins pauvres si on les compare aux écrits traitant de la tragédie: ils n'ont ni les intuitions audacieuses, ni la beauté, ni la plasticité de style propres aux autres textes. Cependant, on trouve dans les fragments posthumes de la même époque des notes, des plans, des ébauches et des considérations qui prolongent, développent et approfondissent des thèmes qui, de manière explicite ou implicite, apparaissent déjà dans les écrits tragiques. Ces réflexions concernent le rôle du philosophe, le rôle du langage, ainsi que les relations entre l'art et la science, l'art et la connaissance, la vérité et le mensonge.

En 1878 paraît *Humain, trop humain*, ouvrage qui se situe à la charnière du développement de Nietzsche et par où s'exprime une forte influence des moralistes français. Par cet écrit et par les textes qui s'y rattachent, Nietzsche se démarque plus nettement de Schopenhauer, de Kant, de Wagner et procède à une réévaluation de l'art et de la métaphysique par rapport à la science. Pourtant, *Humain, trop humain* recèle plus d'ambiguïtés et de paradoxes qu'une première lecture ne le laisse soupçonner.¹

Aurore (1881) représente pour nous le début de la troisième et dernière phase productive de Nietzsche. Mais c'est à partir d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885) que

¹ En 1879 Nietzsche publie *Opinions et sentences mêlées* et en 1880 *Le Voyageur et son ombre*. Ces deux ouvrages seront réédités en 1886 dans un seul volume sous le titre: *Humain, trop humain*, II. Une analyse de la période intermédiaire de Nietzsche et de ses rapports avec les moralistes français se trouve dans le livre de Brendan Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Bouvier, 1982. Voir aussi notre étude intitulée *Nietzsche et le Paradoxe*, chapitre II, Fichier Central des Thèses, Université Paris X - Nanterre, numéro d'enregistrement: 8707053M.

se révèlent plus clairement et plus précisément les découvertes et les analyses concernant la *volonté de puissance* et les rapports de forces qui l'animent. L'art y revient, mais réévalué et réinterprété dans la perspective de la volonté de puissance, ou, comme le dit Sarah Kofman: "Le 'monde', 'l'essence' sont eux-mêmes des textes écrits par un type déterminé de volonté. Disparaît l'idée d'une musique originaire du monde, sorte de texte original, en fonction duquel les textes humains seraient seulement des métaphores: tout texte devient corrélatif d'une interprétation qui constitue un sens déterminé, provisoire, symptomatique de la domination du monde et d'autres types de vie, par un certain type de vie."² Par conséquent, les notions de plaisir et déplaisir subissent elles aussi une réévaluation par rapport aux textes antérieurs. La conception si chère à *Humain, trop humain* selon laquelle l'homme cherche le plaisir et évite le déplaisir cède de plus en plus la place à la jouissance (*Gemuss*), que procure la volonté de puissance.³ Ainsi: "L'homme ne recherche *pas* le plaisir et n'évite *pas* le déplaisir: on comprend à quel fameux préjugé je m'oppose en cela. Plaisir et déplaisir ne sont que des conséquences, de simples phénomènes concomitants, -- ce que l'homme veut, ce que veut la plus infime parcelle d'un organisme vivant, c'est un surcroît de puissance. De ses efforts pour y atteindre découlent tant plaisir que déplaisir: c'est à partir

² Sarah KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, 1983, pp. 121-122.

³ Il faut tout de même signaler que cette question n'est pas tranchée dans les textes nietzschéens. Bien que *Humain, trop humain* semble plutôt ramener plaisir et déplaisir aux équations: utile ou nuisible à la conservation de la vie, ces notions sont loin de trouver (le peuvent-elles?) une évaluation arrêtée et totalement satisfaisante.

En ce qui concerne le caractère *in-utile* du plaisir chez Platon, Aristote, Hume et Freud, voir l'intéressante analyse que développe Roland Sublon dans une longue note située en annexe de son article: *Procréation et paternité*, Revue de Droit Canonique, Strasbourg 1995, tome 45/2.

de cette volonté qu'il recherche la résistance, qu'il a besoin de quelque chose qui fasse obstacle. Le déplaisir, frein à sa volonté de puissance, est donc un fait normal, l'ingrédient normal de tout devenir organique, l'homme ne l'évite pas, il en a bien au contraire constamment besoin: chaque victoire, chaque sentiment de plaisir, chaque événement suppose une résistance vaincue."⁴

Cependant, déjà dans les tout premiers écrits Nietzsche parle d'un plaisir originaire (*Urlust*), d'une joie originaire (*Urfreude*) et de la jouissance (*Genuss*). Il est vrai que certains textes de la première période se réfèrent aux instincts comme étant toujours liés au plaisir et au déplaisir; seulement ces passages affirment aussi que plaisir et déplaisir s'expriment différemment et séparément, en ce sens que chaque chose recherche le premier et fuit le second.⁵ Il n'en reste pas moins que les écrits de cette période abondent en affirmations et en métaphores qui supposent un au-delà du plaisir, ou une jouissance qui inclut la création et la destruction, la douleur et la volupté, "les *noeuds* du plaisir et de l'effroi", bref la volonté d'éternellement surmonter et transformer la souffrance en oeuvre d'art.

Dans ce chapitre, nous allons essayer d'élucider la présence d'un au-delà du plaisir déjà dans les premiers écrits. Par ailleurs, nous utiliserons des textes appartenant à d'autres périodes qui, directement ou indirectement, se rapportent à cette même question.

⁴ 14(174), XIV. (Printemps 1888).

Qu'il soit clair dès à présent: tous les mots soulignés dans les citations que nous faisons de Nietzsche l'ont été par l'auteur lui-même, sauf s'il y a indication explicite de notre part ou quand il s'agit de mots étrangers, qui apparaissent comme tels dans le texte français.

⁵ Cf., entre autres: 19(161), II,1 et 29(16), II,1.

1) Du héros tragique et de l'art

Au chapitre 22 de *La naissance de la tragédie* Nietzsche développe le rapport qui s'établit entre le spectateur tragique et la scène; aussi il analyse la jouissance qui en découle pour celui-là. C'est dire que le spectateur contemple et nie à la fois le monde transfiguré de la scène; il voit se dérouler devant lui toute la clarté et toute la beauté épiques du héros tragique, et pourtant il prend plaisir à ses vicissitudes, à ses douleurs et à son anéantissement. "Il tremble d'effroi à la pensée des souffrances qui attendent le héros, et pourtant c'est en elles qu'il pressent un plaisir (*Lust*) infiniment plus haut et puissant."

Le problème de la compénétration de la pitié et du plaisir que l'on éprouve au théâtre se trouve aussi chez Augustin, mais sous forme d'interrogation:

"Comment se fait-il qu'au théâtre l'homme veuille souffrir, devant le spectacle d'événements douloureux et tragiques, dont pourtant il ne voudrait pas lui-même pâtir? Et cependant il veut pâtir de la souffrance qu'il y trouve, en spectateur, et en cette souffrance consiste son plaisir (*voluptas*)."⁶

Ce passage semble indiquer qu'Augustin ait plutôt puisé dans *La République* et dans le *Philèbe* de Platon que dans Aristote. En effet, plus d'un commentateur s'est déjà demandé jusqu'à quel point l'évêque d'Hippone était familier des textes aristotéliens concernant la

⁶ ST. AUGUSTINE'S *Confessions*, 2 vol., Book III, 2, Cambridge, Harvard University Press, 1912.

catharsis.⁷ En revanche, on lit dans *La République* ces quelques lignes qui ont probablement inspiré Augustin: “Il y a en effet, je crois, peu de gens à qui il appartienne de faire ce raisonnement: que, fatalement, c’est à nos émotions personnelles qu’ira profiter la substance de ces émotions étrangères; quand on a nourri l’apitoiement en ces dernières, il n’est pas aisé d’en contenir la force dans celles qui sont nôtres!”⁸ Dans le *Philèbe* également, Platon met ce discours dans la bouche de Socrate: “Dès lors, ce que nous marque présentement ce propos, c’est que, dans les lamentations tragiques et dans les comédies, non pas seulement dans celles du théâtre, mais dans la tragédie et la comédie tout entières de l’existence, des peines se combinent en simultanéité à des plaisirs, assurément même dans des milliers d’autres occasions.”⁹

Dans la *Somme théologique*, Thomas d’Aquin reprend cette problématique, telle qu’elle se trouve chez Augustin et chez Aristote. Se référant à l’impossibilité du mélange des contraires, il objecte ensuite: “Mais dans certains contextes, la douleur ou la peine peuvent être plaisantes (*delectabilis*), car Augustin affirme que, dans le théâtre, la douleur apporte du plaisir (*delectat*). Il affirme aussi que *les pleurs sont une chose amère, et pourtant parfois ça nous plaît*. Par conséquent, la peine (*dolor*) n’est pas le contraire du plaisir.”¹⁰ Continuant le raisonnement en ce qui concerne la non coexistence de deux choses matériellement

⁷ Pour un des possibles sens de la catharsis chez Aristote, voir *La Poétique* 1449b27-28 et *La Politique* 1342a14. En ce qui concerne la pitié, voir *La Rhétorique* 1382b26 et 1386a26.

⁸ PLATON, *La République* 606b, *Oeuvres complètes*, Gallimard, “Bibl. de la Pléiade”, t. I, 1950.

⁹ *Philèbe* 50b, *Oeuvres complètes*, t. II. -- Voir aussi *Philèbe* 48a.

¹⁰ THOMAS D’AQUIN, *Summa Theologiae*, Ia2ae, 35,3,2.

contraires, Thomas d'Aquin argumente sur le même plan: "Mais la douleur peut être aussi la matière (*materia*) du plaisir, car Augustin affirme: *Le pénitent est toujours en train de s'affliger et de se réjouir de sa douleur*. Aristote, lui, en montre le revers: *Le méchant s'afflige d'avoir cédé au plaisir*. Par conséquent, plaisir et peine ne sont pas des contraires."¹¹

Dans *Au-delà du principe de plaisir* Freud se réfère explicitement à la jouissance qu'on éprouve dans la tragédie, lorsqu'il essaie de comprendre l'ambiguïté du *fort-da*. Les enfants répètent dans le jeu non seulement ce qui leur a causé une grande impression, mais aussi ce qui leur procure un sentiment de maîtrise, d'emprise et de domination.¹² On veut non seulement agir comme les grands, mais surtout se sentir grand. Il se trouve que, dans le jeu, on répète aussi maintes expériences pénibles qui expriment, selon Freud, "un gain de plaisir provenant d'une autre source." C'est le cas où l'enfant passe de la passivité de l'expérience à l'activité du jeu: il inflige à ses camarades de jeu la douleur qu'il avait lui-même subie dans le passé et obtient de la sorte une réparation. Mais, qui plus est, il prend plaisir à se venger. Dès lors, tombe par terre l'hypothèse d'une pulsion spéciale d'imitation comme motif du jeu.

¹¹ Ibid., Ia2ae, 35,3,3. – Thomas d'Aquin conclut son raisonnement en affirmant, entre autres: "Rien n'empêche qu'une chose soit la cause indirecte (*per accidens*) de son contraire, comme l'affliction (*tristitia*) peut être la cause du plaisir."

¹² Moustapha Safouan résume le jeu du petit-fils de Freud en ces termes: "En jetant tout ce qui lui tombait sous la main, l'enfant reproduisait symboliquement sa séparation d'avec sa mère. Non pas que la douleur de cette séparation constituât en elle-même le but du jeu; au contraire, l'enfant reproduisait cette séparation afin de *maîtriser la douleur* qu'elle suscitait; et il la maîtrisait en devenant, dans son jeu, l'agent de la séparation, qu'en réalité il ne faisait que subir." -- *L'échec du principe du plaisir*, Seuil, 1979, p. 74. (Souligné par l'auteur).

C'est pourquoi:

“Il faut encore rappeler que chez l'adulte le jeu et l'imitation artistiques qui visent, à la différence de ce qui se passe chez l'enfant, la personne du spectateur, n'épargnent pas à celui-ci, par exemple dans la tragédie, les impressions les plus douloureuses et pourtant peuvent le mener à un haut degré de jouissance. (...) Ces cas et ces situations qui ont un gain de plaisir comme issue finale pourraient faire l'objet d'une esthétique d'orientation économique; mais pour notre dessein, *ils ne nous servent à rien* car ils présupposent l'existence et la domination du principe de plaisir et ils ne prouvent pas que des tendances soient à l'oeuvre au-delà du principe de plaisir, c'est-à-dire des *tendances plus originaires (ursprünglicher)* que celui-ci et indépendantes de lui.”¹³

Revenons maintenant à la tragédie telle que la conçoit Nietzsche. Comme nous avons énoncé tout au début de cette section, le spectateur contemple et nie à la fois le monde transfiguré de la scène. C'est là l'essence même de la tragédie. “La forme la plus universelle du destin *tragique* est la défaite victorieuse ou la victoire remportée dans la défaite. A chaque fois l'individualité est vaincue: et cependant nous ressentons son anéantissement comme une victoire. Pour le héros tragique, il est nécessaire de périr par où il doit vaincre.”¹⁴ Comment

¹³ Sigmund FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1987, pp. 55-56. -- Souligné par nous.

Freud avait déjà essayé de développer le problème de la tragédie dans un texte de 1905-06, qui fut publié après sa mort dans la *Standard Edition* (vol. VII), sous le titre: *Psychopathic Characters on the Stage* (1942).

La question du héros tragique revient aussi dans *Totem et Tabou*, chap. 4, section 7.

¹⁴ 7(128), I,1. (Fin 1870-Avril 1871).

se fait-il donc que le spectateur artiste, et l'artiste lui-même, créent des figures pour les détruire ensuite? Tout se passe comme si le visible était la condition même, l'instrument et l'accès à l'invisible, ou à la jouissance de ce qui n'apparaît pas.¹⁵ C'est ce qu'affirme Nietzsche, au chapitre 22 de *La naissance de la tragédie*, à propos de l'artiste tragique: "Nous comprenons aussi comment, par la suite, sa formidable pulsion dionysiaque submerge le monde phénoménal tout entier pour donner à pressentir derrière lui, à travers son anéantissement, une joie esthétique plus haute -- une joie originaire (*Urfreude*) au sein même de l'Un originaire."

Ce passage révèle combien Nietzsche se trouve encore sous l'influence de Schopenhauer et, à travers celui-ci, sous celle de Kant. Certes, contrairement à Schopenhauer il voit la volonté s'exprimer surtout par ce qu'elle a d'affirmatif et de débordant. Aussi, il prend ses distances vis-à-vis de ces deux philosophes déjà dans des textes préluant à *La naissance de la tragédie*. Il n'en reste pas moins qu'il est sous l'emprise de Schopenhauer, dont il reprend les thèmes majeurs: ceux du monde de la représentation, du phénomène et de la chose en soi. Pour Nietzsche, la pulsion apollinienne de l'illusion et la pulsion dionysiaque de la musique expriment, dans la tragédie, la vérité, le fond et l'essence même de l'Un originaire. La musique dionysiaque se présente comme la copie (*Abbild*) de cet Un

¹⁵ A propos du stade du miroir, Moustapha Safouan fait cette remarque intéressante: "Or, il n'y a que dans le signifiant, noyau verbal, que l'image, comme noyau du moi dans l'ordre du visible, peut garder une présence de trace au-delà de sa disparition, ou bien de son absence au regard. En d'autres termes, *seul le signifiant permet la transformation du spéculaire en un champ du visible*, où le non-vu, voire même l'invisible, auront droit de cité." -- Op. cit., p. 80 (Souligné par l'auteur).

originaire. Elle est une réduplication et un second moulage du monde. L'Un originaire, le vouloir universel, le monde des phénomènes ou de l'apparaître, tel est le fondement schopenhauérien sur lequel Nietzsche inaugure sa métaphysique d'artiste. Nous sommes des représentations, mieux, nous sommes des représentations de représentations, des reflets de reflets, des miroirs de miroirs. Car seul le génie est capable d'exprimer, symboliquement, la douleur originaire du monde.

“Les visions de l'Un originaire ne peuvent être que des reflets adéquats de l'être. Dans la mesure où la contradiction est l'essence de l'Un originaire, celui-ci peut être à la fois douleur suprême et plaisir suprême: l'engloutissement dans le phénomène est le plaisir suprême: lorsque la volonté devient entièrement face extérieure. Elle atteint cet état dans le génie. A chaque instant la volonté est à la fois extase suprême et douleur suprême.”¹⁶

Le génie est donc pour Nietzsche la pointe et la jouissance de l'être originaire. L'apparence le contraint au devenir, car à tout instant naît un monde nouveau, un monde de l'apparence qui jouit de lui-même, qui prend plaisir à son anéantissement et à sa création continue. La conclusion qui en suit est que la douleur, la souffrance et la contradiction sont,

¹⁶ 7(157), I,1.

Nous ne faisons ici qu'effleurer la question de la relation entre les philosophies de Nietzsche et de Schopenhauer, ainsi que la problématique esthétique qui vient d'être inaugurée dans *La naissance de la tragédie* et dans les écrits qui s'y rattachent. Pour quelques unes des multiples implications que recèle ce livre difficile, voir notre *Nietzsche et le Paradoxe*, op. cit., chapitre premier. Voir aussi les ouvrages également récents de: John Sallis, *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Reclam, 1988; Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany, State University of New York Press, 1994; Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993.

tout compte fait, la seule réalité, l'*être* véritable; le plaisir ne relèverait que de l'apparence. Mais qu'est-ce que finalement le plaisir, si seule la souffrance est positive? Cela est-il fondé physiologiquement? Certes: "Nous sommes la volonté, nous sommes des figures de vision: mais en quoi le lien réside-t-il? Et qu'est-ce que la vie des nerfs, le cerveau, la pensée, la sensation?"¹⁷ En effet, se demande Nietzsche à nouveau: "Qu'est-ce qui souffre donc véritablement? La souffrance n'est-elle pas tout aussi inexplicable que le plaisir?"¹⁸ Et encore: "Il faut qu'une absence de douleur soit engendrée quelque part -- mais comment?"¹⁹

Dans les textes qui précèdent *La naissance de la tragédie*, et dans *La naissance de la tragédie* elle-même, Nietzsche recourt sans cesse à l'art comme ce par quoi la vie devient non seulement supportable mais, ce qui plus est, par l'art on la transforme, la transfigure et continuellement la recrée. De même que les hallucinations peuvent survenir "comme extases qui servent à briser la douleur", ainsi l'art peut se prêter comme moyen de négocier avec l'angoisse, ou avec la peur de la vérité. "Il n'y a qu'un salut, l'aveuglement, la puissance d'illusion de l'individu. Sous cette puissance d'illusion l'aveuglé ne voit pas l'abîme..."²⁰

¹⁷ 7(201), I,1.

¹⁸ 7(204), I,1.

Curieusement, dans *Au-delà du principe de plaisir*, tout au début de ses "hypothèses spéculatives", Freud fera aussi cette réserve: "En revanche, nous serions très reconnaissants envers une théorie philosophique ou psychologique capable de nous dire quelle est la signification des sensations, pour nous si impératives, de plaisir et de déplaisir. Malheureusement, à ce sujet, on ne nous offre rien d'utilisable. Il s'agit là de la région de la vie psychique *la plus obscure et la moins accessible* et, s'il nous est impossible d'éviter d'y toucher, c'est l'hypothèse la plus lâche qui, selon moi, sera la meilleure." -- Op. cit., p. 44. (Souligné par nous).

¹⁹ 7(117), I,1.

²⁰ 2(19), I,1. (Hiver 1869-70--Printemps 70).

Dans cette perspective, la connaissance est au service de l'art, et non pas l'inverse. Autant dire que la connaissance se sert des mirages comme des moyens par lesquels l'art refaçonne constamment le monde de l'apparence, du devenir, du multiple et de l'engendrement. L'art vient au secours de la vie, tandis que la connaissance, laissée à elle seule, l'amènerait à la destruction. "Tel serait le destin de l'homme, s'il n'était précisément qu'un animal connaissant; la vérité le pousserait au désespoir et à l'anéantissement: la vérité de sa condition d'éternel condamné à la non-vérité. (...) L'art est plus puissant que la connaissance, car *c'est lui* qui veut la vie, tandis que le but ultime qu'atteint la connaissance n'est autre que -- l'anéantissement."²¹

Mais il se peut aussi que les pulsions artistes n'aspirent au fond qu'à un point où la douleur serait finalement abolie et transformée en pure jouissance. "Exemple exceptionnel dans le saint martyrisé qui éprouve une extase sans douleur et même *voluptueuse*."²² En ce sens, le but du monde (s'il en a un) serait l'intuition sans douleur et le gain d'une pure jouissance esthétique. En effet: "Plus profondément notre connaissance pénètre dans l'Un originaire -- que nous *sommes* -- plus aussi s'engendre en nous l'intuition pure de l'Un originaire. L'impulsion apollinienne et l'impulsion dionysiaque en progrès continu, l'une vient toujours occuper le degré où se trouve l'autre et rend nécessaire une plus profonde naissance de l'intuition pure."²³

²¹ *La passion de la vérité*. -- Ecrit posthume de 1872.

²² 7(116), I,1. (Fin 1870-Avril 1871). -- Souligné par nous.

²³ 7(174), I,1.

Certes, le but serait l'intuition sans douleur ou la pure jouissance esthétique. Il n'en reste pas moins que Nietzsche insiste davantage sur le caractère dynamique, mobile et plastique des pulsions: elles n'ont pas de repos, elles sont en "progrès continu", l'une venant *toujours* occuper le degré où se trouve l'autre. "La *sérénité grecque* est le plaisir de la volonté quand un degré est atteint: elle s'engendre toujours à nouveau."²⁴ C'est dire que les pulsions n'arrivent jamais à une *Aufhebung*, malgré les efforts de Walter Kaufmann et, plus récemment, de Bernard Pautrat pour prouver le contraire. Ainsi, l'apollinien et le dionysiaque ne cessent de se provoquer et d'enfanter, par leur déploiement, l'oeuvre d'art. "Comment naît l'art? Le plaisir du phénomène, la douleur du phénomène -- l'*apollinien* et le *dionysiaque* qui se provoquent sans cesse mutuellement à l'existence."²⁵

Mais de nouveau revient la question quant à la jouissance prise à l'anéantissement du héros tragique. D'où vient donc cette volonté de jouissance qui s'exprime par un jouir davantage, un jouir plus, qui ne connaît ni repos ni fin? Pour résoudre ce difficile problème Nietzsche se sert de la musique ou, plus exactement, de l'harmonie et de la dissonance. "Qu'est-ce que le sentiment de l'harmonie? D'un côté écarter la résonance des harmoniques supérieures, de l'autre ne pas les entendre individuellement."²⁶ Mais la dissonance est elle-même ambiguë dans la mesure où elle nous pousse à entendre et en même temps à surmonter l'audible. C'est ce que montre un autre texte de la même date: "Direction de l'art, surmonter

²⁴ Ibid.

²⁵ 7(154), I,1.

²⁶ 7(118), I,1.

les dissonances: c'est ainsi que le monde du beau, né du point d'indifférence, s'efforce de faire passer dans l'oeuvre d'art la dissonance, en elle-même perturbante. D'où la jouissance progressive au mode mineur et à la dissonance."²⁷ D'où aussi le plaisir pris au laid comme composante du jeu esthétique qui se déroule sur la scène. On y veut regarder tout en désirant outrepasser le visible. Le visible agit donc comme empêchement et à la fois comme passage à la jouissance de la non-apparence. En effet: "Comment le monde apollinien du regard, perdu dans la contemplation, pourrait-il engendrer le son, qui symbolise une sphère précisément exclue et refoulée (*überwunden*) par cette absorption apollinienne dans l'apparence! Le plaisir de l'apparence ne peut susciter le plaisir de la non-apparence: la volupté du voir n'est volupté que parce que rien ne nous rappelle une sphère où l'individuation est brisée et supprimée."²⁸ Par conséquent, le plaisir qu'engendre l'anéantissement de l'individuation sur la scène est à chercher dans une autre source que celle du voir. Pour Nietzsche: "Le dionysiaque, et le plaisir originaire (*Urlust*) qu'il ressent jusque

²⁷ 7(117), I,1. (Fin 1870-Avril 1871).

La question de la jouissance que procure la dissonance n'est pas sans rappeler cette autre de la démangeaison évoquée par Socrate dans le *Philèbe*. Bien que servant à d'autres fins, cette question est elle aussi celle de la jouissance découlant des sensations déplaisantes. Socrate dit à Protarque.: "Examine donc alors les plaisirs propres à des affections morbides de cette sorte, pour voir quels peuvent bien en être les caractères. -- Prot.: Quelles sont ces affections? -- Socr.: Il s'agit des plaisirs liés aux maladies qui manquent d'élégance: plaisirs détestés de ces hommes dont nous avons dit qu'ils sont moroses. -- Prot.: Quels sont ces plaisirs? -- Socr.: Par exemple, le soulagement qu'on éprouve à se gratter, dans le cas de la gale et dans les cas analogues, qui ne requièrent pas d'autre médication. L'état qui se produit alors en nous, qu'en devons-nous dire, au nom des dieux? que c'est un plaisir ou que c'est une peine? -- Prot.: Du moins est-il clair alors, Socrate, que cela ressemble à un mal qui comporte du mélange." -- Op. cit., 46a.

²⁸ 12(1), I,1. (Début 1871).

dans la douleur, est la matrice commune de la musique et du mythe tragique.”²⁹ C’est pourquoi:

“Cette aspiration à l’infini, ce coup d’aile du désir et de la nostalgie au moment même où culmine le plaisir que nous prenons à la réalité clairement perçue, nous donnent à penser que dans les deux cas nous avons affaire à un phénomène dionysiaque qui, dans le jeu perpétuel de la construction et de la destruction du monde de l’individuation, nous révèle l’effusion d’un plaisir originaire (*Urlust*). Ainsi Héraclite l’Obscur comparait-il la force formatrice du monde à un enfant qui, en jouant, pose çà et là quelques cailloux ou bien édifie des tas de sable pour les renverser de nouveau.”³⁰

La métaphore de l’enfant qui joue reviendra aussi dans *La philosophie à l’époque tragique des Grecs*, texte posthume et inachevé que Nietzsche a écrit en 1873, donc un an après la publication de *La naissance de la tragédie*. Se référant à Héraclite, pour qui tout ce qui tend à se contredire converge en une harmonie, il poursuit: “Seul en ce monde, le jeu de l’artiste et de l’enfant connaît un devenir et une mort, bâtit et détruit, sans aucune imputation morale, au sein d’une innocence éternellement intacte. Et ainsi, comme l’enfant et l’artiste, le feu éternellement vivant joue, construit et détruit, en toute innocence -- et ce jeu, c’est l’Aïôn jouant avec lui-même. Se transformant en terre et en eau il amoncelle, comme un enfant, des tas de sable au bord de la mer, il entasse et détruit. De temps à autre, il recommence une nouvelle fois son jeu. Un instant de satiété, puis le besoin s’empare à

²⁹ *NT*, 24.

³⁰ *Ibid.*

nouveau de lui, comme le besoin contraint l'artiste à créer. (...) L'enfant jette un instant son jouet, mais il le reprend bientôt obéissant à son caprice innocent. Mais dès qu'il bâtit, il noue, emboîte et informe en se réglant sur une loi et une ordonnance intérieure."³¹

Le jeu dont Freud se sert comme point de départ dans sa tentative de prouver la nécessité d'un principe au-delà du principe du plaisir est, selon Sarah Kofman, celui d'un enfant "très peu innocent".³² Quant à Nietzsche, lorsqu'il se réfère au devenir il recourt souvent à la métaphore de l'enfant qui joue et aussi, comme dans ce texte, à celles du feu, de l'enfant et de l'artiste. L'enfant et l'artiste sont tous les deux *ir-reponsables*. Tous les deux ont la légèreté et l'instabilité du feu, qui éternellement vivant joue son jeu de construction et de destruction, sans jamais en être las.³³ Achèvement et recommencement, nécessité et jeu, conflit et harmonie, victoire et défaite doivent s'allier pour produire une oeuvre d'art ou pour appeler à la vie des mondes nouveaux.

Ainsi les pulsions de construction et de destruction, qui permettront plus tard à Freud de développer l'hypothèse des pulsions de vie et de mort, se caractérisent dans les écrits

³¹ PG, 7.

³² Cf. Sarah KOFMAN, op. cit., p. 107.

³³ L'enfant héraclitien réapparaîtra dans *La généalogie de la morale*, écrit qui se situe dans la troisième et dernière phase productive de Nietzsche (1887), où la volonté de puissance et les rapports de forces occupent le centre du questionnement et des analyses du philosophe. Dans la deuxième dissertation de *La généalogie* il est question de la "faute" et de la "mauvaise conscience", dont l'ambiguïté s'exprime par ce que *l'homme souffrant de soi-même* a créé en même temps un monde "si nouveau, si profond, si inouï, si mystérieux, si contradictoire *et si prometteur pour l'avenir* que l'aspect de la terre en fut foncièrement changé. (...) Depuis lors l'homme *compte* parmi les coups heureux les plus inattendus et les plus excitants du jeu que joue le 'grand enfant' d'Héraclite, qu'on l'appelle Zeus ou le hasard." -- *GM*: II, 16.

tragiques par la joie, la légèreté ou la jouissance que procure ce jeu même du détruire et du créer.³⁴ Dans un texte de la dernière période on lit en effet: “*Dionysos*: sensualité et cruauté.

Le caractère éphémère des choses pourrait être interprété comme jouissance de la force

³⁴ Il est loin de notre intention de prétendre que Freud n’a finalement fait que développer ce que Nietzsche avait déjà découvert avant lui. Dans son autobiographie (*Selbstdarstellung*), Freud lui-même affirme: “Nietzsche, un autre philosophe dont les intuitions et les hypothèses concordent souvent de la plus étonnante façon avec les résultats péniblement acquis par la psychanalyse, je l’ai longtemps évité pour cette raison même. Après tout, la question de la priorité comptait moins pour moi que la préservation de mon impartialité.” (*An Autobiographical Study*, The Standard Edition, New York, W.W. Norton, 1963, p. 67).

A propos des rapports entre Freud et Nietzsche, il y a un article intitulé *Freud’s Devaluation of Nietzsche* qui a été publié en 1993 par M. J. Scavio, A. Cooper et P. S. Clift. Les auteurs essaient de montrer pourquoi Freud, qui dans ses premiers ouvrages citait explicitement Nietzsche et reconnaissait son importance pour la psychanalyse, s’est complètement détourné du philosophe à partir de 1914 et l’a finalement “oublié”. Ce changement d’attitude s’explique, selon les auteurs, par le fait que Freud s’était brouillé avec Adler et avec Jung, tous les deux lecteurs de Nietzsche. En outre, il avait entamé une amitié avec Lou Andreas-Salomé, elle-même amie de Nietzsche dans le passé. La brève amitié entre Lou et Nietzsche s’était d’ailleurs terminée par une hostilité réciproque. A tout cela venait s’ajouter l’appropriation de l’oeuvre du philosophe par les Nazi, ce qui n’a fait qu’augmenter les soupçons et l’antipathie de Freud envers Nietzsche et la philosophie en général. Par conséquent, les causes de la *cryptomnesia* de Freud seraient à chercher dans un mécanisme d’*identification projective* qu’il a développé et qui l’a finalement amené à “oublier” complètement la présence de Nietzsche dans son oeuvre. -- In *The Psychohistory Review*, vol. 21, n. 3, Spring 1993.

En ce qui concerne l’influence de Nietzsche sur la psychanalyse, et sur la pensée de Freud en particulier, les ouvrages qui viennent de paraître révèlent, par leurs différents points de vue, combien la question est loin d’être épuisée. Outre l’article cité plus haut, voir: Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche*, PUF, 1980; Lucio Russo, *Nietzsche, Freud, e il paradosso della rappresentazione*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986; Sebastiano Timpanaro, *The Freudian Slip: Psychoanalysis and Textual Criticism*, trad. Kate Soper, London, NLB, 1976; Daniel Chapelle, *Nietzsche and Psychoanalysis*, Albany, State University of New York Press, 1993; Ronald Lehrer, *Nietzsche’s Presence in Freud’s Life and Thought: On the Origins of a Psychology of Dynamic Unconscious Mental Functioning*, Albany, State University of New York Press, 1995.

A en juger par les citations, les allusions et les commentaires dans l’oeuvre de Freud, il n’y a aucun doute qu’il a lu au moins quelques-uns des textes essentiels de Nietzsche. Mais notre propos n’est pas de vérifier jusqu’où le père de la psychanalyse s’est servi des intuitions du philosophe. Quels que soient les résultats de ce débat, il y en a un point dont on peut être sûr: les questions posées et analysées par Nietzsche gagnent en clarté lorsqu’on les lit à partir des mêmes questions que Freud a développées, et vice-versa.

procréatrice et destructrice, comme création continue.³⁵ La joie prise à la création et la volupté qui accompagne l'anéantissement vont ensemble chez le spectateur tragique, chez l'enfant et l'artiste dionysiaque. Certes, il y a aussi un travail du négatif dans les forces qui aspirent au silence absolu, au repos des repos, au sabbat des sabbats. Il y a l'homme qui *veut* mourir, qui *veut* le néant et l'homme qui se laisse éteindre passivement, paisiblement, quiètement, dans un néant de volonté. C'est pourquoi la question des pulsions destructrices devient plus claire si on la considère dans la perspective des derniers textes, là où s'élaborent de plus en plus les concepts de la volonté de puissance et des rapports de forces. Nietzsche y reprend la problématique de l'art qui, comme dans les écrits tragiques, se révèle comme illusion, comme fiction, comme création et jouissance. Mais il convient de distinguer un art et un jugement du "beau" provenant des faibles, des décadents et, d'autre part, un art qui manifeste un sentiment de plénitude et de force accumulée, qui sait dire *oui* même devant le "haïssable" et le "laid".³⁶ C'est ce que montre un texte écrit quinze ans après *La naissance de la tragédie*, et qui a pour titre *Aesthetica*:

"La prédilection pour des choses problématiques et terribles est un symptôme de *force*; tandis que le goût du *joli*, du *mignon* appartient au faible, au délicat. La *jouissance* (*Lust*) éprouvée à la tragédie distingue les époques et les caractères *forts*: leur *non plus ultra* est peut-être la *divina commedia*. Ce

³⁵ 2(106), XII. (Automne 1885-automne 1886).

³⁶ Par là nous n'affirmons absolument pas que les écrits tragiques ignoraient les forces de la négation et du déclin. Au contraire, les intuitions concernant ces forces s'y trouvent présentes dès le début; seulement, elles s'éclaireront davantage au fur et à mesure que Nietzsche procède aux réévaluations que suscite le déploiement de son écriture.

sont les esprits héroïques qui s'approuvent eux-mêmes dans la cruauté tragique: ils sont assez durs pour éprouver la souffrance en tant que *jouissance*... (...)

“*La profondeur de l'artiste tragique* réside dans ce que son instinct esthétique embrasse les conséquences plus lointaines, qu'il ne s'arrête point à l'immédiat, qu'il approuve l'*économie générale*, laquelle justifie l'*effroyable*, le *mal*, le *douteux* et fait plus que simplement... justifier.”³⁷

Le propre des esprits forts est donc de justifier, et plus que de justifier, d'approuver et d'affirmer l'effroyable, le mal, le douteux, le problématique et le menaçant, car ils ne craignent pas les aspects sombres et terrifiants de l'existence. Le beau et le laid qui s'entremêlent dans la tragédie, ainsi que la cruauté qu'exprime le jeu de destruction sont autant d'occasions et de moyens pour un plus de jouissance. Savoir et pouvoir jouir de la cruauté et en tirer profit, c'est un des traits fondamentaux qui se trouvent déjà dans les tout premiers écrits.

2) De la cruauté

Au chapitre 2 de *La naissance de la tragédie* Nietzsche reconstruit ce qu'il s'imagine avoir été l'arrière-plan des Grecs dionysiaques, à savoir des Barbares orgiaques venant de tous les coins du monde et se frayant progressivement un passage sur le sol hellénique. “Presque partout, le noyau de ces fêtes consistait en un débordement de frénésie sexuelle dont les flots submergeaient toute l'institution familiale et ses règles vénérables. C'est sans conteste la plus sauvage bestialité naturelle qui se déchaînait là, jusqu'à ce mélange

³⁷ 10(168), XIII. (Automne 1887).

abominable de volupté et de cruauté qui m'est toujours apparu comme le véritable 'philtre des sorcières'." Par ailleurs, dans un fragment contemporain de *La naissance de la tragédie* (été 1871-printemps 72), il se réfère aux atrocités qui ont dû peupler l'imagination et le monde grecs des temps pré-homériques et dont les traits se reflètent dans le poème d'Hésiode. Ainsi: "Les *cruelles légendes théogoniques* sont un exemple de la première imagination hellénique, accoutumée à l'horrible. *Quelle existence terrestre elles reflètent!* Il en sort un courant qui pousse à l'ascèse, à la purification (Orphée, Pythagore). Une imagination cruelle et tigresque! Avec cela voluptueuse et sombre!"³⁸ Mais déjà dans un texte de l'hiver 1869-70-printemps 70, Nietzsche se représente l'aristocratie de l'esprit comme étant impitoyable, supérieure et totalement indépendante vis-à-vis de la masse. En effet: "Tous les êtres à demi formés, débiles, boiteux sont broyés sans ménagements par ces maîtres violents: aucun despotisme n'est plus grand que celui qui règne dans le royaume de l'esprit. (...) C'est une superstition que de croire que la domination de ces esprits tire son droit de la souveraineté de la masse: ils se sont mandés eux-mêmes, comme s'étaient mandés ces sept sages de l'Antiquité, chacun reconnaissant un autre digne de l'honneur de la coupe d'or et du prix du mortel le plus sage, jusqu'à ce que le cercle se fermât."³⁹

³⁸ 16(24), I,1.

³⁹ 2(19), I,1.

Ce texte a plus d'un rapport avec ce qu'écrivait Nietzsche dans *La généalogie de la morale* à propos du *pathos de la distance* chez les maîtres: "Ce sont bien plutôt les 'bons' eux-mêmes, c'est-à-dire les nobles, les puissants, les hommes de condition supérieure et d'âme élevée, qui se sont sentis eux-mêmes bons et ont estimé leurs actes bons, c'est-à-dire de premier ordre, par opposition à tout ce qui est bas, mesquin, commun et populacier." -- *GM*: I,2. -- Voir aussi *PBM*, 260 et *HH*, 45.

Ces textes sont à situer dans le cadre des élaborations qu'opère Nietzsche autour de la culture grecque, de l'art et du génie. Dans les écrits tragiques le génie se présente comme celui qui exprime, en la transfigurant, la douleur originaire du monde, ou comme un exemplaire engendré par le peuple (*Volk*), ou encore comme l'intermédiaire entre la culture et la *physis*, en ce sens qu'il vient en aide à celle-ci pour l'achever. Il est ainsi le reflet, la quintessence ou le jeu complet des couleurs de toutes les forces qu'enfante et que déploie un peuple.

Art, culture, politique et génie sont indissociables lorsque Nietzsche se réfère à la vie des Grecs, "les hommes politiques en soi". Plus qu'un reflet de la volonté hellénique, l'art manifeste essentiellement cette volonté, qui est volonté d'affirmation, de transfiguration et d'apparence. Au moyen du génie, l'art affirme non seulement ce que la vie a de beau, mais aussi tout ce qu'elle révèle de laid, d'affreux, de cruel et de terrifiant. Pour Nietzsche donc, la glorification de la volonté par l'art est la visée même de la volonté hellénique. Mais à qui finalement revient la prééminence dans cette manifestation? L'art serait-il au service de l'Etat? C'est en effet ce que laisse supposer un texte de fin 1870--avril 1871, qui commence par cette assertion: "La tragédie antique comme institutrice du peuple ne pouvait s'établir qu'au service de l'Etat. C'est pourquoi la vie politique et le dévouement à l'Etat s'étaient accrus au point que les artistes aussi y pensaient avant tout."⁴⁰ Mais immédiatement après cette affirmation, les rôles s'inverseront, encore qu'il ne soit plus question de la tragédie

⁴⁰ 7(23), I,1.

spécifiquement, mais de l'art tout court: "L'Etat était un moyen de la réalisation de l'art: aussi fallait-il que le désir avide de l'Etat soit le plus puissant dans les cercles qui ressentent le besoin de l'art." Dans ces conditions, il fallait veiller à ce que des créations artistiques fussent possibles, car: "L'art est la force libre excédentaire d'un peuple, qui n'est pas gaspillée dans le combat pour l'existence. Ici se montre la *cruelle* réalité effective d'une *civilisation* -- dans la mesure où elle bâtit ses arcs de triomphe sur l'asservissement et l'anéantissement."⁴¹

On devine vite la visée fondamentale de Nietzsche: l'art est le produit d'une minorité de génies qui s'appuient sur le travail esclave, nécessaire à l'épanouissement d'une civilisation (*Kultur*). Ainsi:

"L'Etat naît de la façon la plus cruelle par l'assujettissement; par l'engendrement d'une race de bourdons. Mais sa destination supérieure est de faire croître avec ces bourdons une civilisation. (...) L'Etat doit préparer l'engendrement et la compréhension du génie. L'éducation des Grecs visait à la pleine jouissance de la *tragédie*. Il en est de même pour le langage: il est la création des êtres les plus géniaux, à l'usage des êtres les plus géniaux, tandis que le peuple n'en emploie qu'une très faible part et pour ainsi dire que les déchets."⁴²

Par conséquent, l'Etat doit favoriser non seulement la réalisation de l'art mais aussi l'enfantement et l'épanouissement du génie, créateur de l'oeuvre d'art. Dans cet élan vers

⁴¹ 7(18), I,1.

⁴² 7(23), I,1.

la manifestation totale rien n'est épargné, même pas l'initiateur de la civilisation, Prométhée, condamné à être rongé par les vautours en raison de son sacrilège. "Prométhée -- un des Titans, qui a lacéré Dionysos; c'est pourquoi il souffre éternellement, comme ses créatures, et se dresse contre Zeus dans le sentiment d'une religion universelle à venir. La civilisation n'est possible que grâce à la lacération opérée par l'oeuvre des Titans; c'est par le vol que se perpétue le titanisme. Prométhée: celui qui lacère Dionysos, et en même temps le père de l'homme prométhéen."⁴³ Qui sont donc ces vautours qui infligent au promoteur de la civilisation une souffrance qui ne finit pas de recommencer? Il s'agit là, affirme Nietzsche, d'une constatation cruelle et dure à entendre: c'est l'esclavage, lequel appartient à l'essence même d'une culture. Voilà une "vérité qui ne laisse à vrai dire subsister aucun doute quant à la valeur absolue de l'existence. C'est *elle* le vautour qui ronge le foie du pionnier prométhéen de la civilisation. La misère des hommes qui vivent péniblement doit être encore accrue pour permettre à un nombre restreint d'olympiens de produire le monde de l'art."⁴⁴ Mais les grandes religions, elles aussi, ne se bâtissent que sur un fond de cruauté et d'asservissement: "N'oublions pas en effet que cette même cruauté que nous avons rencontrée au principe de toute civilisation appartient aussi à l'essence de toute religion puissante et surtout à la nature même de la *puissance* (*Macht*) qui est toujours mauvaise; aussi comprenons-nous également qu'une civilisation détruit la forteresse trop arrogante des

⁴³ 7(83), I,1. (Fin 1870-Avril 1871). -- Voir aussi: 7(20), I,1.

⁴⁴ CP, 3: *L'Etat chez les Grecs*. (Ecrit posthume de fin 1872).

prétentions religieuses au cri de liberté ou du moins de justice.”⁴⁵

L’art et la civilisation sont donc l’éclat et la manifestation essentielle de la volonté, qui est aussi volonté de cruauté. Sur ce soubassement d’asservissement, de construction et de destruction, l’Etat n’est que l’instrument et le moyen par lequel la volonté aspire à sa réalisation. Mais de quelle volonté s’agit-il à la fin? Nietzsche semble parfois, comme dans *L’Etat chez les Grecs*, identifier la volonté à la nature. Ainsi: “Nous voyons là de nouveau avec quelle impitoyable opiniâtreté la nature s’est forgé -- pour parvenir à la société -- le cruel instrument qu’est l’Etat, c’est-à-dire ce *conquérant* à la main de fer qui n’est rien d’autre que l’objectivation de l’instinct que nous venons de décrire.” Et quelques lignes plus bas: “Tout cela exprime la formidable nécessité de l’Etat; sans lui, la nature ne saurait parvenir, par le biais de la société, à sa libération dans l’éclat et le rayonnement du génie.”⁴⁶

Ainsi donc, ni le génie, ni l’Etat, ni même l’art ont leur fin en eux-mêmes, car c’est

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ces deux passages rappellent un texte qu’Emmanuel Kant a publié en 1784 sous le titre: *Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Ce texte, que Nietzsche a très probablement connu, expose dans ses neuf propositions une théorie du *dessein de la nature*. Dans la quatrième proposition, on lit en effet: “*Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être cependant en fin de compte la cause d’un ordre légal de celle-ci.*” (Souligné dans le texte). -- Trad. L. FERRY, in *Critique de la faculté de juger*, Gallimard, folio/essais, 1985.

Comme Kant, Nietzsche aussi suppose dans certains textes de cette période un dessein de la nature. (Cf. en particulier, outre *L’Etat chez les Grecs*, *La naissance de la tragédie*, section 3, *Schopenhauer éducateur*, 6). Il admet aussi l’idée de conflit et de lutte dans le déploiement de cette visée, au sens où l’histoire n’obéit pas à un déroulement linéaire. Mais à la différence de Kant, Nietzsche écarte toute notion de providence, de “fil conducteur de la raison”, ainsi que de progrès et de *télos* pédagogique.

Pour une réflexion plus développée sur cette question, voir notre article intitulé *La finalité, la providence et le hasard selon Nietzsche*, in *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, janvier, 1997.

la nature qui *veut* se libérer de la douleur originaire par l'entremise de l'artiste et de la civilisation. Faudrait-il alors admettre une finalité dans la nature? un but dans la volonté? Dans un texte faisant partie d'une série de réflexions sur la culture tragique, Nietzsche affirme sans ambages: "Dans le domaine de la nature, de la nécessité, la finalité (*Zweckmässigkeit*) est une présupposition absurde. Ce qui est nécessaire est l'unique possible. Mais qu'avons-nous alors encore besoin de présupposer un intellect dans les choses?"⁴⁷ Dans un autre texte de la même date, il s'interroge non pas sur l'existence d'une finalité (*Zweckmässigkeit*) dans la nature mais sur la présence d'un but (*Zweck*) dans la volonté, auquel il s'oppose. Sa question se pose donc ainsi: "Si par contre la volonté contient en elle la pluralité, le devenir, y a-t-il un but (*Ziel*)? *L'intellect, la représentation doivent être indépendants du devenir et du vouloir*; la symbolisation continuelle a de pures fins volitives. Mais la volonté elle-même n'a besoin d'aucune représentation, car elle n'a pas non plus de *but* (*Zweck*): celui-ci n'est rien qu'une reproduction, une ruminantion de l'expérience vécue dans la pensée consciente."⁴⁸

Ces deux textes, qui ne sont pas sans difficulté, se rapportent plus précisément à la prétention de l'intelligence ou de la pensée consciente de voir un intellect ordonnant et dirigeant la volonté et le cours des choses. Selon Nietzsche, il ne peut être question d'intelligence que là où l'on sent un manque, là où il y a une ruminantion d'expériences et où l'erreur trouve place, à savoir dans le domaine de la conscience. Où règnent pourtant la

⁴⁷ 5(83), I,1. (Sept. 1870-Janv. 1871).

⁴⁸ 5(80), I,1.

nécessité, la pluralité et le devenir, la représentation d'un but ou d'une finalité serait une présupposition absurde. On pourra alors mieux comprendre cette conclusion quelque peu déroutante: "Volonté: s'il faut qu'y soit attachée une représentation, n'est pas non plus une expression pour désigner le noyau de la nature."⁴⁹

Si l'on revient maintenant à *L'Etat chez les Grecs*, on verra qu'après avoir rappelé que la nature s'est forgé ce cruel instrument qu'est l'Etat, Nietzsche poursuit: "Si l'on considère la grandeur et la puissance illimitées de tels conquérants, on devine qu'ils ne sont que les instruments d'un dessein (*Absicht*) qui se révèle à travers eux et pourtant se dissimule à leurs propres yeux." Ici, donc il n'est question ni d'un but (*Zweck*) ni d'une finalité (*Zweckmässigkeit*), mais d'un dessein, d'une visée, d'une intention (*Absicht*). C'est comme si la nature aspirait à sortir d'elle-même, de son fond originaire, de sa douleur originaire pour se voir reflétée dans l'oeuvre d'art, création du génie. Pour ce faire, il fallait forger un conquérant à la main de fer, l'Etat, autour duquel et par lequel se déferlent des avalanches de violence et de cruauté. Il n'en reste pas moins de savoir si le génie, l'artiste et les conquérants grecs pratiquaient la cruauté par le plaisir qu'ils prenaient en elle-même.

Il convient de rappeler que dans ce texte, comme dans les autres écrits tragiques, transparait l'influence de Schopenhauer, en ce sens que la volonté ne cesse d'aspirer à sa réalisation et à sa manifestation dans la culture, dans l'oeuvre d'art, dans la société, ainsi que dans le monde organique et inorganique. En effet, affirme Schopenhauer: "La volonté, à tous

⁴⁹ 5(83), I,1.

les degrés de sa manifestation, du bas jusqu'en haut, manque totalement d'une fin dernière, désire toujours, le désir étant tout son être; désir que ne termine aucun objet atteint, incapable d'une satisfaction dernière, et qui pour s'arrêter a besoin d'un obstacle, lancé qu'il est par lui-même dans l'infini."⁵⁰ Mais à la différence de Schopenhauer, pour qui la volonté n'aspire finalement qu'à s'éteindre et le dernier mot de la sagesse consiste à nous abîmer dans le néant, on assiste chez Nietzsche à une affirmation constante de la volonté, dans la mesure où elle crée en détruisant et détruit en créant. C'est pourquoi:

“La volonté trouve la plus haute jouissance dans la tragédie dionysiaque, car ici l'horrible visage de l'existence pousse lui-même par des excitations extatiques à continuer de vivre.”⁵¹

Dans cette perspective, les Grecs ne sont ni optimistes ni pessimistes; ils sont *virils*. Car ils voient dans leur réalité les choses terribles et ne se les dissimulent pas; au contraire, ils en tirent profit, ils en jouissent en artistes. D'où le plaisir pris à la cruauté découlant d'un excès de force, d'un surplus de santé et d'énergie qui cherchent à s'épancher vers l'extérieur. Dans *La joute chez Homère*, écrit qui se rattache à *L'Etat chez les Grecs* par le thème et par la date de sa rédaction (fin 1872), Nietzsche réaffirme davantage ce trait fondamentalement cruel, sanglant et voluptueux propre à la civilisation grecque. Les Grecs, en effet, “les hommes les plus humains de l'Antiquité, possèdent un caractère cruel et portent en eux la marque d'un désir sauvage de destruction.”

⁵⁰ Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, PUF, 11e éd, p. 390.

⁵¹ 7(27), I,1.

Ce désir de destruction s'exprimait avec toute son intensité à l'occasion des victoires militaires, lorsque le vainqueur d'une bataille entre cités faisait exécuter l'ensemble des citoyens mâles et vendait comme esclaves femmes et enfants. "En de pareils moments, leurs sentiments réprimés et tendus se libéraient: le fauve bondissait; une cruelle volupté brillait dans son oeil terrifiant. (...) Dans cette atmosphère torride le combat est le salut, la délivrance; pour cette existence, la cruauté propre à la victoire est le comble de la jubilation."⁵²

On voit donc que la cruauté et la jouissance sont concomitantes chez ce peuple guerrier. Combat et victoire ne sont pas des moyens en vue de la jouissance, puisque celle-ci les accompagne inévitablement. La volupté brille dans les yeux du fauve à mesure qu'il décharge ses sentiment réprimés. Lorsque Nietzsche se réfère aux Grecs de l'époque de la tragédie et aux Grecs pré-homériques, on a immanquablement affaire à des artistes et à des hommes agressifs, débordant de santé et de puissance. C'est le leitmotiv qui traverse les écrits tragiques et en particulier les deux textes que nous venons de citer. D'ailleurs *L'Etat chez les Grecs* et *La joute chez Homère* ne sont que l'aboutissement de deux ans de réflexion et d'élaboration autour de ce thème. Certes la haine, la culpabilité, la rancune et la vengeance sont des noms qui y reviennent et qui évoquent ce que seront plus tard les analyses sur le ressentiment et la mauvaise conscience. Dans *Schopenhauer éducateur*, publié en 1874, on trouve même une cruauté que l'on se voit obligé de pratiquer contre soi-

⁵² Ibid.

même. C'est la cruauté qu'entraîne l'idéal philosophique tel qu'il s'incarne dans l'homme de Schopenhauer: "Certes, par sa vaillance il détruit son bonheur terrestre, il doit même être hostile aux hommes qu'il aime, aux institutions au sein desquelles il a grandi, il n'a le droit de ménager ni hommes ni choses, quoiqu'il partage leurs blessures, il sera méconnu et passera longtemps pour le compgnon de puissances qu'il abhorre."⁵³ Mais ce n'est que dans *Humain, trop humain* (1878-80) et dans *Aurore* (1881) que l'on verra se dessiner clairement le sadomasochisme tel que Freud ira élaborer plus tard dans *Pulsions et destins des pulsions*. En le poursuivant dans *Le gai savoir* (1882), *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-85) et *Par-delà bien et mal* (1886), Nietzsche accomplira le diagnostic des forces sadomasochistes dans *La généalogie de la morale* (1887) et dans *L'Antéchrist* (1888).⁵⁴

Ce qui frappe à première vue dans les textes sur la tragédie et la civilisation grecques, et en particulier dans les deux textes dont nous nous occupons, c'est l'absence presque totale de ressentiment et de mauvaise conscience chez ces conquérants aguerris. Même chargés de haine et d'envie, ils ne se laissent pas assaillir par le ver du remords. "Le Grec est *envieux* et ressent ce trait non comme un défaut, mais comme l'influence d'une divinité *bienfaisante*."⁵⁵ Tout excès d'honneur, de richesse, d'éclat et de bonheur il les rapporte au regard envieux d'un dieu, qui l'épouvante et l'incite en même temps à offrir ce qu'il y a de meilleur dans la vanité humaine. Pour Nietzsche, le Grec ancien considérait le combat, la

⁵³ CO III: *Schopenhauer éducateur*, 4.

⁵⁴ *L'Antéchrist* ne sera publié qu'en 1895, alors que Nietzsche sombrait dans la démence.

⁵⁵ CP, 5: *La joute chez Homère*.

compétition et la joute comme des événements tout à fait légitimes. Même dans *La généalogie de la morale*, écrit quinze ans après, la cruauté chez les Grecs est ramenée à une pure jouissance ou à un jeu *innocent* de pratiquer la méchanceté à la seule fin de faire plaisir aux dieux. En effet, les Grecs “ne savaient pas ajouter de condiment plus agréable au bonheur de leurs dieux que les plaisirs de la cruauté. Et comment croyez-vous que les dieux d’Homère ont regardé de leur hauteur le destin des hommes? Quel était au fond le sens de la guerre de Troie et d’autres semblables horreurs tragiques? Point de doute: c’étaient des *jeux pour réjouir* les dieux.”⁵⁶

Nietzsche est pourtant d’une extrême simplification lorsqu’il essaie d’expliquer le passage de ces premiers âges sanglants à une situation caractérisée par le dégoût de la vie, par la compréhension de l’existence comme peine à expier, bref par la croyance en l’identité de l’existence et de la culpabilité. Pour lui, ces conséquences ne sont pas spécifiquement grecques. “En elles, la Grèce entre en contact avec l’Inde et avec l’Orient en général. Le génie grec tenait pourtant prête une autre réponse à la question: ‘Quelle volonté anime une vie de combats et de victoires?’; et cette réponse, c’est sur toute l’étendue de l’histoire

⁵⁶ *GM*: II, 7.

Tout au début de cette même section, la cruauté apparaît comme étant essentielle non seulement à la culture grecque mais aussi aux temps plus anciens de toute l’humanité: “Il importe d’affirmer qu’aux temps où l’humanité n’avait pas encore honte de sa cruauté, la vie était plus heureuse sur terre que de nos jours où il y a des pessimistes. Le ciel au-dessus des hommes s’est toujours obscurci à mesure que grandissait la honte de l’homme *devant l’homme*.”

Au paragraphe 18 d’*Aurore*, Nietzsche avait déjà affirmé: “La cruauté est l’une des plus antiques réjouissances de l’humanité.”

grecque qu'il la donne."⁵⁷

Il semble que Nietzsche n'est soucieux des faits historiques que dans la mesure où ils aident à faire valoir ses hypothèses. Il lui arrive même d'accentuer le contraste entre celles-ci et les évidences de l'histoire pour mieux montrer ce qu'il a finalement comme cible. N'affirme-t-il pas dans *La généalogie de la morale* que "l'on ne peut définir que ce qui n'a pas d'histoire"?⁵⁸ Dans ce même livre, il poussera ce contraste à son comble lorsqu'il est question d'exposer la naissance de la mauvaise conscience. C'est dire que celle-ci ne s'est pas développée selon un processus lent et progressif mais, au contraire, elle a vu le jour à partir d'un saut ou d'une rupture brusque et violente: "Cette hypothèse sur l'origine de la mauvaise conscience suppose en premier lieu que ce changement n'a été ni progressif, ni volontaire, et qu'il n'a pas pris l'aspect d'une adaptation organique à une situation nouvelle, mais celui d'une rupture, d'un saut, d'une contrainte, d'une fatalité inéluctable."⁵⁹

A propos de l'admiration que nourrit Nietzsche vis-à-vis de la Grèce, Tracy Strong observe qu'à la différence de Leo Strauss, Hannah Arendt, Eric Voeglin et parfois Sheldon Wolin, Nietzsche ne voit pas les Grecs comme un exemple à être suivi par les temps modernes. Autant dire qu'il ne va pas chercher en Grèce une démarche "pure" qui servirait de clé aux problèmes de la politique ou de leçon à l'expérience actuelle quant à la désintégration de l'autorité. Ainsi, conclut Tracy Strong, au lieu d'accentuer les

⁵⁷ CP, 5: *La joute chez Homère*.

⁵⁸ GM: II, 13.

⁵⁹ Ibid., II, 17.

ressemblances entre le monde présent et le monde grec, Nietzsche tient à montrer les différences et l'absence de rapports entre, d'une part, la civilisation grecque et, d'autre part, la civilisation du monde actuel.⁶⁰ Mais il se pourrait aussi -- estimons-nous -- que Nietzsche ne vise, tout compte fait, qu'à critiquer la société, la science et l'art modernes à travers les Grecs. Dans une série de réflexions qu'il a écrites au printemps 1888 sur *La naissance de la tragédie*, il y en a une par exemple concernant spécifiquement l'art:

“Cette oeuvre est antimoderne: elle croit en l'art moderne, mais en rien d'autre, et, au fond, même pas en l'art moderne, mais en la musique moderne, et, au fond, même pas en la musique moderne, mais seulement en Wagner... Et, au fond, peut-être pas même en Wagner, si ce n'est faute de mieux.”⁶¹

Dans cette même ligne d'appréciation il dira: “La volonté d'apparence, d'illusion, d'erreur, de devenir et de confusion, y est donnée pour plus profondément et plus originairement ‘métaphysique’ (*als tiefer und ursprünglicher ‘metaphysischer’*) que la volonté de vérité, de réalité, d'être: -- cette dernière n'est qu'une forme de la volonté d'illusion. De même, le plaisir est donné comme plus élémentaire que la douleur: la douleur n'est que déterminée, n'est que conséquence de la volonté de plaisir (de la volonté de devenir, de croître, de donner forme, et, partant, de subjurer, de résister, de faire la guerre, de détruire). On conçoit un état suprême de l'acquiescement à l'existence, dont même la douleur, toute sorte de douleur, fait éternellement partie intégrante, comme moyen

⁶⁰ Cf. Tracy B. STRONG, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 191-192.

⁶¹ 14(19), XIV.

d'intensification: l'état *tragique dionysien*."⁶²

Ainsi, la douleur et le plaisir, la construction et la destruction, le créer et l'anéantir sont un jeu qui revient souvent dans les textes portant sur la civilisation tragique et les temps pré-homériques. Dans la perspective des écrits tragiques, l'artiste, le génie, les guerriers et les conquérants politiques sont des Grecs virils, forts, puissants, débordant d'énergie, de volupté, de santé et de cruauté. Les vers du ressentiment, de la mauvaise conscience et de la compassion (*Mitleid*) ne semblent pas les ronger. En fait, ces autres formes de la cruauté, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, ne se font presque pas sentir lorsque Nietzsche se réfère aux Grecs anciens. Il n'en reste pas moins que la volonté de cruauté que révèle la civilisation grecque est elle aussi détournée de son but dans la mesure où, en empruntant d'autres canaux, d'autres voies ou d'autres sorties, elle crée l'oeuvre d'art. Autant dire que la cruauté est transformée, purifiée, ennoblée, sublimée.

3) De la sublimation

C'est en effet la question que se pose Nietzsche dans un texte de l'été 1871-print. 72:

“Problème: *comment cette volonté terrible est-elle purifiée et clarifiée, c'est-à-dire retournée et transformée en pulsions plus nobles? Par un changement du monde de la représentation, par le grand éloignement de sa cible, en sorte qu'une tension démesurée la force à s'ennoblir.*”⁶³

Mais déjà dans une ébauche d'hiver 1869-70--print. 70 en vue d'un livre qui s'intitulerait

⁶² 14(24), XIV.

⁶³ 16(26), I,1.

Socrate et l'instinct, il y a une subdivision où on lit: "Concept de l'amitié. Pulsion sexuelle idéalisée."⁶⁴ C'est pourtant dans *Opinions et sentences mêlées*, publié en 1879, que Nietzsche associe explicitement la sublimation à la sexualité et donne à la première l'un des sens qu'elle a aujourd'hui. L'aphorisme 95 qui traite de ce thème a précisément pour titre: "*Amour*", et il se termine ainsi: "et tous ceux-là, les innombrables, qui souffrent d'une absence d'amour, de la part de leurs parents, de leurs enfants ou de leurs bien-aimés, mais surtout les êtres d'une sexualité sublimée, ont trouvé dans le christianisme juste ce qu'il leur fallait."⁶⁵

Il se trouve qu'au paragraphe premier d'*Humain, trop humain* (1878), Nietzsche se réfère au processus chimique de la sublimation pour signifier la volatilité, la subtilité, la gradation et le caractère inclusif que comporte tout sentiment et toute représentation. Il commence par dresser une attaque contre les vieux préjugés de la conception métaphysique ou populaire selon lesquels une chose ne peut pas naître de son contraire, par exemple la raison de l'irrationnel, le sensible de l'inerte, l'altruisme de l'égoïsme, la vérité des erreurs, la logique de l'illogisme. Pour pallier ces difficultés -- ou pour les esquiver -- la métaphysique a jusqu'à présent nié la possibilité que l'un puisse engendrer l'autre et a admis,

⁶⁴ 3(73), I,1.

⁶⁵ Au paragraphe 189 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche réaffirmera que "la pulsion sexuelle s'est sublimée en amour, en amour-passion."

Il est vrai que dans un fragment posthume de fin 1876--été 1877, Nietzsche avait déjà employé la métaphore de la sublimation en ce même sens. C'est lorsqu'il se réfère aux artistes et à leur art: "Mais en même temps ils définissent ce qui vaut d'être célébré dans le monde, ils sont nés pour être les panégyristes des choses -- ils ont réellement modifié les rapports de l'homme avec la passion, c'est-à-dire raffiné, sublimé (*subtilisirt*) celle-ci: par exemple l'amour." 23(101), III,1.

pour les choses estimées supérieures, une origine *noble*, *divine* et immédiatement issue de la “chose en soi”. Mais, ajoute Nietzsche, la philosophie historique a réussi à établir que ce ne sont point là des contraires, sauf dans l’exagération propre à la vision populaire ou métaphysique qui voit des oppositions là où il n’y a que des transitions, des transformations et des passages subtils. Suivant cette nouvelle philosophie: “Il n’y a en toute rigueur ni conduite non égoïste, ni contemplation parfaitement désintéressée, l’une et l’autre n’étant que des sublimations dans lesquelles l’élément fondamental semble presque volatilisé et ne trahit plus son existence qu’à l’observation la plus fine.” Cela entraîne, dans la perspective nietzschéenne, la nécessité d’une *chimie* des représentations et des sentiments moraux, religieux, esthétiques, ainsi que des émotions présentes dans les grands et les petits courants de la civilisation actuelle.

Dans un texte écrit plus tard, Nietzsche reparlera d’une sexualité sublimée et, qui plus est, il mettra cette conception sur le compte de Platon:

“Dès qu’une impulsion s’*intellectualise*, elle acquiert sous un nom nouveau un nouvel attrait qui lui vaut une nouvelle estime. Elle se voit souvent *opposée* à l’impulsion qu’elle était au degré antérieur, comme sa contradiction (cruauté, par ex.) -- Certaines impulsions, par exemple l’impulsion sexuelle, sont susceptibles d’un grand affinement par l’intellect (amour de l’humanité, vénération de Marie et des saints, enthousiasme, exaltation artistiques; Platon entend que l’amour de la connaissance et de la philosophie serait une impulsion sexuelle sublimée) dans le *même temps* continue à s’exercer son

ancienne action immédiate.”⁶⁶

Ces textes nous permettent d'affirmer que le terme sublimation évoque chez Nietzsche ce qu'il évoquera plus tard chez Freud, à savoir quelque chose de sublime, d'élevé et de grandiose qui se produit notamment dans le domaine de l'art et de la culture.⁶⁷ Il évoque aussi le processus chimique qui fait passer un corps directement de l'état solide à l'état gazeux. Ainsi la sublimation a parfois chez Nietzsche le même sens que généralement lui attribue Freud: un processus par lequel des activités sans rapport apparent avec la sexualité, comme la production artistique et religieuse, la recherche et l'investigation intellectuelle, trouvent cependant leur ressort dans la force de la pulsion sexuelle. Il y a pourtant des différences de visée et d'accent quant à l'emploi que les deux penseurs font de ce terme.

Avant que Nietzsche et Freud ne donnent au concept de sublimation les sens qu'il a aujourd'hui, il existait déjà dans la littérature allemande du Moyen Age (adapté du verbe latin *sublimare*) ainsi que dans des auteurs aussi différents que Goethe, Novalis et

⁶⁶ 11(124), V. (Printemps--automne 1881). -- Le texte de Platon auquel Nietzsche fait allusion semble être *Le Banquet*, 207c-212a. Fin 1886--printemps 1887, il écrira un long texte sur *La volonté de vérité*, où il est question, entre autres, de la sublimation qui se trouve dans la vision artistique, scientifique, religieuse et morale du monde. Cf. 7(3), XII.

⁶⁷ Ce quelque chose d'élevé et de grandiose n'est pas sans rappeler les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, livre qui, à certains égards, clôt la période dite précritique de Kant (1764). Seulement Kant, qui se rattache à une tradition remontant à Longin, Boileau, John Dennis, Addison et, surtout, Shaftesbury, fonde le sentiment du sublime sur une esthétique subjective et ramène la sublimité au niveau de la contemplation. Mais à la différence de Shaftesbury, pour qui l'infini dans la nature devient sublime, divin et partant inaccessible, Kant affirme que c'est l'homme lui-même, par sa propre nature et son universalité, qui manifeste le sublime. Toute autre est pourtant la conception de la sublimation chez Nietzsche et chez Freud. Pour eux, en effet, la sublimation et la jouissance qui en découle relèvent, nous l'avons dit, de l'ordre des productions artistiques et culturelles en général.

Schopenhauer. Goethe affirme qu'il ne convenait pas de mettre sur la scène des sentiments et des événements tels qu'on les trouve dans la nature: "ils doivent être travaillés, préparés, sublimés."⁶⁸ Dans *Blütenstaub*, Novalis écrit: "De même que le monde est en quelque sorte un dépôt de nature humaine, ainsi le monde des dieux en est la sublimation. Ils se produisent *uno actu*."⁶⁹

Dans leur évaluation des rapports entre Nietzsche et Freud quant au concept de sublimation, les interprètes varient d'un extrême à l'autre. Pour Walter Kaufmann, Nietzsche a purement et simplement anticipé sur l'usage qu'en fera Freud, tandis qu'Ofelia Schutte ne voit qu'une ressemblance superficielle entre ces deux théories. Schutte affirme, non sans raison, que pour Nietzsche: "La sublimation de l'énergie sexuelle n'est qu'une des plusieurs manifestations du processus créatif de la *Selbstüberwindung*, sous-jacente à toutes formes de vie."⁷⁰ Dans la vision nietzschéenne, il faut comprendre cette *Selbstüberwindung* (dépassement de soi-même) non pas comme un but à atteindre, mais comme un processus qui ne connaît ni commencement ni fin, car il ne cesse de recommencer, de se renouveler et de s'affirmer, dans la différence. L'ambiguïté de la civilisation, qui présuppose la non-satisfaction des pulsions, réside précisément en ce que l'on est amené à changer

⁶⁸ In *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, zehnter Band, IV. Abteilung, Leipzig, Hirzel, 1942, article *sublimieren*.

⁶⁹ Friedrich NOVALIS, *Blütenstaub*, in *Three Works*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955, paragraphe 96.

⁷⁰ Ofelia SCHUTTE, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 207. Pour ce qui concerne Walter Kaufmann, voir: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974, pp. 211-256.

continuellement de fantasmes et de les rendre ainsi plus “spirituels”, plus “nobles”, plus fins. En ce sens, la sublimation est à la fois empêchement et passage à la jouissance, ou à un plus de jouissance. A propos de la satisfaction que procure la sublimation, Lacan observe: “Freud nous dit que la sublimation est aussi satisfaction de la pulsion, alors qu’elle est *zielgehemmt*, inhibée quant à son but -- alors qu’elle ne l’atteint pas. La sublimation n’en est pas moins la satisfaction de la pulsion, et cela sans refoulement.”⁷¹

Dans les écrits tragiques, Nietzsche recourt souvent à des métaphores qui évoquent la sublimation ou la déviation de l’énergie sexuel vers le domaine de la création artistique, culturelle et langagière. Ainsi dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, écrit en 1873, l’instinct (*Trieb*) qui pousse l’homme à créer des métaphores est si fondamental, si essentiel à l’existence que l’ignorer équivaudrait à ignorer l’homme lui-même. Cet instinct n’est pas soumis à la vérité. Il est à peine maîtrisé ou dévié sur un nouveau but, dont les productions évanescents, les concepts, permettent de bâtir un nouveau monde: un monde régulier, ferme, résistant et stable, qui a l’aspect d’une forteresse ou d’un château fort. De même:

“Il cherche un nouveau domaine pour son activité et un autre lit d’écoulement et les trouve dans le mythe et de façon général dans l’art.”⁷²

Chez Freud aussi la métaphore de la voie de détour apparaît déjà dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), lorsqu’il s’interroge sur la genèse de l’oeuvre d’art et sur la

⁷¹ Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XI: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973, p. 151.

⁷² *VM*, 2.

construction de la culture en général. La raison en est à chercher, affirme-t-il, dans les motions sexuelles infantiles elles-mêmes, dont l'afflux continue d'agir même pendant la période de latence, mais dont l'énergie sexuelle est intégralement ou en partie déviée vers d'autres buts.⁷³ On retrouvera cette métaphore dans *Malaise dans la civilisation* (1930), là où revient la question de l'individu et de la non-satisfaction des pulsions que postule toute oeuvre civilisatrice. En effet, d'autres pulsions entrent en jeu en déplaçant, dérivant et modifiant les conditions nécessaires à leur satisfaction. Par conséquent:

“La sublimation des pulsions constitue l'un des traits les plus saillants du développement culturel; c'est elle qui permet aux activités psychiques élevées, scientifiques, artistiques ou idéologiques, de jouer un rôle si important dans la vie des êtres civilisés.”⁷⁴

Les productions culturelles telles que les présentent les écrits tragiques sont, nous venons de le voir, celles issues de l'activité du génie, de l'artiste tragique et du conquérant

⁷³ Cf. Sigmund FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. Philippe Koeppl, Gallimard, 1987, p. 100.

Voir aussi p. 140, à propos des voies par lesquelles les troubles sexuelles, qui se répercutent sur les autres fonctions corporelles, peuvent avoir chez le bien-portant un emploi significatif. Freud conclut en avouant: “Nous savons encore bien peu de choses certaines au sujet de ces voies, qui certainement existent et qui, probablement, sont praticables dans les deux sens.”

⁷⁴ Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, trad. (modifiée): Ch. et J. Odier, PUF, 1986, p. 47. -- Plus loin, p. 58, note 1, Freud reparle de la sublimation en liaison avec la dévalorisation du sens de l'odorat: “Du fait du redressement vertical de l'être humain et de la dévalorisation du sens de l'odorat, non seulement l'érotique anale, mais bien la sexualité tout entière aurait été menacée de succomber au refoulement organique. De là cette résistance autrement inexplicable à la fonction sexuelle, résistance qui, en empêchant la satisfaction complète, détourne cette fonction de son but et porte aux sublimations ainsi qu'aux déplacements de la libido.” Voir aussi la note de la page 49. -- Freud avait déjà abordé ce même problème dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), chap. III.

politique.⁷⁵ Dans une des variantes d'un texte traitant de la naissance et du rôle de l'Etat, Nietzsche se sert d'une métaphore de la chimie pour signifier la transformation des forces que réalise la puissance de cet *instrument cruel*, l'Etat. Par une avalanche de violence, il se jette en avant et écrase tout ce qui ne s'assimile pas à lui. Mais ce gonflement de la puissance n'aboutit pas à une pure somme de forces isolées auparavant; au contraire, elles s'assimilent, s'intègrent, se transforment et se recréent. C'est dire que:

“Du noyau créateur jaillit bien plutôt une volonté magique, devant laquelle les forces plus faibles se métamorphosent jusqu'à atteindre une affinité chimique jusque-là inconnue.”⁷⁶

Plus loin reviennent la même métaphore et la même question de la transformation des forces mais liées, cette fois, au problème de la guerre et du métier militaire, essentiels à l'Etat. Pour Nietzsche, l'effet le plus général de la tendance à la guerre consiste en une division et une répartition de la masse chaotique en castes militaires. Celles-ci édifient, sur la couche inférieure d'esclaves, la construction pyramidale de la *société guerrière*. C'est pourquoi: “Le but inconscient de tout ce mouvement soumet à son joug tout individu et produit jusque dans les natures hétérogènes une sorte de *mutation chimique* de leurs propriétés qui finit par les mettre en affinité avec ce but.”⁷⁷

Il arrive à Nietzsche de voir dans la nature elle-même un processus d'imitation de l'activité artistique, en ce sens qu'il y aurait des forces intervenant dans le royaume de

⁷⁵ Voir *supra*, section 2.

⁷⁶ 10(1), I,1, p. 416, note 3. (Début 1871).

⁷⁷ 10(1), I,1. -- Souligné par nous.

l'homme et de l'animal et révélant, par là, qu'avec l'organique commence aussi l'artistique. Mais non seulement le monde organique, l'inorganique aussi pourrait être la manifestation d'une tendance ou d'une impulsion artiste. Par conséquent: "Les transformations chimiques dans la nature inorganique doivent peut-être aussi être considérées comme des processus artistiques, comme des rôles mimétiques joués par une force."⁷⁸ De même: "La lutte contre la 'sensualité' (*Sinnlichkeit*) par la vertu est essentiellement de nature esthétique."⁷⁹

Il est vrai que les écrits tragiques présentent des métaphores et des images qui évoquent la sublimation telle que Freud ira développer plus tard. Ce sont celles de la voie de détour, de la mutation chimique et du travail d'idéalisation que produisent les pulsions sexuelles, et qui aboutissent à la création de la civilisation, à l'épanouissement de l'Etat et de l'oeuvre d'art. Ces métaphores sont le plus souvent liées à la question de la cruauté, de la construction et de la destruction, présentes dans la civilisation hellénique.

Cependant, dans la phase intermédiaire de Nietzsche, qui inclut *Humain, trop humain* et les textes qui s'y rattachent, on voit s'opérer un déplacement de thème et d'accent par rapport aux écrits tragiques. La question principale qui occupe l'esprit du philosophe est maintenant celle de la science et de la morale. En introduisant l'aphorisme dans son oeuvre, il se propose de parcourir l'histoire des sentiments moraux ainsi que de démasquer les motifs, les mobiles, les enjeux et les forces qui sont à l'oeuvre dans la science, dans la religion, dans la politique, dans la métaphysique et dans l'art.

⁷⁸ 19(54), II, 1. (Été 1872--début 1873).

⁷⁹ 19(50), II, 1.

La sublimation, qui apparaît dans l’aphorisme 95 d’*Opinions et sentences mêlées* et au paragraphe premier d’*Humain trop humain* I,⁸⁰ reviendra dans un autre passage de ce dernier, là où Nietzsche se sert de la métaphore de l’arbre pour signifier à nouveau l’imbrication, l’inclusion et l’origine commune de ce qu’on appelle les vertus et les vices:

“Or, tous ces motifs, quelques grands noms que nous leur donnions, ont poussé sur ces mêmes racines où nous croyons que gîtent les poisons du mal; entre les bonnes et les mauvaises actions, il n’y a pas de différence d’espèce, mais tout au plus de degré. Les bonnes actions sont de mauvaises actions sublimées; les mauvaises, de bonnes actions tournées à la grossièreté, à la bêtise.”⁸¹

Dans *Le voyageur et son ombre* la sublimation est liée à la question de la vanité, là où à l’origine l’homme puissant non seulement étalait sa force mais cherchait par tous les moyens à augmenter la *croissance* en sa puissance, en sa supériorité. Aujourd’hui, pourtant:

“Nous ne connaissons la vanité que dans ses formes atténuées, dans ses aspects sublimés et à petites doses, parce que nous vivons à un stade tardif et très adouci de la société.”⁸²

⁸⁰ Cf. *supra*, pp. 34 et 35. -- Rappelons que *Humain, trop humain* fut publié pour la première fois en 1878. Lors de la deuxième édition (1886), Nietzsche y ajouta une préface et les deux livres publiés précédemment: *Opinions et sentences mêlées* (OS - 1879) et *Le voyageur et son ombre* (VO - 1880). Lorsque nous donnons comme référence la sigle *HH*, c’est toujours du premier livre qu’il s’agit. Pour les *Préfaces* nous utilisons, soit *HH* I, soit *HH* II.

⁸¹ *HH*, 107.

Cette idée se trouve déjà dans un fragment appartenant aux écrits tragiques, et il commence sous forme d’interrogation: “Quelle est la valeur de la connaissance en général? Le monde du mensonge -- la vérité s’impose progressivement -- toutes les vertus naissent de vices. -- 19(246), II,1.

⁸² *VO*, 181.

Ces textes montrent un changement considérable de ton par rapport aux écrits tragiques. Certes, dans *Humain, trop humain* on a affaire à des métaphores et à des questions concernant une énergie sexuelle sublimée et des forces idéalisées, détournées et muées en créations plus *nobles*. Seulement l'accent se déplace vers les mobiles, les motivations, l'amour propre et l'instinct de conservation.

Si l'on tient compte des différents écrits et des différentes phases de Nietzsche, on ne peut donc qu'être surpris de constater la simplicité avec laquelle Paul-Laurent Assoun interprète sa théorie de la sublimation. Outre qu'il ignore complètement les écrits tragiques, l'auteur fait cette affirmation totalement dépourvue d'évidence: "D'*Aurore* à *La généalogie de la morale*, Nietzsche ne fait rien d'autre que déjouer les procédés de sublimation."⁸³ Or, entre *Aurore* et *La généalogie de la morale*, en passant par *Le gai savoir*, *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*, la pensée nietzschéenne traverse d'importantes métamorphoses et des réévaluations diverses. Ce n'est pas la théorie de la sublimation, mais le concept de la *volonté de puissance* qui occupe de plus en plus de place dans la troisième et dernière période du philosophe. La sublimation, qui semble parfois être subsumée dans la volonté de puissance, n'est nullement un concept fondamental chez Nietzsche, au moins explicitement. C'est Freud qui lui accordera plus d'ampleur et qui en fera un usage beaucoup plus fréquent.

Certes l'auteur admet qu'il y a des différences séparant Freud et Nietzsche quant à la

⁸³ Paul-Laurent ASSOUN, *Freud et Nietzsche*, PUF, 1980, p. 248.

conception et à l'application de cette théorie, mais il le fait d'une manière on ne peut plus sommaire et superficielle. C'est dire qu'il ne considère ni les développements propres à Nietzsche, ni la diversité de sens et les incertitudes que revêt ce terme sous la plume de Freud. Dans son analyse d'à peu près deux pages, il affirme en effet:

“Pour Freud, c'est la conversion du but de la pulsion (individuelle) qui lui permet d'en drainer l'énergie vers l'idéal culturel donné (collectif). Pour Nietzsche, c'est la conversion du motif qui se trompe sur sa propre nature (individuelle) en se donnant un masque (altruiste).”⁸⁴

Autant dire que l'auteur interprète la sublimation chez Nietzsche à partir de la seule perspective d'*Humain, trop humain*, et il le fait en la comparant et en la contrastant avec son homologue freudien. Mais si déjà chez Nietzsche ce concept soulève des lectures et des interprétations diverses, chez Freud les difficultés ne font qu'augmenter car, comme l'observent Laplanche et Pontalis, il faut considérer cette théorie à partir de deux points de vue: le *descriptif* et le *métapsychologique*. Sur le premier plan, les élaborations auxquelles procède Freud n'ont jamais été poussées très loin, puisque le champ des activités dites sublimées est resté mal délimité. Que faut-il y inclure? L'ensemble du travail de pensée ou seulement certaines formes de création intellectuelle? De plus -- s'interrogent les auteurs: “Le changement qui est supposé intervenir dans le processus pulsionnel concerne-t-il seulement le but, comme Freud l'a longtemps soutenu, ou à la fois le but et l'objet de la

⁸⁴ Ibid.

pulsion, comme il le dit dans la *Suite aux leçons d'introduction à la psychanalyse* (1932)?”⁸⁵

Du point de vue *métapsychologique*, estiment-ils, Freud même a dû reconnaître que cette incertitude se retrouve.

Mais déjà en 1914, avec une étude spéciale sur le narcissisme (*Pour introduire le narcissisme*), et surtout à partir de 1920, lorsque s’élabore la dernière théorie de l’appareil psychique, le concept de sublimation subit lui aussi des changements. En effet, pour que se réalise la transformation d’une activité sexuelle en une activité sublimée (ces deux activités étant dirigées vers des objets extérieurs), un temps intermédiaire serait nécessaire, à savoir le retrait de la libido sur le moi. Dans *Le moi et le ça* (1923), Freud marquera avec insistance le nouveau rôle qui revient au moi: celui de rendre possible la désexualisation.⁸⁶ En outre, cette question lui permettra d’avancer une autre hypothèse, celle de la tendance à la destruction et à la cruauté qu’entraîne la sublimation en tant que composante de la formation du sur-moi: “Le sur-moi, nous le savons, est bien né par une identification avec le modèle paternel. Toute identification de ce genre a le caractère d’une désexualisation ou même d’une sublimation. Or il semble que dans une telle transposition, il se produise aussi une désunion pulsionnelle. La composante érotique n’a plus, après la sublimation, la force de lier la totalité de la destruction qui s’y adjoignait, et celle-ci devient libre, comme tendance à l’agression

⁸⁵ J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1988, p. 465.

⁸⁶ Cf. Sigmund FREUD, *Le moi et le ça*, trad. Jean Laplanche, in *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 242.

et à la destruction.”⁸⁷

La possibilité qu’il y ait aussi une sublimation des pulsions agressives est confirmée dans une lettre que Freud a écrite à la Princesse Marie Bonaparte le 27 mai 1937:

“La ‘sublimation’ est un concept qui contient un jugement de valeur. En fait, elle signifie un déplacement qui s’opère vers un autre domaine, où des réussites socialement valorisées sont possibles. En ce qui concerne la pulsion de destruction, on doit donc admettre que de semblables déviations du but de la destruction et l’exploitation d’autres réussites peuvent, sur une grande échelle, être démontrées. Toutes les activités qui se modifient ou qui réalisent des changements sont, dans une certaine mesure, destructrices. Elles impriment ainsi une autre direction à une partie de la pulsion qui avait à l’origine un but destructeur. Même la pulsion sexuelle, nous le savons, ne peut agir sans une certaine somme d’agressivité. Par conséquent, dans une combinaison normale des deux pulsions il y a une sublimation partielle de la pulsion de destruction.”⁸⁸

4) De la sublimation et des pulsions de destruction

S’il y a lieu de parler d’une sublimation des pulsions de destruction chez Nietzsche, c’est d’abord dans les écrits tragiques qu’on va la trouver. Ils font en effet ressortir la

⁸⁷ Ibid., p. 270.

⁸⁸ In: Ernest JONES, *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books, 1957, vol. III, p. 464. -- Il est vrai que le 17 juin de la même année, Freud écrit une autre lettre à la même destinataire, où il la prévient: “...S’il vous plaît, ne surstimez pas mes remarques à propos de la pulsion de destruction. Elles ont été juste griffonnées et mériteraient d’être retravaillées, dans le cas où vous envisagez d’en faire un usage public. Du reste, elles n’ont presque rien de nouveau.” -- Ibid. p. 465.

tendance à la cruauté et à l'anéantissement, propres à l'époque tragique et aux temps pré-homériques. Ils ont affaire à des artistes, à des guerriers et des conquérants débordant de puissance, de santé, de volupté et d'instinct de destruction. Déjà au chapitre 3 de *La naissance de la tragédie*, apparaît la pulsion apollinienne du beau créant le monde olympien à partir d'une hiérarchie titanesque des dieux de la terreur. Cette civilisation apollinienne commence par renverser le royaume des Titans, terrasser des monstres et dresser des monuments à sa victoire. Apollon, le dieu sculpteur, le dieu de la mesure, de l'harmonie et de la belle apparence se révèle aussi comme un dieu plein de colère et de mauvaise humeur. Certes il sanctifie et purifie l'Etat: "Mais il commence, comme au début de l'*Iliade*, par expédier ses flèches aux mulets et aux chiens. Puis il frappe les hommes eux-mêmes, et partout flambent les bûchers chargés de cadavres."⁸⁹ L'apollinien et le dionysiaque s'appartiennent mutuellement et essentiellement: tantôt en lutte ouverte, tantôt réconciliées, ces deux divinités ne manifestent pas moins la jouissance des forces procréatrices et destructrices, la volupté de l'éternel créer et de l'éternel anéantir.

Dans la perspective des écrits tragiques, la civilisation hellénique fut donc bâtie sur un fondement de violence et de cruauté. D'où la jouissance prise à la tragédie, aux compétitions et aux raffinements de l'art en général. Cette question, Nietzsche la reprend dans *Par-delà bien et mal*, où non seulement la civilisation grecque mais presque tout ce qui se nomme "civilisation supérieure" est vu comme reposant sur la spiritualisation et

⁸⁹ 10(1), I,1.

l'approfondissement de la cruauté. Cela veut dire: "Cette 'bête féroce' n'a pas du tout été abattue, elle vit, elle prospère, elle s'est seulement... divinisée. Ce qui fait la volupté douloureuse de la tragédie est cruauté; ce qui agit agréablement dans ce qu'on nomme pitié tragique, et même dans tout ce qui est sublime (*Erhabenen*), s'agit-il du plus haut, du plus subtil frisson de la métaphysique, ne tire sa douceur que de l'ingrédient de cruauté qui s'y mêle."⁹⁰ On pourra alors mieux comprendre la visée de cette affirmation, qui se trouve toute seule et sans rapport direct avec les autres textes qui l'entourent: "Le raffinement de la cruauté fait partie des sources de l'*art*."⁹¹

En effet, partout où il est question du triomphe de la civilisation hellénique, on a simultanément affaire au développement, au perfectionnement et à la purification du monde de l'art. A la question que se pose Nietzsche: "*Comment cette volonté terrible est-elle purifiée et clarifiée, c'est-à-dire retournée et transformée en pulsions plus nobles?*"⁹² il répond que c'est par un changement du monde de la représentation, par "le *grand éloignement* de sa cible", en sorte qu'elle se mue en génie militaire, en génie politique, en génie artistique, bref en volonté de compétition. Ainsi la naissance et la formation de la culture grecque sont concomitantes avec celles de la joute. On voit celle-ci à l'oeuvre chez Héraclite, Platon, les Sophistes, ainsi que dans le développement de l'éducation et de l'Etat. Même dans un fragment postérieur aux écrits tragiques Nietzsche retourne à cette question,

⁹⁰ *PBM*, 229. -- Dans *La généalogie de la morale* (II,7), réapparaîtra le même thème de la cruauté et de la pitié tragique, maintenant en liaison explicite avec le terme sublimation.

⁹¹ 35(4), XI. (Fragment de mai-juillet 1885).

⁹² Voir *supra*, début de cette section.

lorsqu'il affirme: "L'esprit agonal (*Wettkampf*) des Grecs se montre aussi dans le symposion, dans la forme du dialogue spirituel."⁹³ Plus loin, dans une critique contre l'attente d'un état idéal de l'humanité, il anticipe maintes des analyses que feront les tout derniers écrits, à savoir: il ne faut pas attendre de l'avenir de l'humanité ce qui a peut-être déjà été engendré dans des époques passées. En ce sens, la somme d'énergie nécessaire aux productions et à l'épanouissement de l'intellect approcherait plus du prétendu but de l'humanité au milieu de son chemin qu'à la fin. Autant dire qu'une énergie monstrueuse de la volonté, transposée en efforts spirituels n'a été possible que lorsque "cette sauvagerie et cette énergie ont été soumises à un élevage intensif."⁹⁴ Cet élevage intensif s'exerce aussi dans les jeux et dans les tournois, qui ne sont finalement que des manières de négocier avec les pulsions agressives.

L'esprit agonal est si profondément et si intensément ancré dans la culture grecque, qu'on ne peut concevoir l'un sans l'autre. Par conséquent, la joute était un ingrédient aussi essentiel à la formation des jeunes gens qu'à l'exercice régulier de leurs maîtres. Quant aux poètes, ils ne se produisaient qu'avec méfiance et jalousie. De leur côté, les sophistes ne s'affrontaient qu'en lice. "Et même le mode le plus général d'éducation, le drame, n'était dispensé au peuple que sous la forme d'une lutte grandiose des grands artistes, musiciens et dramaturges. (...) Ce qui chez Platon, par exemple, est, dans ses dialogues, d'une importance esthétique remarquable, résulte bien davantage d'une compétition avec l'art des rhéteurs, celui

⁹³ 5(101), II,2. (Printemps-été 1875).

⁹⁴ 5(185), II,2.

des sophistes et des dramaturges de son époque.”⁹⁵ Sûr de ses conquêtes, il pouvait enfin s'avouer: “Je condamne tout art d'imitation! C'est la joute seule qui a fait de moi un poète, un sophiste, un rhéteur!”⁹⁶

Si en revanche on enlève la joute de la vie des Grecs, sa contrepartie, le refoulé, fera vite de resurgir. C'est dire que l'univers pré-homérique, fait de cruauté, de haine et de plaisir destructeur peut à tout moment faire irruption et briser l'équilibre et l'illusion qu'entraîne le monde de l'art. C'est pourquoi les écrits tragiques, et en particulier *La naissance de la tragédie*, *L'Etat chez les Grecs* et *La joute chez Homère*, dépeignent l'art et la culture selon des couleurs et des bigarrures qui laissent transparaître les gradations et les inclusions de la haine et de l'amour, de la construction et de la destruction, de la cruauté et de la pitié. Ces textes jouent constamment, et simultanément, avec les subtilités de l'art et les atrocités que déclenche la colère des vainqueurs. De même, la sublimation des pulsions de destruction semble parfois se confondre avec l'art en tant qu'illusion, que mensonge et fiction nécessaire. Dans un texte de l'été 1872--début 1873, Nietzsche affirme en effet: “Il est vrai que nous vivons, du fait de la superficialité de notre intellect, dans une illusion permanente: nous avons à chaque instant besoin, pour vivre, de l'art.”⁹⁷ Ainsi donc, l'art est non seulement ce par quoi on rend l'existence supportable, mais aussi ce qui permet de la transformer, de l'affirmer, de la transfigurer et l'embellir. Le mouvement instinctif qui dans

⁹⁵ CP, 5: *La joute chez Homère*.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ 19(49), II, 1.

la vie crée l'horrible se mue dans la tragédie en instinct d'art, d'apparence et de jeu. D'où l'évaluation que fera Nietzsche seize ans après la publication de son premier ouvrage:

“C'est au problème des rapports entre l'art et la vérité que j'ai d'abord voué tout mon sérieux: maintenant encore, j'éprouve la même indignation sacrée devant ce divorce. Mon premier livre lui était consacré; la Naissance de la Tragédie croit en l'art sur la base d'une autre croyance: celle qu'il *n'est pas possible de vivre avec la vérité*; que la 'volonté de vérité' est déjà un symptôme de dégénérescence...”⁹⁸

Certes, dans les premiers écrits, l'art est vu comme illusion et comme jeu trompeur, mais à mesure que se déploie la pensée nietzschéenne, cette conception traverse des métamorphoses et des réévaluations pour aboutir, dans la dernière période, à cette vision: l'art comme interprétation, comme force, comme volonté de tromper et volonté d'être trompé. Il en ressort que les intuitions concernant les pulsions de destruction subissent elles aussi des transformations et reçoivent une nouvelle perspective grâce aux développements qui s'opèrent autour des rapports de forces. L'agressivité “innocente” qui s'exprime chez les Grecs par un excès d'énergie et de santé, la cruauté qui cherche à s'épancher et à se libérer vers l'extérieur sont maintenant relues, réévaluées et analysées à partir de la volonté de puissance, qui peut être volonté de création, d'expansion et aussi, chez les décadents, volonté de vengeance, d'autodestruction, de néant, de mort.

Il est vrai que les découvertes autour du sadisme et du sadomasochisme apparaissent

⁹⁸ 16(40), XIV.

déjà dans bien de textes d'*Humain, trop humain* et d'*Aurore*.⁹⁹ Elles se trouvent aussi dans *Le gai savoir*, dans *Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*. C'est pourtant dans *La généalogie de la morale* que Nietzsche ira consacrer une étude spéciale au sadisme et au masochisme tels qu'ils s'expriment, en termes nietzschéens, chez l'homme du ressentiment et de la mauvaise conscience. De fait, le rancunier jouit du mal qu'il inflige aux autres; le type de la mauvaise conscience jouit du remords et de la douleur qui le torturent. De même, l'artiste, le philosophe et le prêtre ascétiques jouissent de la force qui consiste à dévier le cours des instincts et qui conduit au néant, au repos des repos, au sabbat des sabbats. Mais le philosophe et l'artiste savent eux aussi tirer avantage de leur "chasteté", en ce sens qu'ils dérivent l'énergie des pulsions sexuelles en la canalisant vers la conception et la gestation de l'oeuvre d'art. En réalité, il ne s'agit pas là d'une chasteté due à l'idéal ascétique ou à la haine des sens. Au contraire: "c'est leur instinct 'maternel' qui dispose sans scrupule, au profit de l'oeuvre en formation, de toutes les réserves et de tous les suppléments de force et de vigueur de la vie animale: la force supérieure *s'assimile* alors la plus faible."¹⁰⁰

Voilà ce que Schopenhauer n'a pas compris. Pour Nietzsche, l'auteur de *Le Monde comme volonté et comme représentation* croyait que l'un des effets de la contemplation esthétique était d'agir contre l'"intérêt" *sexuel*. Ainsi, l'avantage et l'utilité du fait esthétique résidaient en ce qu'il permettait de s'affranchir de la "volonté". Cela veut dire que la volupté s'évanouit dès que survient le goût pris à la contemplation esthétique. Mais comment

⁹⁹ Voir par exemple: *HH*, 103, 104, 141, 142; *A*, 18, 68, 113.

¹⁰⁰ *GM*: III, 8.

Nietzsche voit-il la contemplation du beau agissant dans Schopenhauer lui-même?

“Manifestement la vue du beau mettait en branle, chez lui, la *force principale* de sa nature (la force de la réflexion et du regard profond); si bien qu’elle explosait pour devenir d’un seul coup maîtresse de la conscience. Toutefois, cela n’exclut nullement l’hypothèse que la douceur et la plénitude caractéristiques de l’état esthétique aient leur origine dans la ‘sensualité’ (ingrédient qui est aussi la source de l’‘idéalisme’ propre aux jeunes filles nubiles), et qu’ainsi la sensualité ne disparaisse pas quand survient l’état esthétique, comme le pensait Schopenhauer, mais qu’elle ne fasse que se transfigurer, et ne puisse plus pénétrer dans la conscience sous forme d’excitation sexuelle.”¹⁰¹

Pour revenir aux pulsions de destruction, dans *Par-delà bien et mal* Nietzsche reprend, réévalue et approfondit ce qu’avaient déjà développé, de manière implicite ou explicite, les écrits tragiques, à savoir l’art comme un moyen de transformer l’énergie des pulsions agressives en la transfigurant ou en la détournant vers une nouvelle jouissance. Mais non seulement l’oeuvre d’art en tant que telle, toute sorte de production culturelle n’est finalement qu’une manière de négocier avec l’instinct de cruauté, qui s’exerce envers les autres ou envers soi-même. C’est pourquoi: “L’homme de connaissance, lorsqu’il contraint son esprit à connaître *contre* sa pente naturelle, et bien souvent aussi contre les vœux de son coeur -- , en l’obligeant à nier là où il voudrait approuver, aimer, adorer, -- se comporte comme un artiste de la cruauté raffinée; le simple fait d’étudier un sujet sérieusement et à fond est une violence volontaire contre la tendance foncière de l’esprit qui se dirige

¹⁰¹ Ibid.

inlassablement vers l'apparence et la superficie: dans toute volonté de connaître il entre déjà une goutte de cruauté."¹⁰²

L'instinct de cruauté, on va le trouver aussi dans les forces nihilistes du ressentiment, les mêmes forces qui prennent plaisir à la vengeance, à la destruction et qui entraînent la création de nouvelles valeurs, de nouveaux sens et, partant, de nouvelles formes d'existence. De même la mauvaise conscience, que Nietzsche considère comme la plus grave et la plus inquiétante des maladies, se révèle à la fin comme la même force active qui, chez les conquérants et les artistes, bâtit des Etats et produit l'oeuvre d'art. Seulement, chez l'homme souffrant de l'homme cette force est restée latente, mesquine, rétrograde, ne créant que des valeurs et des idéaux négatifs. C'est pourtant cet animal malade de soi-même qui a construit un monde plus vaste, plus varié, plus divers, plus changeant et riche en significations. Autant dire que c'est l'homme lui-même, tout son ancien moi animal et instinctif, qui est la matière sur laquelle s'exerce la nature formatrice et contraignante de cette force. "Cette secrète violation de soi-même, cette cruauté d'artiste, ce plaisir de se donner à soi-même une forme comme on ferait d'une matière difficile, récalcitrante, souffrante de se marquer au fer d'une volonté, d'une critique, d'une contradiction, d'un mépris, d'un non, ce travail inquietant et effroyablement voluptueux d'une âme volontairement en désaccord avec elle-même, qui se fait souffrir par plaisir de faire souffrir, toute cette 'mauvaise conscience' *active*, véritable matrice de phénomènes idéaux et imaginaires, a fini par produire au grand jour une foison

¹⁰² *PBM*, 229.

d'affirmations et de beautés nouvelles et étranges et peut-être, pour la première fois, *la beauté elle-même...*¹⁰³

Ces considérations autour des fruits, de l'autotorture et de la jouissance propres à la mauvaise conscience ne sont pas sans rappeler un autre texte sur les raffinements de la cruauté qu'a développés le christianisme. C'est dire que la civilisation occidentale est redevable au mouvement chrétien non seulement d'avoir raffiné et sublimé les tendances à la destruction, mais aussi de lui avoir permis d'en tirer beaucoup de voluptés. Pour Nietzsche donc, nous devons à l'Eglise chrétienne

“une spiritualisation de la *cruauté*: la représentation de l'enfer, les tortures et l'Inquisition, les autodafés sont tout de même un grand progrès par rapport à la boucherie splendide mais à moitié stupide des arènes romaines. Beaucoup d'esprit, beaucoup d'arrière-pensées prennent part à la cruauté. -- Elle a découvert beaucoup de jouissances --”¹⁰⁴

Cela nous permet d'affirmer qu'aussi bien chez l'homme fort, violent, agressif que chez le décadent, nous avons affaire aux mêmes pulsions de destruction, aux mêmes forces actives, au même instinct de liberté, ou, pour parler en termes nietzschéens, à la même *volonté de puissance*. Tous ces êtres jouissent du sentiment de puissance dans la mesure où ils refaçonnent et retravaillent cette matière résistante, récalcitrante, dérobante, qu'est l'homme lui-même. Même les épuisés *veulent* encore, pour autant qu'ils aspirent au repos, à la détente, ou au calme total. A la fin, cette espèce d'homme n'a qu'une seule envie: la paix du mort,

¹⁰³ *GM*: II, 18.

¹⁰⁴ 34(92), XI. (Avril-juin 1885).

dont le *sourire* comblé reflète la joie sereine du triomphe dernier. “Cela ne *désire* plus rien; c’est pourquoi celui qui désire le trouve froid, rebutant, superficiel.”¹⁰⁵ En revanche, les riches et les vivants ne trouvent du plaisir que dans ce qui offre de la résistance et la possibilité de nouveaux combats. Car ils veulent la victoire, des adversités surpassées et la conquête de domaines plus larges, plus incertains, plus inconnus et prometteurs de choses étranges, problématiques, effrayantes et belles.

Certes, dans les derniers écrits Nietzsche accentue l’ambiguïté des esprits décadents, en ce sens qu’ils créent à partir de leur propre souffrance et de leur propre *maladie*. Que ce soit donc le type du ressentiment, dont l’ennemi se situe à l’extérieur ou le type de la mauvaise conscience, dont l’agressivité se retourne vers l’intérieur, ou que ce soit les deux à la fois, les *malades* sont passés maîtres dans le raffinement, la spiritualisation et la sublimation des pulsions de destruction. C’est là qu’ils trouvent leur jouissance, ou leur plus de jouissance. En outre il reprend, en le réévaluant, ce qu’avaient déjà développé les écrits tragiques. Ici, en effet, on a affaire à des conquérants, à des organisateurs et des artistes de la violence. Ils ont de leur côté l’instinct guerrier, le débordement de santé et la force agressive qui s’épanche vers le dehors et jouit de la victoire et de l’anéantissement. Le bâtisseur est un destructeur, un jouisseur. De même, les toutes-puissantes pulsions artistiques permettent à cette civilisation de canaliser son énergie destructrice vers la joute ou vers la création du monde olympien, où aussi la souffrance, toute sorte de souffrance, est

¹⁰⁵ 7(162), I,1.

transformée et transfigurée par la beauté de l'apparence.

On comprend donc pourquoi Nietzsche insiste tant, dans les derniers écrits, sur la volupté cruelle qui caractérise les hommes accomplis, les forts et les puissants. C'est qu'ils s'affirment eux-mêmes par un sentiment de force accumulée et d'allégresse même à l'égard de ce qui fait frémir les faibles, les impuissants et les malades. Il lui arrive même de voir dans la prédilection pour des choses problématiques et terribles un symptôme de plénitude et de santé. Aussi, la jouissance prise à la tragédie devient la pierre de touche qui sert à distinguer les époques et les êtres d'exception. Autant dire que les esprits héroïques s'approuvent eux-mêmes dans la cruauté tragique, en ce sens qu'ils sont assez durs pour éprouver la souffrance en tant que jouissance et pour tirer de tout conflit ce qui confirme, renforce et accroît leur puissance. Quant à l'artiste tragique, sa profondeur réside en ce qu'il sait embrasser les conséquences les plus lointaines, les horizons les plus vastes et insoupçonnés. Par l'art, "il approuve l'économie générale, laquelle justifie l'effroyable, le mal, le douteux et fait plus que simplement... justifier."¹⁰⁶

5) L'au-delà du plaisir: reprise, questions

Il découle de ce que nous avons développé jusqu'ici que les premiers écrits de Nietzsche laissent déjà supposer un au-delà du plaisir, en ce sens que la pitié dans la tragédie, la cruauté et la sublimation procurent un plaisir provenant d'une autre source, à savoir une jouissance qui inclut la création et la destruction, la douleur et la volupté, la

¹⁰⁶ 10(168), XIII.

résistance et le surpassement continu. Ainsi, le plaisir que prend le spectateur dionysiaque à l'anéantissement du héros tragique pointe vers une volonté de jouissance qui se caractérise par un *jouir* davantage, un *jouir* plus, qui ne connaît ni repos ni fin. De même, la cruauté que l'on trouve chez les Grecs pré-homériques et les Grecs tragiques s'exprime par une volupté prise à la guerre, aux combats, à la domination, ainsi qu'à la création et au développement de l'Etat. En revanche, l'épanouissement de cette même culture se fait inévitablement accompagner du perfectionnement, de la purification et de la *spiritualisation* du monde de l'art. Certains textes recourent en effet à des métaphores pour montrer comment l'énergie des pulsions est déviée, canalisée et orientée vers un nouveau but, celui dont le résultat est précisément l'oeuvre et l'éclat de la civilisation. C'est pourquoi on peut aussi parler d'une sublimation des pulsions de destruction, dans la mesure où la volonté de cruauté se mue, elle aussi, en génie militaire, en génie politique, en génie artistique, bref en volonté de compétition. D'où la jouissance prise à la victoire, à la joute, à l'ennoblissement et aux raffinements de l'art.

Certes, lorsque Nietzsche se réfère aux Grecs de l'époque de la tragédie et aux Grecs pré-homériques, on a presque toujours affaire à des artistes et à des hommes agressifs, débordant d'énergie, de puissance et de santé. Par conséquent, il n'y a presque pas de ressentiment ni de mauvaise conscience chez ces conquérants aguerris. Autant dire que ces écrits abondent en images et en métaphores où la douleur ou, plus exactement, la jouissance de la douleur et du pâtir va ensemble avec le plaisir de détruire, de construire, d'anéantir et de créer. A propos de l'artiste tragique, Nietzsche rappelle comment "sa formidable pulsion

dionysiaque submerge le monde phénoménal tout entier pour donner à pressentir derrière lui, à travers son anéantissement, une joie esthétique plus haute -- une joie originaire (*Urfreude*) *au sein même de l'Un originaire.*"¹⁰⁷ Ainsi, le héros tragique vainc à mesure même qu'il périt.

“Dans cette antithèse qui donne à penser nous pressentons la suprême évaluation de l'individuation, telle que nous l'avons déjà évoquée une fois: l'Un originaire a besoin de celle-ci pour atteindre la fin dernière de son plaisir, en sorte que la disparition apparaît tout aussi digne de vénération que la naissance, et que ce qui est né doit résoudre dans la disparition la tâche qui lui incombe en tant qu'individualité.”¹⁰⁸

Quelle serait pourtant la fin dernière de ce plaisir, s'il en a une? Est-ce que les vivants et les êtres en général tendraient au repos absolu au sein de l'Un originaire? Le plaisir serait-il, à ce qu'il paraît, au service de la mort? Dans un fragment de cette même époque, Nietzsche écrit en effet: “La souffrance, la nostalgie, le manque comme source originaire des choses.”¹⁰⁹ Dans un autre fragment, toujours de la même date, il accentue avec insistance: “Autojouissance -- possible seulement par scission de soi (*Selbstzerspaltung*). Tout jouissance -- beauté. Jouissance dans le déchirement (*Zerfleischung*).”¹¹⁰

¹⁰⁷ *NT*, 22. -- Souligné par nous.

¹⁰⁸ 7(28), I, 1. (Fin 1870--Avril 1871). -- Nietzsche joue ici avec les verbes substantivés, à caractère dynamique: *Vergehen* (passer, s'écouler, diminuer, disparaître, périr) et *Entstehen* (naître, tirer son origine de, résulter de). Finalement, il emploie l'expression: *das Entstandene im Vergehen* (littéralement: ce qui est né en disparaissant, en périsant).

¹⁰⁹ 7(165), I, 1.

¹¹⁰ 7(64), I, 1.

La question qui se pose donc est celle-ci: peut-on parler, dans la première phase de Nietzsche, d'un retour à la mort, c'est-à-dire à l'anorganique et à l'inanimé, tel que Freud en posera plus tard l'hypothèse? Notre réponse est *non*. En revanche, on assiste dans ces premiers écrits, ainsi que chez le dernier Freud, à un constant déploiement des pulsions de vie et de mort, en ce sens qu'elles marchent toujours ensemble, se combattant mutuellement, s'entraînant l'une l'autre sans pour autant arriver à une *Aufhebung*. On trouverait difficilement ici une dialectique, au sens où les pulsions s'opposeraient comme les termes d'une contradiction ou comme des forces antithétiques aboutissant à une *résolution*. Dans sa tentative de comprendre comment ces pulsions entrent en rapport, Freud fait cette remarque: "De quelle façon des pulsions des deux espèces s'allient, se mélangent et se combinent, il serait encore impossible de se le représenter; mais que cela se produise régulièrement et sur une grande échelle, c'est là une hypothèse qu'on ne saurait refuser dans le cadre de notre propos."¹¹¹ Cette affirmation n'est pas sans rappeler les analyses autour des deux pulsions fondamentales, Apollon et Dionysos, avec lesquelles Nietzsche inaugure sa métaphysique d'artiste et par lesquelles il essaie de saisir le phénomène esthétique. Comment naît l'art? "Le plaisir du phénomène, la douleur du phénomène -- l'*apollinien* et le *dionysiaque* se provoquant sans cesse mutuellement à l'existence."¹¹² C'est donc par le jeu concomitant de plaisir et de douleur et par la volupté d'un surpassement continu que s'engendre le monde olympien des dieux, des mythes, de l'apparence, de la fiction, bref de

¹¹¹ S. FREUD, *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 254.

¹¹² 7(154), I, 1. (Fin 1870--Avril 1871).

l'art. Par celui-ci la vie est non seulement justifiée, mais aussi transfigurée, embellie et sans cesse surmontée.

Dans un court commentaire à propos de Sappho, Nietzsche conclut sans ambages: "Il y a beaucoup de choses, comme le *désir de mourir*, que nous saisissons platement, comme de la rhétorique."¹¹³ Et dans la série de notes prises à la lecture de *La Valeur de la vie* de E. Dühring, on trouve un passage sur la forme tragique de la vie en ces termes: "La mort ne doit pas manquer au tout de la vie, sinon il en résulterait une activité insipide et ennuyeuse. La mort n'est pas l'ennemi de la vie en général, mais le moyen par lequel la signification de la vie se révèle."¹¹⁴ On comprend donc pourquoi la nature elle-même joue une éternelle comédie. Ne se lassant jamais de tromper, elle engendre et enfante toujours à nouveaux:

"A propos de la *nature*. Elle joue une comédie: nous ignorons si elle-même la voit, et pourtant elle la joue pour nous, qui nous tenons dans le coin. -- Sa comédie est toujours nouvelle, car elle crée toujours de nouveaux spectateurs. La vie est sa plus belle invention, et la mort est son artifice pour avoir beaucoup de vie. Goethe."¹¹⁵

Chez Freud aussi, les pulsions de vie et de mort ne cessent de déployer une lutte pleine d'adresse, de ruse, d'habileté et de jeu; leur but pourtant n'est jamais atteint. En fait, estime-t-il, les pulsions sexuelles, qui veillent sur le destin des organismes élémentaires survivant à l'individu, sont dites conservatrices. Et elles le sont dans la mesure où elles

¹¹³ 5(69), II, 2. (Pintemps--été 1875).

¹¹⁴ 9(1), II, 2, p. 396. (Été 1875).

¹¹⁵ 24(3), II, 1. (Hiver 1872--1873). -- Précisons que Nietzsche n'ajoute pas de référence à ce passage qui porte le nom de Goethe.

ramènent la substance vivante à des états antérieurs; en outre, elles se montrent davantage résistantes à des influences extérieures et préservent la vie pendant des périodes plus longues.

“Ce sont les pulsions de vie à proprement parler; elles s’opposent au but poursuivi par les autres pulsions qui, à travers la fonction, conduisent à la mort; de ce fait s’annonce entre elles et les autres une opposition dont la théorie des névroses a reconnu très tôt toute l’importance. Il y a une sorte de rythme-hésitation dans la vie de l’organisme; un groupe de pulsions s’élance vers l’avant afin d’atteindre le plus tôt possible le but final de la vie, l’autre, à un moment donné de ce parcours, se hâte vers l’arrière pour recommencer ce même parcours, en partant d’un certain point, et en allonger ainsi la durée.”¹¹⁶

Plus loin, dans une comparaison de sa propre théorie avec celle de Weismann, Freud conclut: “Nous, de notre côté, nous ne sommes pas occupé de la substance vivante, mais des forces opérant en elle, ce qui nous a conduit à distinguer deux sortes de pulsions: celles qui cherchent à conduire la vie à la mort et les autres, les pulsions sexuelles, qui *indéfiniment* tendent et parviennent à renouveler la vie.”¹¹⁷

Curieusement, les forces et les rapports de forces sont le leitmotiv qui anime toute l’oeuvre de Nietzsche. Inlassables dans leur jeu d’inclusion et de dépassement, elles créent, détruisent et recommencent à nouveau. Dans une première version d’un texte de l’été 1875, qui traite de la vie des penseurs, la lutte des pulsions de vie et de mort se résumait ainsi: “Deux instincts (*Triebe*) ennemis sont ici contraints de se servir l’un de l’autre; l’instinct qui

¹¹⁶ S. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 85.

¹¹⁷ Ibid., p. 92. -- Souligné par nous.

veut la connaissance doit éventrer [et] ou miner le sol sur lequel vit l'homme, et celui qui veut la vie doit *sans cesse* trouver un nouveau lieu.”¹¹⁸

Certes l'au-delà du plaisir, qui se trouve déjà dans les premiers écrits et qui s'exprime par une jouissance découlant des forces ou des pulsions qui construisent, détruisent, pâtissent, façonnent et dominant, traversera lui aussi des transformations, dans la mesure même où changent les visions de Nietzsche concernant plaisir et déplaisir. Ces différentes perspectives, que les pages précédentes ont déjà en partie analysées, nous les reprendrons dans le chapitre suivant, où il sera question des rapports entre Nietzsche et l'utilitarisme.

¹¹⁸ 6(48), II, 2, p. 352, note 3. -- Souligné par nous.

CHAPITRE II

NIETZSCHE ET L'UTILITARISME

“L'homme *n'*aspire *pas* au bonheur. Cela, il n'y a que l'Anglais pour le faire.”

F. Nietzsche, *CI: Maximes et traits*, 12.

La plupart des commentateurs qui abordent la question des rapports entre Nietzsche et l'utilitarisme sont unanimes pour admettre que ce thème est “complexe” et varié. Cependant, ils l'examinent le plus souvent du seul point de vue de la période de transition ainsi que des ouvrages *Par-delà bien et mal* (1886) et *La généalogie de la morale* (1887). Certes dans la période de transition, qui pour nous inclut les deux volumes d'*Humain, trop humain* (1878-1880) et les textes posthumes qui s'y rattachent, Nietzsche se montre plutôt enclin à la tradition hédoniste de certaines conceptions de l'éthique. Malgré les ambiguïtés que certains textes comportent, on remarquera dans cette phase une tendance vers une gérance calculée du bonheur, au sens où revient souvent la formule: chercher le plaisir et fuir la douleur. A partir d'*Aurore* pourtant, et surtout dans *Par-delà bien et mal* et *La généalogie de la morale*, Nietzsche ne ménagera ni critique ni mépris envers les partisans de l'utilitarisme. Pour lui, en effet, ces “penseurs” témoignent d'un mauvais goût, d'une platitude et d'un manque total d'esprit en matière de philosophie et d'histoire. A vrai dire, c'est non seulement l'utilitarisme, mais l'hédonisme aussi, le pessimisme, l'eudémonisme, enfin “toutes ces manières de penser qui mesurent la valeur des choses d'après le *plaisir* et la *douleur*, c'est-à-dire d'après des phénomènes accessoires, sont des philosophies

(*Denkweisen*) superficielles et des naïvetés, que tout homme doué de force *créatrice* et d'une conscience d'artiste ne peut que regarder de haut, avec ironie et pitié."¹

Humain, trop humain, *Aurore* et *Le gai savoir* appartiennent à ce que l'on considère habituellement comme étant la période de transition de Nietzsche. Par ailleurs, cette vision a en sa faveur une lettre qu'il a écrite à Lou-Salomé le 3 juillet 1882, et où il voit dans *Le gai savoir* l'aboutissement de six ans de travail (1876-1882).² A notre sens pourtant, *Aurore* représente déjà le début de sa troisième et dernière phase productive. Il est vrai que l'influence des moralistes français y est encore assez visible; aussi, les notions d'appréciation de valeur, de sentiment, d'amour propre, de plaisir et déplaisir s'y font encore sentir. Il n'en reste pas moins qu'il y apparaît déjà une autre sorte de plaisir, à savoir le plaisir que procurent la résistance, la puissance ou la cruauté. Dans cet ouvrage, il critique directement et explicitement l'utilitarisme. Et parmi les attaques qu'il dresse contre la prétention de la morale à une validité universelle, on lit dans un aphorisme posthume de la même époque: "On ne peut déterminer la valeur de la moralité qu'en la *mesurant* à quelque chose, par ex.

¹ *PBM*, 225.

Nous y reviendrons plus loin: section 5, même chapitre. Avançons tout de même que la morale utilitaire que Nietzsche combat au cours de sa dernière phase est, d'une manière générale, celle du principe de l'action convenable et du "bonheur du grand nombre". Autant dire que ses armes se tourneront contre l'utilitarisme tel qu'on le connaît depuis J. S. Mill et J. Bentham.

Parmi les ouvrages récents qui réservent quelques pages au problème de l'utilitarisme chez Nietzsche, le lecteur fera bien de se reporter à: Ofelia SCHUTTE, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, op. cit.; Tracy B. STRONG, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, op. cit.; Mark WARREN, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1988. Voir aussi: René BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*, vol. I, *Le pragmatisme chez Nietzsche et Poincaré*, F. Alcan, 1911.

² Cependant, dans *Ecce Homo* Nietzsche se référera à *Aurore* en ces termes: "C'est par ce livre que s'ouvre ma campagne contre la *morale*." (*EH-A*, 1).

à l'utilité (ou au bonheur); mais il faudrait aussi mesurer l'utilité à quelque chose -- toujours des relations -- la valeur absolue est une absurdité."³ Mais déjà dans une lettre du 4 février 1872 adressée à Carl von Gersdorff, où Nietzsche se plaint de l'échec et de l'aversion qu'avait subis *La naissance de la tragédie*, il avoue: "Du reste, je crois que nous ne sommes pas nés pour être heureux, mais pour accomplir notre devoir."⁴

1) Plaisir et déplaisir dans les écrits tragiques

Si nous revenons donc aux tout premiers écrits, où Nietzsche lutte à la fois pour et contre la conception schopenhauerienne de l'art, du monde et de l'existence, on se souviendra que plaisir et déplaisir, douleur et volupté, pitié et jouissance s'entremêlent, se mélangent, se lient et se nouent à travers un déploiement incessant d'inclusion, de surpassement et de ratage.

En effet, dans sa tentative de comprendre le phénomène du beau et la production du

³ 4(27), IV.

⁴ Une plainte pareille, on l'entendra quinze ans après, alors que Nietzsche avait décidé d'éditer à ses propres frais *Par-delà bien et mal* (1886). En fait, les éditeurs ne voulaient rien savoir d'un auteur que personne ne lisait (de *Zarathoustra*, seulement 60-70 exemplaires avaient été vendus). Dans une lettre écrite à Franz Overbeck le 14 juillet 1886, Nietzsche exprime donc son intention de changer d'éditeur et de publier son nouveau livre par ses propres moyens. Il s'attendait ainsi à la vente de 300 exemplaires, ce qui lui permettrait de couvrir les frais d'édition. Il arrive qu'un an après, seulement 114 exemplaires en avaient été vendus, tandis que le reste avait été envoyé gratuitement à des journaux et à des revues. Dans une lettre à Heinrich Köselitz (8 juin 1887), il avoue finalement: "Instructif! Personne ne veut savoir de ma littérature; et je ne peux plus me payer le luxe de la presse.--"

Nietzsche est mort en 1900; trois ans plus tard, *Par-delà bien et mal* avait 17.000 exemplaires sous presse. En 1906, une autre édition de 36.000 exemplaires venait de sortir. A partir de là, les éditions et les traductions en langue étrangère n'ont cessé de se multiplier.

monde de l'art, il recourt plusieurs fois à l'expérience issue de l'harmonie et de la dissonance. Ainsi: "Il n'existe pas de beau naturel. Mais il y a la laideur-perturbation et un point d'indifférence. Qu'on songe à la réalité de la dissonance par rapport à l'idéalité de la consonance. La douleur est donc productive, elle qui engendre le beau comme contre-couleur apparentée -- à partir de ce point d'indifférence."⁵ Mais jusqu'où va cette idéalité? se demande-t-il. "Elle est quelque chose qui vit et s'accroît continuellement, elle est un monde dans le monde."⁶ Pourtant, Nietzsche lui-même n'est pas satisfait de cette assertion, car il continue d'ajouter de nouvelles questions et de nouvelles *réponses* à ce qu'il vient d'affirmer:

"Mais peut-être la réalité n'est-elle que la douleur et la *représentation* est-elle née de là? Mais de quelle sorte est alors la *jouissance*? La jouissance d'une chose qui n'est pas réelle, mais seulement idéale? Et peut-être toute vie, pour autant qu'elle est jouissance, n'est rien d'autre qu'une telle réalité? Et quel est ce point d'indifférence que la nature atteint? Comment l'absence de douleur est-elle possible? L'intuition est un produit esthétique. Qu'est-ce donc qui est réel? Qu'est-ce qui intuitionne? Les multiples modalités de la douleur et l'indifférence à l'égard de celle-ci sont-elles possibles comme états d'un être? Qu'*est* encore l'être dans ces points d'indifférence?"⁷

Dans un autre texte de la même époque, on lira ces déclarations d'une couleur franchement schopenhauerienne: "1. Tout subsiste par le plaisir; dont le moyen est l'illusion. 2. Ne sont

⁵ 7(116), I, 1. (Fin 1870--Avril 1871).

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

des étants véritables que la douleur et la contradiction. 3. Notre douleur et notre contradiction sont la douleur et la contradiction originaires, brisées par la représentation (qui engendre le plaisir).⁸ C'est dire que l'Un originaire a besoin de l'homme, à travers qui, en se retournant sur soi, il se regarde et se libère. Ainsi, le phénomène révèle et cache à la fois l'essence de la douleur originaire car, par l'illusion que procure le monde de l'art, l'homme transforme, refaçonne, transfigure et, sans cesse, *recrée* une contradiction autrement insupportable. On vit de la compénétration de la souffrance et du plaisir, qui se trouvent dans l'essence même du monde. Mais dans la mesure où cette souffrance est brisée par la représentation, l'existence elle-même devient une oeuvre d'art, mieux, elle est un *acte artistique continu*. C'est en ce sens qu'on pourra parler d'*imitation de la nature*. C'est pourquoi aussi création, récréation et devenir sont presque synonymes sous la plume de Nietzsche, car dans le devenir se montre la nature des représentations et, partant, de la récréation et du refaçonnement du monde. La jouissance qui en découle exprime, par là même, un trop-plein de forces, un surplus et un débordement qui ne connaissent ni satisfaction ni fin.

“Présenter la *vie* comme une *souffrance inouï* qui produit sans cesse, à chaque instant, une forte sensation de plaisir, par quoi, en tant que nous sentons, nous atteignons un certain équilibre et souvent même un excédent de plaisir.”⁹

Dans cette vision, l'homme est à la fois artiste et phénomène. Certes nous sommes aussi

⁸ 7(169), I, 1.

⁹ 7(202), I, 1.

volonté, mais complètement intriqués dans le monde du phénomène. La vie est en effet “un spasme continu, projetant des phénomènes, et le faisant avec plaisir”.¹⁰

Ces intuitions concernant la jouissance qui accompagne la création du monde de l’art se développent comme un prélude, ou comme un exercice que le jeune philosophe continue de poursuivre à travers son ouvrage inaugural, *La naissance de la tragédie*, dont le thème majeur est la naissance et l’épanouissement de la tragédie, sa destruction et sa mort par le socratisme. Quelques mois après la parution de cette oeuvre (1872), Nietzsche met en chantier sa *Première Considération inactuelle*. Au cours de cette même année, il commence à écrire des titres, des notes et des ébauches pour ce qui serait un livre sur *Le philosophe* ou, plus exactement, sur les philosophes grecs avant Platon.¹¹ Parallèlement, il élabore des réflexions sur le langage ainsi que sur les relations entre l’art et la connaissance, l’art et la science, la vérité et le mensonge. Finalement, ces textes donnent naissance à l’écrit intitulé *La philosophie à l’époque tragique des Grecs*, ainsi qu’à l’essai *Vérité et mensonge au sens extra-moral*.

Parmi ces considérations, on trouvera à nouveau la question d’un au-delà du plaisir,

¹⁰ 7(204), I, 1.

¹¹ A vrai dire, les considérations sur les philosophes préplatoniciens remontent jusqu’aux cours d’hiver 1869-70--printemps 70. On trouve en effet, à partir de cette date, des expressions telles que: *Philosophes préplatoniciens (Vor-Platonische Philosophen)* et aussi, sous forme de titre, *Les philosophes préplatoniciens (Die vorplatonischen Philosophen)* et *Philosophes préplatoniciens (Vorplatonische Philosophen)*. Jean-Luc Nancy et Michel Haar ont systématiquement, et incorrectement, traduit ces expressions par *(Les) Philosophes présocratiques*. Ces textes montrent pourtant qu’il était essentiel à la visée de Nietzsche d’inclure Socrate dans la lignée d’Anaximandre, de Pythagore, de Parménide, Héraclite, Anaxagore, Démocrite et Empédocle. Curieusement, le nom de Platon est ajouté à une de ces listes. -- Cf.: 3(84), I, 1.

dans la mesure où plaisir et douleur sont concomitants à la naissance et à la formation de la connaissance.

“Ce sont les plus infimes sensations de plaisir et de déplaisir qui constituent le véritable matériau de toute connaissance: le véritable secret se trouve sur cette surface où l’activité nerveuse inscrit, en plaisir et en douleur, ses formes: ce qui constitue la sensation projetée en même temps des *formes*, qui produisent à leur tour de nouvelles sensations.”¹²

2) Plaisir et déplaisir: réévaluation

Pourtant, dans un texte plus développé de la même époque, où il est question de la sensation, de la mémoire et de la causalité, Nietzsche non seulement se réfère explicitement aux lois de la nature mais, qui plus est, il laisse supposer la question de l’*utilité* comme la seule déterminante et la seule valable. D’où la conclusion: “Toute la *logique* dans la nature se résout alors en un système *de plaisir et de déplaisir*. Chaque chose recherche le plaisir et fuit le déplaisir, voilà les lois éternelles de la nature.”¹³

Dans cette série de réflexions, on a affaire non seulement à la question de l’*utile* mais aussi au caractère pragmatique qu’exprime la société dans son élan pour survivre. En ce sens, la vérité apparaît comme un besoin social, ou comme une stratégie qui rend supportable la vie la plus difficile. “Qu’importe aux hommes la vérité! (...) Toutes les vertus naissent de nécessités. Avec la société commence le besoin de véracité. Autrement, l’homme vit dans

¹² 19(84), II, 1. (Été 1872--début 1873).

¹³ 19(161), II, 1.

une éternelle dissimulation. La fondation d'un Etat suscite la véracité. L'instinct de connaissance a une source *morale*.”¹⁴ Un autre texte de la même date se montrera davantage explicite quant aux récompenses découlant du *dévouement à la vérité*:

“Sur tout ce qui est nécessaire à la *vie*, il ne veut pas être trompé, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir subsister, il veut pouvoir être tranquille dans ce domaine de la nécessité.”

“Il ne dédaigne que l'illusion qui lui est hostile, non pas celle qui le réjouit. Il se garde d'être trompé, de succomber à une mauvaise illusion. Au fond, ce n'est donc pas l'illusion qu'il fuit, mais la conséquence de l'illusion et plus précisément sa mauvaise conséquence. Lorsque sa confiance risque d'être trompée par de telles conséquences, il rejette l'illusion. Il veut alors la vérité, c'est-à-dire les conséquences agréables. La vérité n'entre en considération que comme un moyen de défense contre les illusions hostiles. *L'exigence de vérité signifie*: ne trompe pas autrui pour lui faire du mal. Pour la *connaissance pure et sans conséquences de la vérité*, l'homme n'a qu'*indifférence*.”¹⁵

Cette idée autour de la croyance à la vérité ne cessera d'obséder Nietzsche dans les années qui suivent. Qu'est-ce que la volonté de vérité? Sans cesse il y revient. Sans cesse il la réécrit, la réévalue, l'analyse, la démasque et finalement la présente, dans *Le gai savoir*,

¹⁴ 19(175), II, 1.

Cette question réapparaîtra dans l'écrit posthume *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873), où l'influence de Hobbes ne fait aucun doute: “Pour autant que l'individu tient à se conserver face à d'autres individus, il n'utilise son intelligence le plus souvent qu'aux fins de la dissimulation, dans l'état de nature. Mais dans la mesure où l'homme à la fois par nécessité et par ennui veut vivre en société et en troupeau, il lui est nécessaire de conclure la paix et de faire en sorte, conformément à ce traité, qu'au moins l'aspect le plus brutal du *bellum omnium contra omnes* disparaisse de son monde.” (*VM*, 1). -- Voir aussi l'écrit de la même époque *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*, 7, où Nietzsche fait une de ses rares références explicites à Hobbes.

¹⁵ 19(253), II, 1.

comme une pulsion de mort. Ne pas se laisser tromper, ne pas vouloir tromper, vouloir la vérité à tout prix! Pourquoi donc ne veut-on pas tromper, si la vie elle-même n'est faite que pour l'apparence, pour l'erreur, l'imposture, la dissimulation, l'aveuglement, l'illusion, l'art?

“Pareil propos, on pourrait peut-être l'expliquer avec aménité comme une donquichotterie, une petite facétie enthousiaste: il pourrait tout aussi bien s'agir de quelque chose de pire, d'un principe destructeur hostile à la vie... ‘Volonté de vérité’ -- elle pourrait être secrètement une volonté de mort.”¹⁶

3) Fin de la première période

Curieusement, au cours de l'année 1875 revient à nouveau la question d'un au-delà du plaisir, en ce sens que les pulsions de vie et de mort se combattent mutuellement, se provoquent l'une l'autre, se réconcilient, s'entraident et, continuellement, se dépassent. Dans cette perspective, on comprend pourquoi Nietzsche associe souvent volonté de vérité et volonté de connaissance à une pulsion de destruction. Ainsi, dans un texte de l'été 1875:

“Ce qu'il y a d'étonnant dans ces vies (les vies des penseurs), c'est que deux instincts (*Triebe*) ennemis, dont les forces se contrarient, sont soumis à une contrainte telle qu'ils paraissent marcher sous le même joug; l'instinct qui veut la connaissance doit sans cesse quitter le sol sur lequel vit l'homme et s'aventurer dans l'incertain, et celui qui veut la vie doit tâtonner à la recherche d'un endroit à peu près sûr où prendre pied. (...) Ce combat de la vie et de la connaissance est d'autant plus intense, cette soumission à un même joug est d'autant plus étrange que ces deux instincts sont plus puissants, donc que la

¹⁶GS, 344. -- Rappelons que le *Livre cinquième*, où se trouve ce paragraphe, a été écrit en 1886 et ajouté à *Le gai savoir* en 1887, donc dans la dernière période productive de Nietzsche.

vie est plus pleine et plus florissante et qu'en retour la connaissance est plus insatiable, et pousse avec plus d'avidité à toutes les aventures."¹⁷

On le voit, plutôt que sur la formule: chercher le plaisir et fuir la douleur, l'accent se déplace maintenant vers la jouissance qui, elle, suppose le plaisir et le déplaisir, la souffrance et la volupté, la création et la destruction. Plaisir et douleur ne s'excluent pas, au contraire. Parmi l'ensemble de notes se rapportant à la lecture que fait Nietzsche du livre d'Eugen Dühring, *La valeur de la vie*, on trouve en effet ce passage:

“Ce serait une parfaite ineptie que de dire que le plaisir n'est rien d'autre que la cessation de la douleur; de telle sorte qu'on pourrait se souhaiter du bonheur, si l'on avait une vie remplie de douleur; l'abondance de la douleur ouvre même la perspective attrayante d'une abondance de plaisir.”¹⁸

Mais qu'est finalement le plaisir? “Un degré minimal d'excitation et de douleur est perçu comme plaisir: il y a donc aussi dans tout plaisir le besoin, le manque, l'exigence de l'excitation; la douleur n'est que l'excès de la satisfaction de ce manque et de ce besoin. Donc les deux, plaisir et douleur, sont positifs, c'est-à-dire suppriment un manque, mais la douleur crée en même temps un nouveau besoin qui exige la diminution de l'excitation.”¹⁹ Certes cette définition appartient à l'ensemble des notes qu'a prises Nietzsche à partir de la lecture du livre de Dühring. Mais Nietzsche lui-même, dans un texte de l'hiver 1872/73, définit plaisir et déplaisir en ces termes: “Tout plaisir se rapporte à la proportion, le déplaisir

¹⁷ 6(48), II, 2. -- Nous avons déjà fait référence à une autre version de ce passage. Cf. *supra*, chapitre premier, section 5, où apparaissent d'autres textes allant dans le même sens.

¹⁸ 9(1), II, 2, pp. 387-388. (Été 1875).

¹⁹ *Ibid.*, p. 387.

à la disproportion.”²⁰ Dans un texte plus tardif, plaisir et déplaisir s’entremêlent à nouveau, alors que le premier reçoit à peu près le même sens que donne Freud au principe de plaisir, à savoir une diminution ou une atténuation des excitations accumulées. Ainsi:

“Toutes choses *inattendues* plaisent quand elles ne causent *aucun mal*, ainsi le mot d’esprit, le brillant, les sonorités fortes (lumières, roulement de tambour). C’est qu’alors une tension se relâche parce qu’elles excitent sans nuire. Et on recherchera l’émotion pour elle-même, les larmes, l’épouvante (dans les histoires à donner le frisson), la tension: tout ce qui excite est agréable, si bien que, par contraste avec l’ennui, le déplaisir même est ressenti comme un plaisir.”²¹

Il est vrai que ce texte appartient déjà à la période de transition, où Nietzsche est le

²⁰ 23(42), II, 1. -- Cette même définition se retrouve dans un autre fragment de la même époque: “Plaisir: excitation avec proportion. Déplaisir: excitation avec défaut de proportion.” -- 32(4), II, 1.

Ces passages font évidemment penser au *Philèbe*, où Socrate tente de démontrer à Protarque comment douleur et plaisir se rapportent, respectivement, à la dissolution et au rétablissement de l’harmonie. “Socr.: Eh bien, je dis que la dissolution de l’accord, chez nous autres les vivants, détermine dans ce même moment une dissolution simultanée de la nature et l’apparition de la souffrance. -- Prot.: C’est tout à fait vraisemblable, ce que tu dis là! -- Socr.: Mais en revanche, on doit dire, s’il faut s’exprimer en peu de mots et le plus rapidement possible sur les matières les plus importantes, que le plaisir vient à l’existence quand l’accord se rétablit et revient à ce qui en est proprement la nature.” -- *Philèbe*, op. cit., 31, d. -- Voir aussi 41, d.

²¹ 23(81), III, 1. (Fin 1876—été 1877). -- Nous ne reproduisons ici qu’une partie de ce texte.

C’est aussi dans le sens du relâchement d’une tension que, à partir de *L’interprétation du rêve* et d’une manière presque invariable, Freud décrira le principe de plaisir. Ainsi, dans l’*Introduction à la psychanalyse* (1916-17): “Or, nous donnerions tout pour savoir quelles sont les conditions du plaisir et du déplaisir, mais les éléments de cette connaissance nous manquent précisément. La seule chose que nous soyons autorisés à affirmer, c’est que le plaisir est, *d’une certaine façon*, en rapport avec la diminution, l’atténuation ou l’extinction des masses d’excitations accumulées dans l’appareil psychique, tandis que la peine va de pair avec l’augmentation de ces excitations.” (Souligné dans le texte). -- Trad. (modifiée): S. Jankélévitch, Petite Bibliothèque Payot, p. 335.

plus souvent associé à l'utilitarisme, au positivisme, ou à la philosophie des Lumières. En fait, ces jugements ne sont pas entièrement dépourvus de fondement, car à partir de 1876, alors qu'apparaissent les premières notes de ce que sera *Humain, trop humain*, une nouvelle réévaluation s'opère dans la pensée nietzschéenne. Dans cet ouvrage, auquel seront ajoutés *Opinions et sentences mêlées* et *Le voyageur et son ombre*, on voit dominer le thème de l'*esprit libre*. C'est également ici que Nietzsche se démarque plus nettement de sa "métaphysique d'artiste", de la métaphysique schopenhauerienne, de Wagner et, par conséquent, ne considère plus la musique comme une réduplication ou une reproduction de l'essence du monde. C'est plutôt la science qui semble maintenant occuper le devant de la scène; aussi, les explications basées sur l'observation et l'analyse semblent l'emporter sur l'illusion, sur l'erreur, l'apparence, la fiction, l'art et la jouissance qui en découle. Plaisir et déplaisir se présentent parfois comme les seuls déterminants, d'où un déplacement d'accent vers les mobiles, les motifs, les intentions et l'instinct de conservation. Cependant, et malgré l'importance que prend la formule: fuir le déplaisir, chercher le plaisir, seul un coup de force pourrait attribuer à *Humain, trop humain*, et aux textes qui s'y rattachent, une morale relevant essentiellement de l'utile.²² Nous soutenons en revanche que, dans ces écrits aussi, on a affaire à un au-delà du plaisir, au sens où plaisir et déplaisir s'imbriquent, se lient, se nouent et, souvent, s'incluent l'un dans l'autre.

²² Par utile nous entendons tout ce qui ferait l'objet d'une tentative de maîtrise par le discours ou la raison, ou, dans la définition de P. Janet: "Le beau se distingue de l'utile, l'utile est l'objet dont l'existence est liée par nous à l'idée de notre conservation ou de notre bien-être." (Cité par André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 15e éd., 1985, p. 1175).

4) *Humain, trop humain*

Il n'y a aucun doute que dans *Humain, trop humain* ressortissent l'influence des moralistes français et l'inspiration d'une morale utilitaire. Alors même que s'élaborent les textes de cette période, sont fréquentes les lectures que fait Nietzsche de La Bruyère, de Vauvenargues, Chamfort et, surtout, La Rochefoucauld. Il lit aussi Fontenelle et, principalement, Montaigne et Pascal. La littérature scientifique est elle aussi un domaine dont Nietzsche devient de plus en plus familier.

Dans cette oeuvre, il se propose de parcourir et de démasquer l'histoire des sentiments et des préjugés moraux. Pour ce faire, il y introduit l'aphorisme, ou la méthode de l'analyse, de la dissection et de la généalogie. C'est Nietzsche lui-même qui avoue dans l'avant-propos de *La généalogie de la morale*: "-- Mes idées sur l'*origine* de nos préjugés moraux -- c'est bien d'eux qu'il s'agit dans cet écrit polémique -- ont trouvé leur première expression, discrète et provisoire, dans ce recueil d'aphorismes intitulé 'Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres'."²³

Pourtant, ces écrits renferment plus de difficultés et d'ambiguïtés qu'une première lecture ne le laisse soupçonner. En effet, tandis que certains passages révèlent une morale à tous égards utilitaire, au sens où elle se rattache à une tradition hédoniste centrée sur l'obtention de la satisfaction, d'autres passages, parfois dans le même texte, viennent aboutir à une impasse, où plaisir et douleur relèvent non pas de l'ordre du calculable, mais de

²³ *GM-Avant-propos*, 2.

l'au-delà du plaisir. "Cet au-delà du plaisir -- affirme Roland Sublon à propos de l'*in-utilité* du plaisir chez Freud -- appartient à l'ordre de la jouissance: jouissance phallique de l'avoir, elle-même décomplétée par la jouissance de l'Autre, *en soi* incalculable et indicible."²⁴

Si l'on songe par contre au caractère *utile* du plaisir tel que Nietzsche le présente dans *Humain, trop humain*, on trouvera cette déclaration déjà au début du paragraphe 99: "Toutes les 'mauvaises' actions sont motivées par l'instinct de conservation ou, plus exactement, par la tendance de l'individu à rechercher le plaisir et à éviter le déplaisir; mais motivées de la sorte, elles ne sont pas mauvaises." Nietzsche continue de développer cette réflexion au paragraphe 102 où, selon lui, un homme qui a fait quelque mal est jugé immoral parce qu'on suppose en lui une volonté libre aux décrets arbitraires. En revanche, une action intentionnellement nuisible cesse d'être immoral dès qu'entrent en jeu la conservation et le bien-être de l'individu, ou ceux de l'Etat. Par conséquent:

"On veut son plaisir, on veut s'éviter le déplaisir; en quelque sens que ce soit, il s'agit toujours de sa propre conservation. Socrate et Platon ont raison: quoi que l'homme fasse, il fait toujours le bien, c'est-à-dire ce qui lui semble bon (utile) suivant son degré d'intelligence, son niveau actuel de raison."²⁵

Il se trouve qu'au paragraphe suivant Nietzsche fera à nouveau valoir, dès le début aussi, le caractère *a-moral* du plaisir, en ce sens qu'on jouit purement et simplement de la méchanceté pratiquée envers les autres. Cela entraîne un sentiment de puissance ou de

²⁴ Roland SUBLON, *Procréation et paternité*, note 1, in *Revue de Droit Canonique*, op. cit. -- Souligné dans le texte.

²⁵ En rapport avec ce paragraphe, voir aussi: 23(152), III,1 et 3(142), IV.

supériorité. A la fin, pourtant, réapparaît l'idée d'une gestion calculée du bonheur, dans la mesure où l'on ne cherche, tout compte fait, qu'à se procurer le plaisir et à fuir la douleur. Nous reproduisons donc ici la première partie du paragraphe 103, où il est question de la méchanceté. La seconde et dernière partie concerne la jouissance que suscite la pitié.

“La méchanceté n'a pas pour but le mal d'autrui pour lui-même, mais notre propre jouissance, celle par exemple d'un sentiment de vengeance ou d'une excitation nerveuse plus intense. La moindre taquinerie suffit à montrer quel plaisir on éprouve à exercer sa puissance sur l'autre et à en tirer le sentiment stimulant de sa supériorité. Or, y a-t-il en l'occurrence quelque chose d'*immoral à prendre son plaisir au déplaisir d'autrui*? La joie de nuire est-elle diabolique, comme le dit Schopenhauer? Dans la nature pourtant, nous trouvons bien notre plaisir à briser des branches, arracher des pierres, nous battre avec des bêtes sauvages, et ce pour prendre conscience de notre force. *Savoir* qu'un autre pâtit de notre fait rendrait donc immorale d'un côté la même chose dont nous nous sentons ailleurs irresponsables? Mais si on ne le savait pas, on n'y trouverait pas non plus le plaisir de sa supériorité, laquelle ne peut justement *se manifester* que dans la peine d'autrui, par exemple lorsqu'on le taquine. Aucun plaisir égoïste n'est ni bon ni mauvais; d'où pourrait bien venir le décret qu'il ne faut pas provoquer le déplaisir d'autrui pour jouir de notre plaisir égoïste? Du seul point de vue de l'utilité, c'est-à-dire eu égard aux *conséquences*, à un éventuel déplaisir, à supposer que la victime ou, en son nom, l'Etat nous menacent de châtement ou de vengeance: c'est la seule chose qui à l'origine ait pu fournir un motif de s'interdire pareilles actions.”

Or, au paragraphe 50 déjà, il était question d'une autre sorte de jouissance, celle qui a sa fin en elle-même, qui ne se soucie ni des conséquences déplaisantes ni d'un plus grand bonheur que l'on pourrait se ménager. Dans ce paragraphe, où l'on voit se dessiner les grandes lignes de ce que seront plus tard les analyses autour du sadisme, Nietzsche montre comment les impuissants et les malades s'exercent dans l'art d'attirer vers eux la pitié. En faisant mal aux personnes de leur entourage par leurs pleurs, leurs cris et lamentations, ils acquièrent par là même un sentiment de supériorité et, partant, un gain de jouissance.

“Le malheureux arrive à trouver une espèce de plaisir dans ce sentiment de supériorité dont lui donnent conscience les témoignages de pitié; son imagination s'exalte, il a encore assez de poids pour infliger des douleurs au monde. Avoir soif de pitié, c'est donc avoir soif de jouir de soi-même, et ce aux dépens de ses semblables.”

On le voit: cette jouissance n'a d'explication qu'en elle-même. On blesse, on nuit, on fait souffrir, on fait le mal pour le plaisir de le faire. C'est dire que, faute de mieux, on a à sa disposition ne serait-ce que ce pouvoir: le pouvoir de faire mal. Que ce soit donc la douleur infligée aux autres ou la peine tournée contre soi-même, cela fait jouir. Par ailleurs, on lira à propos du masochisme un aphorisme qui se trouve vers la fin d'*Humain, trop humain* (606) et qui a précisément pour titre: *Désir de souffrance profonde*:

“La passion, quand elle est passée, laisse subsister une obscure nostalgie d'elle-même et jette en disparaissant un dernier regard enjôleur. Il faut bien que l'on ait trouvé une sorte de plaisir à être battu de ses verges. Les sentiments modérés paraissent fades en regard; toujours, à ce qu'il semble, on préférera encore un déplaisir intense à un terne plaisir.”

Ce texte fait penser à la série de réflexions que développe Nietzsche sous le titre de *La vie religieuse*, lesquelles réflexions constituent le chapitre III d'*Humain, trop humain*. En considérant, au paragraphe 140, la jouissance qui accompagne les peines et les souffrances que s'infligent les saints et les ascètes, il se réfère explicitement à un "plaisir de l'*émotion pour elle-même*".

"Après avoir découvert dans bon nombre d'actions des plus difficiles à expliquer des formes de ce plaisir de *l'émotion pour elle-même*, je verrais volontiers aussi dans le mépris de soi qui est une des caractéristiques de la sainteté, et encore dans les tourments que l'on s'inflige à soi-même (par la faim et les flagellations, les dislocations de membres, la simulation de la démence), un moyen grâce auquel ces natures luttent contre l'épuisement général de leur vouloir-vivre (de leurs nerfs); elles recourent aux plus douloureux des moyens d'excitation et de torture pour émerger au moins de temps en temps de cette apathie et de cet ennui où les font si souvent sombrer leur grande indolence d'esprit et cette soumission que j'ai dite à une volonté étrangère."

Plus surprenant encore, c'est de le voir critiquer directement la formule "fuir le déplaisir, chercher le plaisir" dans un texte faisant partie des élaborations d'*Humain, trop humain*, c'est-à-dire celles qui se situent entre fin 1876--été 1877. Ce texte, qui ne va pas sans ambiguïté quant à la notion même de plaisir et déplaisir, est en fait une longue attaque contre la conception schopenhauerienne du "vouloir-vivre". Qu'est-ce finalement le vouloir-vivre? Qu'est-ce l'instinct de conservation? "Celui-ci, ou encore l'amour de la vie, est ou bien quelque chose d'entièrement conscient ou bien un mot vague et trompeur pour tout autre

chose: qui est que nous voulons échapper au *déplaisir*, par tous les moyens, et que nous aspirons par contre au plaisir. Mais cette donnée universelle de tous les êtres animés n'est pas en tout cas une donnée première, comme Schopenhauer l'admet pour le vouloir-vivre: -- fuir le déplaisir, chercher le plaisir, suppose déjà l'existence de l'expérience, et celle-ci à son tour l'intellect."²⁶

Certes la cible que vise Nietzsche chez Schopenhauer est sa conception du "vouloir-vivre". Pour la fonder, celui-ci recourt à un postulat, selon lequel tous les êtres animés aspirent au plaisir et cherchent à fuir le déplaisir. Dans la perspective schopenhauerienne, cela apparaît donc comme une *donnée première* qui sert à prouver, ou tout au moins à constater la puissance du vouloir-vivre universel. Mais Nietzsche lui aussi fonde sa critique sur un autre postulat. Pourquoi en fin de compte l'expérience suppose-t-elle l'intellect? En outre, à partir de quoi peut-on affirmer que vouloir chercher le plaisir et échapper au déplaisir est une *donnée universelle*, même en admettant que ce n'est pas la *première*? Cependant, il continue d'adresser ses attaques, et ce contre la logique même d'une morale qui se base sur la volonté et sur l'intention du coeur. Si en effet la morale utilitaire se ramène au point de vue de l'intérêt et du préjudice généraux, la moralité d'un acte est à mesurer, selon cette vision, non pas aux intentions de l'individu, mais bien à ce qu'il fait réellement et à ce qu'il en résulte. Par conséquent: "Analyser les âmes et sonder les reins relève d'une conception de l'éthique pour laquelle l'utile et le nuisible n'entrent aucunement en ligne de

²⁶ 23(12), III, 1.

compte. Que l'on exige donc l'action sans se soucier si anxieusement des motifs (dont l'enchevêtrement est du reste trop grand pour que l'on ne se trompe pas toujours un peu dans toute analyse psychologique d'une action).²⁷

Dans les années qui suivent, Nietzsche ne se contentera plus d'attaquer la morale utilitaire du seul point de vue formel; c'est contre son mouvement même, contre ses présuppositions et son arrière-fond qu'il ne ménagera ni critique ni ironie. Ainsi, parmi les fragments préluant à *Aurore*: "Donner pour but à ses efforts le bonheur *universel*, c'est une effronterie et une sottise."²⁸ Mais avec la nouvelle réévaluation qu'entament *Aurore* et les textes qui s'y rapportent, nous touchons déjà au seuil de la troisième et dernière période productive de Nietzsche.

5) Plaisir et déplaisir dans la dernière phase

Si même dans les écrits de transition, où l'on voit pourtant ressortir une morale utilitaire, Nietzsche oscille entre plaisir-déplaisir-jouissance, c'est que l'expérience même de sa souffrance et de sa douleur, ainsi que le déploiement de son écriture et de sa pensée viennent buter contre les impasses que cette même tradition hédoniste a apportées.

Un regard jeté sur la fin de la période *d'Humain, trop humain* permettra, peut-être, de mieux comprendre ce qui se passait dans l'esprit du philosophe. Nietzsche finit la rédaction de *Le voyageur et son ombre* en septembre 1879. Dans cette même année, il avait

²⁷ 23(109), III, 1.

²⁸ 1(6), IV. (Début 1880).

demandé son congé définitif à l'université de Bâle, qui lui a été accordé. Sa santé atteint un de ses plus bas niveaux. Muni d'une retraite qui lui permet d'habiter de modestes meublés, il mènera désormais une vie errante entre Sils-Maria, le sud de la France et l'Italie. L'hiver 1879-1880 est le plus mauvais de sa vie. A Naumburg, sa mère lui fait la lecture de Gogol, Lermontov, Bret Harte, Twain et Poe. Dans une lettre adressée au docteur Otto Eiser début janvier 1880, il décrit ainsi son état:

“Douleurs continuelles, plusieurs heures par jour un sentiment très voisin du mal de mer, une demi-paralysie qui me rend la parole difficile, en alternance avec des crises violentes (la dernière me fit vomir trois jours et trois nuits, j'aurais voulu mourir). Impossible de lire! Ecrire très rarement! Impossible de voir des gens! D'écouter de la musique! Rester seul et faire des promenades, air de la montagne et régime à base de lait et d'oeufs... En route je griffonne çà et là sur des feuillets, je n'écris jamais à mon bureau, mes amis déchiffrent mes griffonnages... Depuis le dernier examen, ma vue a de nouveau considérablement baissée.”²⁹

Début octobre de la même année, en route pour Stresa, Nietzsche doit s'arrêter trois jours à Locarno “dans un des plus mauvais états”. De Stresa, il écrit à Overbeck le 31 octobre: “Ma solitude, non seulement à Stresa, mais dans ma pensée, est extraordinaire.” A la fin de l'année, il entreprend l'élaboration d'*Aurore*, qui est un livre “ensoleillé, lisse, heureux, pareil à un animal marin qui prend le soleil entre les rochers.” (...) “Ce livre d'*acquiescement* -- continue-t-il -- ne rayonne sa lumière, son amour, sa tendresse, que sur les choses

²⁹ Trad.: Gallimard, *Aurore: Dates et événements*.

mauvaises, il leur rend l'‘âme’, la bonne conscience, le droit éminent et *privilegié* à l'existence.”³⁰ Il a pourtant été conçu et écrit dans et à partir de la douleur. Autant dire que c'est la maladie qui a permis à Nietzsche d'oublier, elle qui lui a offert l'obligation du repos, du désœuvrement, de l'attente et de la patience. C'est elle enfin qui lui permettra d'avouer:

“Jamais je ne fus plus heureux d'être moi-même qu'aux pires périodes de maladie et de souffrance de ma vie: il suffit de jeter un coup d'oeil sur 'Aurore' ou 'Le voyageur et son ombre' pour comprendre ce que fut ce 'retour à moi-même': une forme supérieure de *guérison!*...”³¹

C'est aussi dans ce sens que va une variante du paragraphe 12 de *Le gai savoir*, où il est question des prétendus buts de la science. Après avoir affirmé que la *douleur* s'est considérablement accrue au sein de la civilisation, Nietzsche poursuit: “C'est toujours l'homme souffrant qui se tient au niveau le plus élevé -- parce qu'il est également le plus riche de joies. -- Or qu'en pensent les Stoïciens et les Chrétiens? Ceux-ci voulaient le moins de plaisir et de douleur possible -- ils aspiraient à la pierre, comme les Epicuriens aspiraient à la plante. Tous les socialistes et philanthropes qui veulent procurer à l'humanité un bonheur durable, c'est-à-dire l'absence de douleur il leur faut **rabaisser** les joies des hommes autant que leurs douleurs, -- d'après cette morale l'homme ne doit plus éprouver d'exaltantes jubilations, dès lors qu'il veut fuir l'‘affliction mortelle’!” On entendra encore l'écho de ces textes dans *Crépuscule des idoles*, dernier livre publié par Nietzsche même: “Quand on

³⁰ *EH-A*, 1.

³¹ *EH-HH*, 4.

possède le ‘*pourquoi?*’ de sa vie, on s’accommode à peu près de tous ses ‘*comment?*’. L’homme *n’aspire pas* au bonheur. Cela, il n’y a que l’Anglais pour le faire.”³²

Si l’on revient maintenant à *Humain, trop humain*, on se souviendra que Nietzsche s’y bat à la fois pour et contre une tradition morale dont l’intérêt principal est centré sur la satisfaction des besoins personnels ou sociaux. A partir d’*Aurore* pourtant, outre la tradition hédoniste et la morale chrétienne, il attaquera directement et explicitement l’utilitarisme tel qu’on le connaît depuis J. S. Mill et J. Bentham, à savoir le principe de l’action convenable et du “bonheur du grand nombre”. En fin de compte, l’utilitarisme et la morale chrétienne ne sont, dans cette nouvelle perspective, que d’autres versions de la morale de troupeau. Au paragraphe 132 d’*Aurore*, qui a d’ailleurs pour titre *Les derniers échos du christianisme dans la morale*, Nietzsche se réfère à Stuart Mill en ces termes:

“Schopenhauer en terre allemande, John Stuart Mill en terre anglaise ont le plus contribué à la célébrité de la doctrine des affections sympathiques, de la compassion ou de l’intérêt d’autrui pris comme principe d’action: mais ils n’étaient eux-mêmes qu’un écho -- ces doctrines se sont développées partout, dans un élan puissant, sous les formes à la fois les plus grossières et les plus raffinées, à peu près depuis l’époque de la Révolution française.”

Les analyses concernant la compassion, la piété et le progrès de l’humanité seront reprises au paragraphe 4 de *Le gai savoir*, où Nietzsche anticipe maintes des découvertes que développera plus tard *Par-delà bien et mal*. Contrairement aux utilitaristes, il souligne dès le début que les esprits les plus forts et les plus méchants sont précisément ceux qui, jusqu’à

³² *CI: Maximes et traits*, 12.

présent, ont le plus contribué au progrès de l'humanité. C'est dire qu'ils n'ont cessé de réveiller l'esprit de comparaison, de contradiction et du goût de la nouveauté. Ils sont des conquérants, car ils foulent aux pieds les anciennes bornes des frontières et les anciennes piétés; ils sont les cultivateurs de l'esprit, car ils labourent à fond les anciennes pensées et les font fructifier. "Mais à la fin tel champ ne rapporte plus et sans cesse il faut que le soc de charrue du Mal vienne le remuer de nouveau." Néanmoins:

"Il y a maintenant une hérésie fondamentale de la morale, particulièrement prônée en Angleterre: selon elle, les jugements de ce qui est 'bon' et de ce qui est 'mauvais' traduiraient la somme des expériences de l'utile' et de l'unutile'; est dit bon tout ce qui conserve l'espèce, mauvais tout ce qui lui est nuisible. En vérité les impulsions mauvaises sont à un degré élevé aussi utiles, aussi indispensables et propres à la conservation de l'espèce que les bonnes impulsions: -- elles ont seulement une fonction différente."

Dans *Beyond Nihilism*, Ofelia Schutte affirme: "La critique que fait Nietzsche contre la morale traditionnelle -- que ce soit celle du type chrétien, kantien ou utilitaire -- relève de son désaccord vis-à-vis des notions d'égalité, ainsi que d'universalité des maximes morales."³³ A première vue, il semble arbitraire de placer à l'arrière-fond d'un tel désaccord des courants de pensée aussi divers que ceux issus du christianisme, de Kant et de l'utilitarisme. "Après tout -- rappelle Mark Warren -- l'utilitarisme a effacé la polarité chrétienne qui existait entre les exigences du moi et ce qui est bon, ou entre morale et vie."³⁴

³³ Ofelia SCHUTTE, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, op. cit., p. 169.

³⁴ Mark WARREN, *Nietzsche and Political Thought*, op. cit., p. 169.

En outre, si l'on songe à un aphorisme d'*Aurore* intitulé "*Utilitaire*" (230), on ne peut s'empêcher de dire que, ici au moins, Nietzsche donne raison à Kant:

"Aujourd'hui, la sensibilité aux problèmes moraux connaît de telles divergences que, pour l'un, on prouve une morale par son utilité, et, pour l'autre, on la réfute justement par cette utilité."

S'il y a un trait séparant nettement Kant et John Stuart Mill quant à leur méthode fondamentale, c'est justement celui qui concerne la question de l'utilité. Seul par un coup de force Mill pouvait inclure Kant dans la lignée des utilitaristes. Pour celui-ci, en effet, la valeur morale d'une action est à mesurer non pas à partir des circonstances qui l'ont produite ou de l'utilité qu'elle puisse entraîner, mais à partir du degré d'universalité que lui confère la raison. C'est le caractère universel de la maxime qui décidera de la consistance ou de l'inconsistance d'une action. Du reste, l'absence d'action est la condition même pour que le sujet *entende* la voix intérieure du commandement ou, comme le dit Lacan: "Retenons le paradoxe que ce soit au moment où ce sujet n'a plus en face de lui aucun objet, qu'il rencontre une loi, laquelle n'a d'autre phénomène que quelque chose de signifiant déjà, qu'on obtient d'une voix dans la conscience, et qui, à s'y articuler en maxime, y propose l'ordre d'une raison purement pratique ou volonté."³⁵ La morale kantienne prolonge ainsi la tradition, ou les traditions religieuses occidentales, qui ordonnent de faire le bien indépendamment des conséquences qui puissent en résulter.

Or, c'est contre la prétendue égalité du genre humain, contre "l'ordre moral

³⁵ Jacques LACAN, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 767.

universel”, le “bonheur du grand nombre”, la morale chrétienne, bref l’instinct de décadence que Nietzsche dirigera sans relâche ses armes et ses assauts. Pour lui, il n’y a rien de nouveau dans ces visées moralisantes. Ce sont toujours les vieux problèmes depuis Socrate qui reviennent, à savoir stoïcisme ou christianisme, aristocratie de l’individu ou biens du troupeau. Bentham sur les traces d’Helvétius, “qui est le dernier grand événement de la morale”, Schopenhauer sur les traces de Kant, là encore c’est le “devoir” ou l’“instinct de la pitié” qui prévaut. On comprend pourquoi Nietzsche ne ménage ni critique ni ironie envers l’utilitarisme; parmi ces manières de penser, celui-ci était précisément le courant qui jouissait de la plus grande vogue au milieu du peuple. “Rien de plus lamentable que la littérature moralisante dans l’Europe actuelle. En tête les utilitaristes anglais, marchant avec une lourdeur de bêtes à cornes sur les traces de Bentham, comme lui-même a déjà marché sur les traces d’Helvétius; pas une idée neuve, pas même une véritable histoire des idées anciennes, mais toujours la vieille tartuferie morale, le fardeau anglais du *cant* sous la nouvelle forme de la scientificité, comportant le refus intime des remords qui affectaient ordinairement une race d’anciens puritains.”³⁶ Ce texte, Nietzsche le retravaillera et l’utilisera dans *Par-delà bien et mal*, où il montre en plus les contradictions où viennent aboutir les raisonnements de ces moralistes. En prônant le “bien commun” ou le “bonheur du grand nombre”, ce qu’ils visent finalement n’est que le bien de l’Angleterre, ou leur bien à eux. En fait, “ils aimeraient se prouver à toutes forces que l’aspiration au bonheur *anglais*, c’est-à-dire au *comfort* et à

³⁶ 35(34), XI. (Mai--juillet 1885).

la *fashion* (avec au bout un siège au Parlement), est aussi le vrai chemin de la vertu, mieux: qu'il n'y a jamais eu de vertu au monde qui n'ait consisté en une pareille aspiration."³⁷ Ce texte n'est pas sans rapport avec une longue série de réflexions que développera Nietzsche plus tard sous le titre: *Histoire de la moralisation et de la démoralisation*. Après avoir analysé les forces qui ont contribué à la formation du *Moi*, ainsi que la psychologie du saint, du prêtre et de l'*homme bon*, il continue: "on va plus loin, on cherche l'*utilité supérieure* dans la préférence accordée au point de vue égoïste par rapport à celui altruiste, inutile eu égard au bonheur du plus grand nombre, ou bien eu égard au progrès de l'humanité, etc. Donc: prépondérance des droits de l'*ego*, mais dans une perspective d'extrême altruisme ('Profit général de l'humanité')."³⁸ Autant dire que les tenants de l'utile, enjolivés par les notions d'altruisme, d'égalité et de bonheur pour tous, s'accomodent fort bien au goût et aux exigences du monde démocratique moderne. Néanmoins:

"Aucune de ces pesantes bêtes de troupeau à la conscience tourmentée, qui s'évertuent à donner la cause de l'égoïsme pour la cause de la prospérité générale, ne veut comprendre que la 'prospérité générale' n'est pas un idéal, pas une fin, pas une idée un tant soit peu praticable, mais seulement un vomitif; que ce qui convient à l'un ne convient pas forcément à l'autre, que prêcher une morale pour tous c'est condamner l'homme supérieur, bref qu'il existe une *hiérarchie* entre les hommes, et donc aussi entre les morales."³⁹

On ne comprendra pas la philosophie de Nietzsche tant que l'on ne la situe dans le

³⁷ *PMB*, 228.

³⁸ 10(57), XIII. (Automne 1887).

³⁹ *PBM*, 228.

mouvement à partir duquel et à travers lequel elle se meut, à savoir la différenciation, la pluralité de sens et la hiérarchisation des valeurs découlant des forces qui interprètent, qui jugent, qui affirment ou nient. Haut et bas, noble et vil, bon et méchant, vrai et faux se présentent comme autant d'évaluations ou de symptômes qu'il ne cesse d'analyser, de disséquer, de démasquer et de surmonter. N'y a-t-il donc pas d'égalité? Que signifie finalement *vouloir d'égalité*? Zarathoustra y répondait déjà: "O vous, prêcheurs d'égalité, le tyrannique délire de l'impuissance ainsi par votre clameur réclame 'égalité'; ainsi les plus secrètes de vos tyranniques envies se travestissent en paroles de vertu! (...) Avec ces prêcheurs d'égalité je ne veux être confondu ni mêlé. Car ainsi me parle, à moi, la justice: 'Egaux ne sont les hommes'."⁴⁰

Cette secrète volonté d'égalité, cette impulsion de tout vouloir niveler, aplanir et aplatir, ce voeu d'une justice et d'un bonheur universels, tout cela exhale un relent de spleen propre à l'esprit démocratique et à l'instinct grégaire. Dans un des textes de l'époque où il travaillait son programme d'une Inversion de toutes les valeurs (sept.-oct. 1888), Nietzsche bafoue à nouveau les tentatives d'explication de l'utilitarisme quant à une gestion calculée du plaisir. Ce texte a d'ailleurs comme titre: *Note à propos d'une niaiserie anglaise*:

“-- ‘Ce que tu ne veux pas que les gens te fassent, ne leur fais pas non plus.’ Cela passe pour sagesse, cela passe pour habileté; cela passe pour fondement de la morale -- pour ‘parole impérissable’. John Stuart Mill y croit -- et quel Anglais n’y croit pas?... Mais cette maxime ne résiste pas à la moindre

⁴⁰ Z II: *Des tarantules*.

attaque. Le calcul ‘ne fais rien de ce qu’on ne doit pas te faire’ interdit des actions à cause de leurs conséquences néfastes: l’arrière-pensée est qu’une action se *paie* toujours. Et si quelqu’un, armé de ce ‘principe’ venait à dire: ‘C’est justement de telles actions qu’il *faut* faire, afin que d’autres ne nous devancent pas -- afin que nous mettions les autres hors d’état de *nous* les faire subir?’ (...) Eviter une action qui aurait pour nous des suites néfastes -- ce serait l’*interdiction* de toutes les actions convenables...”⁴¹

On a ici une complète réévaluation par rapport à ce qu’avait affirmé *Humain, trop humain*,

⁴¹ 22(1), XIV.

La dernière phrase de ce texte fait penser à *Kant avec Sade*, de Lacan, où il est question d’un plus de jouissance qu’apporterait une action ou une décision justement non convenables. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant donne deux exemples qui peuvent, selon lui, confirmer l’ordre des concepts en nous: “A supposer que quelqu’un prétende ne pouvoir résister à sa passion luxurieuse quand l’objet aimé et l’occasion se présentent à lui; on demande si, un gibet se trouvant dressé devant la maison où cette occasion s’offre à lui, pour l’y pendre aussitôt sa passion satisfaite, il lui serait dans ce cas impossible de dompter son inclination. On n’aura pas à chercher longtemps ce qu’il répondrait. Mais demandez-lui si, son prince lui intimant, sous menace de la même mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un homme honnête qu’il voudrait bien perdre sous de spécieux prétextes, il tiendrait dans ce cas pour possible, quelque grand que puisse être son amour de la vie, de la vaincre malgré tout? Il n’osera peut-être assurer s’il le ferait ou non, mais il devra concéder sans hésitation que cela lui est possible. Il juge donc qu’il peut quelque chose parce qu’il a conscience qu’il le doit, et il reconnaît en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue.” (*Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Gallimard, Folio/Essais, 1985, p. 53). Or, objecte Lacan: “Nous dispenserons donc le mauvais garçon du témoignage sous serment. Mais il se pourrait qu’un tenant de la passion, et qui serait assez aveugle pour y mêler le point d’honneur, fit problème à Kant, de le forcer à constater que nulle occasion ne précipite plus sûrement certains vers leur but, que de le voir s’offrir au défi, voire au mépris du gibet.” (*Ecrits*, op. cit., p. 782).

Présentons en revanche un autre problème apparenté au dernier, à savoir la prétendue utilité qu’apporte la punition en tant que moyen d’éveiller, chez le coupable, le *sentiment de culpabilité*. Nietzsche y répondra: “Le vrai remords est extrêmement rare, surtout parmi les forçats et les criminels; les prisons, les bagnes *ne sont pas* le milieu propice à la prolifération de cette espèce de ver rongeur. (...) A considérer ces millénaires antérieurs à l’histoire de l’homme, on peut affirmer sans hésiter que c’est le châtement qui a le plus fortement *entravé* le développement du sentiment de culpabilité, du moins chez les victimes de la force qui punissait.” (*GM*: II, 14).

à savoir “on veut son plaisir, on veut s’éviter le déplaisir”.⁴² Une action non convenable peut être recherché là même où elle pointe vers des représailles et des conséquences néfastes. Comme l’affirme Lacan, et contrairement à la réponse que donne Kant dans sa *parabole*, le garçon amoureux pourrait bien assouvir sa passion luxurieuse au mépris de la menace du gibet. Il est bien possible qu’il choisisse de la satisfaire non pas en dépit, mais à cause même de cette menace. Cela pourrait faire *jouir davantage*.

Dans *Par-delà bien et mal* déjà, Nietzsche revient sur ce qu’il avait écrit à propos de Socrate et de Platon. Tandis que le paragraphe 102 d’*Humain, trop humain* tient pour vrai que l’homme fait toujours le bien, “c’est-à-dire ce qui lui semble bon (utile) suivant son degré d’intelligence, son niveau actuel de raison”, *Par-delà bien et mal* réécrira ce raisonnement tout en dénonçant ce qu’il contient d’astucieux, de populacier et de terre à terre. C’est au fond le socratisme qui est ici en jeu. Certes, en interprétant l’enseignement de son maître, Platon n’a pas oublié d’y introduire aussi un peu de délicatesse et de noblesse. Plus que l’interpréter, il s’en est emparé comme d’un thème populaire ou d’une chanson des rues; il l’a tourné à sa guise, il l’a varié jusqu’à l’infini, jusqu’à l’impossible, jusqu’à lui prêter ses propres masques. Il n’en reste pas moins qu’à travers la philosophie de Platon, et malgré Platon, c’est encore le “roturier Socrate” qui l’emporte. D’où l’affirmation: “Il y a dans la morale de Platon quelque chose qui n’appartient pas véritablement à Platon mais qui, pourrait-on dire, se trouve dans sa philosophie en dépit de Platon.”⁴³

⁴² *HH*, 102. Voir *supra*, chapitre II, section 4.

⁴³ *PBM*, 190.

Considérons donc le même raisonnement, formulé qu'il est maintenant en ces termes: "Personne ne se nuit volontairement, le mal advient donc sans qu'on le veuille. Car le méchant se fait tort à lui-même, ce qu'il ne ferait pas s'il savait que le mal est mal. Le méchant, par conséquent, n'est méchant que par erreur; le délivre-t-on de son erreur, on le rend nécessairement bon." Or, objectera Nietzsche:

"Pareille conclusion sent le *vulgaire* qui, d'une mauvaise action, ne retient que les conséquences fâcheuses et estime au fond qu' 'il est *stupid*e de mal agir' en identifiant sans plus le 'bien' avec 'l'utile et l'agréable'. On peut prêter d'emblée la même origine à toute morale utilitaire et s'en remettre à son flair: on ne se trompera pas souvent."⁴⁴

Identifier le bien avec "l'utile et l'agréable" relève, pour Nietzsche, de la même visée mesquine qui oppose plaisir et déplaisir, souffrance et absence de douleur. Où cesse finalement le plaisir? Où commence la douleur? Lequel des deux a le dessus? "En posant cette question présomptueuse et folle de savoir lequel, dans le monde, du plaisir ou du déplaisir prédomine, on est en plein dilettantisme philosophique: on devrait laisser de semblables problèmes aux poètes nostalgiques et aux femmelettes inassouvies."⁴⁵

⁴⁴ *PBM*, 190. -- N'oublions pas que même dans cette dernière période, on trouvera des passages qui expriment une visée franchement *utilitaire*. Voir, par exemple, un texte d'automne 1885--automne 1886: 2(95), XII.

⁴⁵ 39(16), XI. (Août--septembre 1885). -- Nietzsche utilisera ce texte dans *Par-delà bien et mal*, paragraphe 225, où il conclut: "Mais, encore une fois, il est des problèmes plus élevés que ceux du plaisir, de la souffrance et de la pitié, et toute philosophie qui s'arrête là est une naïveté."

Conclusion

Après ce que nous venons de développer, on ne peut s'empêcher de poser la question suivante: à quoi vise finalement Nietzsche dans les derniers écrits? A la tradition hédoniste de certaines conceptions de l'éthique, à l'utilitarisme tel qu'on le connaît depuis Jeremy Bentham et John Stuart Mill, ou bien à la philosophie anglaise tout court? En réalité, à partir d'*Aurore*, et principalement dans *Par-delà bien et mal* et *La généalogie de la morale*, il ne ménage pas de critique contre la philosophie anglaise, et contre l'influence que celle-ci aurait exercée sur l'Europe d'alors. Déjà dans le tout premier chapitre de *La généalogie de la morale*, il ironise sur les "psychologues anglais", cette "énigme en chair et en os", ces "vieux crapauds froids et ennuyeux qui rampent et sautent autour de l'homme, et jusqu'en lui, comme s'ils étaient bien là dans leur élément, c'est-à-dire dans un marécage." Dans *Par-delà bien et mal* (paragraphe 252), c'est toute la production philosophique (avec Bacon, Hobbes, Hume, Locke), toute la culture, toute la morale, bref tout ce qui a trait aux Anglais qui se voit tourné en ridicule. En conséquence, c'est l'Angleterre qui a le plus favorisé l'abaissement général de l'esprit européen!

Nietzsche laisse effectivement supposer que c'est sur le sol anglais que se sont plus fortement développées les idées concernant une *maîtrise calculée du plaisir*, une aspiration au bonheur, ainsi que l'opposition superficielle entre altruisme et égoïsme, entre le bonheur de l'individu et le bonheur du plus grand nombre. Certes, dans sa dernière phase, alors que continuent de s'élaborer et de se préciser les analyses autour des forces de la décadence, il

voit une entreprise moralisante se répandant un peu partout en Europe. A tout prendre pourtant, c'est "la profonde médiocrité des Anglais" qui a entraîné l'abêtissement général et qui a donné origine à ce qu'on appelle les "idées modernes", ou "les idées du XVIIIe siècle" ou encore "les idées françaises". C'est dire que: "La vulgarité européenne, la bassesse plébéienne des idées modernes est l'oeuvre de l'Angleterre.--"⁴⁶

On peut alors comprendre l'hostilité de Nietzsche vis-à-vis de l'hédonisme, du pessimisme, de l'utilitarisme, de l'eudémonisme et de toutes ces manières de penser qui mesurent la valeur du monde, de la vie et des choses d'après le *plaisir* et la *douleur*. Il s'agit là de naïvetés, dignes de la plus grande ironie, du plus grand mépris, de la plus grande pitié. Vouloir *abolir la souffrance* dans la mesure du possible, gérer le plaisir, calculer et anticiper le bonheur, il n'y a pas de plus folle ambition. Seul l'Anglais y croit.

En 1887, Nietzsche publie la deuxième édition de *Le gai savoir*. Il y ajoute une préface qui, plus qu'un bilan de sa propre maladie, est une réflexion, une exégèse, ou une *philosophie de la maladie et du corps*. Ici, en effet, il s'interroge sur les divers états qu'ont traversés la pensée et tout ce qui a nom d'idée, d'objectivité, de neutralité ou de connaissance pure. Mais qu'est-ce tout cela à la fin? Qu'est-ce la philosophie tout court, sinon une *écriture*, un *texte*, une extension du corps ou, dans les mots de Nietzsche, "un *malentendu à propos du corps*"?⁴⁷

Certes, dans sa première phase, les intuitions qu'il développe concernant plaisir et

⁴⁶ PBM, 253.

⁴⁷ GS-Préface, 2.

déplaisir varient d'une perspective à l'autre: tantôt plaisir et déplaisir s'entremêlent, se mélangent et se nouent dans un mouvement de surpassement et de ratage, tantôt c'est l'*utilité* du plaisir qui semble l'emporter sur tout le reste. Dans la période de transition, et malgré les ambiguïtés que celle-ci comporte, on remarquera plutôt une tendance vers une gérance calculée du bonheur, en ce sens que revient souvent la formule: chercher le plaisir et fuir la douleur. A la fin de cette phase pourtant, la santé de Nietzsche atteint un de ses plus bas niveaux. Les lettres et les notes de cette époque témoignent non seulement de l'état d'âme du philosophe mais aussi, comme l'observe Giorgio Colli, d'une "philosophie sombre" et silencieuse, d'un clair-obscur ou d'un jeu de couleurs où les objets et le monde, ainsi que les vivants, émergent, disparaissent et reviennent à nouveau.

Déjà dans un des premiers écrits, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* (1873), il prévenait dès la toute première page: "Je raconte en la simplifiant l'histoire de ces philosophes: je ne veux extraire de chaque système que ce point qui est un fragment de *personnalité* et appartient à cette part d'irréfutable et d'indiscutable que l'histoire se doit de préserver." On ne sera donc pas étonné de voir plus tard Zarathoustra déverser toute son ironie, tout son dégoût et sa colère sur les tenants de l'*immaculée connaissance*.⁴⁸

Zarathoustra, on le sait déjà, se trouve dans la troisième et dernière période productive de Nietzsche. La santé du philosophe empire, ne lui laissant que de brefs intervalles de soulagement et de vagues espoirs d'amélioration. Aussi, l'état déplorable de

⁴⁸ Cf. Z II: *De l'immaculée connaissance*.

ses yeux lui permet à peine de lire. Ecrire des lettres, aller au théâtre et visiter quelques rares amis devient une tâche de plus en plus difficile. Pourtant il insiste, dans la *Préface* au *Gai savoir*: “On apprend à la suite d’une pareille interrogation de soi-même, d’une pareille tentation de soi-même, à reconsidérer d’un regard plus aigu tout ce qui a été philosophé jusqu’alors: on devine mieux qu’auparavant les fourvoiements, les détours, les sortes de villégiatures, les coins de *soleil* de la pensée où, contre leur gré, les penseurs ne se laissèrent conduire et séduire que parce qu’ils étaient souffrants; on sait désormais vers où, vers quoi, le *corps* malade, dans son besoin, inconsciemment entraîne, pousse, attire l’esprit -- vers le soleil, le calme, la douceur, la patience, le remède, le réconfort en un sens quelconque.”⁴⁹

C’est pourquoi Nietzsche bafoue sans ménagement les “jouisseurs” de la paix facile, qui sont tous les tenants de l’altruisme, du bonheur universel, toute la populace cultivée, avec ses aspirations à l’ineffable, à l’exaltation, au tarabiscotage. “Seule la grande douleur est le pédagogue du *grand soupçon*”, car on en sort plus aguerris, plus graves, plus joyeux, plus légers, et aussi plus pleins de profondeur, de rigueur, de dureté, de méchanceté, de calme. “La confiance dans la vie n’est plus; la vie même est devenue *problème*. -- Mais qu’on n’aille pas croire que quelqu’un en soit nécessairement rembruni! Même alors l’amour de la vie est encore possible, -- bien que l’on ait désormais une autre façon d’aimer.”⁵⁰

Nous soutenons donc -- avec Nietzsche -- que le philosophe et l’artiste ne créent qu’à partir d’un *corps malade*, ce qui ne veut pas dire que le manque engendre nécessairement

⁴⁹ *GS-Préface*, 2.

⁵⁰ *Ibid.*, 3.

l'oeuvre d'art. Mais ce n'est que parce que le philosophe et l'artiste souffrent dans leur corps qu'ils ont appris à connaître une félicité nouvelle et un art nouveau. On apprend à conquérir et à acquérir une autre façon de considérer l'existence; on saura désormais la transfigurer, la transformer, la recréer, et en jouir davantage. "La *créature* et le *créateur* s'unissent en l'homme. L'homme est matière, fragment, superflu, glaise, fange, non-sens, chaos; mais l'homme est aussi créateur, sculpteur, dur marteau, spectateur divin et repos du septième jour."⁵¹ L'*utilité* du plaisir, qui fait barrage à la créativité, est ainsi battue en brèche. En effet, au fur et à mesure que Nietzsche développe et élabore les concepts de la volonté de puissance et du nihilisme, la gestion calculée du bonheur se révèle de plus en plus comme une entreprise foncièrement moralisante, c'est-à-dire comme une oeuvre issue des forces de la décadence, de l'esprit asservi et de l'instinct grégaire. "La morale des esclaves est essentiellement une morale utilitaire."⁵²

Ce que nous affirmons à partir des textes que nous venons de parcourir, et particulièrement de ceux de la première et de la troisième périodes, ce que montre l'expérience issue de l'écriture et des *vicissitudes du corps*, c'est que toute pensée qui essaie de maîtriser le plaisir se voit par là même obligée de faire marche en arrière. En ce sens, non seulement Nietzsche, Platon aussi, Aristote, Hume et Freud ont tous abouti aux impasses que dresse une gestion calculée du plaisir. Roland Sublon, en récolant les principales réflexions de la tradition philosophique (Platon, Aristote, Hume, Bentham, Freud) à propos du plaisir,

⁵¹ *PBM*, 225.

⁵² *Ibid.*, 260.

arrive à cette conclusion: "Aucune des théories recensées ne permet de défendre l'utilité du plaisir en tant que moyen calculable offert à la gestion sociale. En ce sens le plaisir est inutile. Et s'il peut motiver l'action du sujet, cette motivation échappe finalement à une théorie des flux ou des forces qui prétendrait le soumettre à sa maîtrise pour décider du bien de tous. Mais s'il se dérobe aux catégories de l'utile ou de l'outil, il n'en demeure pas moins qu'il tisse le rêve, conditionne l'*encore* et interdit toute justification théorique d'une politique ou d'une éthique qui se voudrait définitive."⁵³

Certes le plaisir continue d'animer le discours, de tisser des rêves, d'enfanter l'écriture et l'oeuvre d'art. Seulement, on a affaire ici à une autre sorte de plaisir, à savoir un plaisir qui accompagne la douleur et sa *répétition*, la construction et la destruction, la volonté de pâtir et de créer, d'anéantir et de surmonter éternellement. De même que l'expérience analytique amènera Freud, à partir du "tournant de 1920", à faire état d'un *Au-delà du principe de plaisir*, ainsi Nietzsche, confronté aux échecs d'un corps malade et aux mouvements de sa propre écriture, découvrira un *au-delà du plaisir*, c'est-à-dire une *Urlust*, une *Urfreude*, ou une jouissance qui ne se rassasie que dans la *répétition* interminable, et concomitante, du plaisir et de la douleur, du détruire et du *recréer*.

⁵³ Roland SUBLON, *Procréation et paternité*, in *Revue de Droit Canonique*, op. cit., note 1, p. 3. -- Souligné dans le texte.

CHAPITRE III

L'ÉTERNEL RETOUR ET LA COMPULSION DE REPETITION

“Seul qui tient son existence pour capable de se répéter éternellement, *subsistera*.”

F. Nietzsche, 11(338),V.

“Rien ne se produit deux fois de suite, l'atome d'oxygène n'a pas son identique; en vérité l'hypothèse *nous* suffit, qu'il y en ait d'innombrables identiques.”

F. Nietzsche, 11(237),V.

L'*éternel retour* tel qu'il se trouve chez Nietzsche a été diversement interprété. Il se présente tantôt comme une hypothèse cosmologique, tantôt comme une hypothèse métaphysique, parfois comme une philosophie de l'histoire, ou encore comme une théorie psychologique. La première hypothèse pourtant, avec les implications éthiques qu'elle peut susciter, est celle qui a reçu le plus d'attention de la part des commentateurs. Selon cette vision, tout ce qui est déjà arrivé dans l'univers, tout ce qui est en train de se faire maintenant et tout ce qui aura lieu dans l'avenir est déjà arrivé un nombre infini de fois, et cela dans le même ordre et suivant les mêmes détails. Cette hypothèse a d'ailleurs en sa faveur nombre d'affirmations de Nietzsche qui, de toute évidence, pointent vers une répétition cyclique du monde dans son devenir. Dans un texte posthume du printemps 1888, où il tente d'expliquer l'éternel retour à partir d'un postulat selon lequel le temps est infini et le monde est pensé comme une grandeur déterminée de force, on lit en effet: “Dans un temps infini, toute combinaison possible serait obtenue à un moment ou à un autre; mieux même: elle serait obtenue un nombre infini de fois. Et comme, entre chaque ‘combinaisons’ et son ‘retour’



suisant, toutes les autres combinaisons possibles devraient s'être présentées, et que chacune de ces combinaisons détermine toute la suite des combinaisons dans la même série, ainsi se trouverait prouvé un cycle de séries exactement identiques: le monde en tant que cycle qui s'est répété un nombre infini de fois et qui joue son jeu *in infinitum*."¹ Il est intéressant de remarquer l'association que fait Nietzsche entre monde, répétition et jeu. Cette idée d'un cycle ou des cycles qui se répètent infiniment, on la trouve aussi dans un texte de 1884, année où Nietzsche travaille la quatrième et dernière partie de *Zarathoustra* et où il écrit plusieurs plans pour la doctrine de l'éternel retour. Curieusement il la désigne, dans les différentes ébauches de cette époque, soit sous le nom d'une *prophétie*, soit sous celui d'une *philosophie*:

“Mes amis, je suis celui qui enseigne l'éternel retour.”

“Voici: j'enseigne que toutes choses éternellement reviennent et vous-mêmes avec elles, et que vous avez déjà été là un nombre incalculable de fois et toutes choses avec vous; j'enseigne qu'il y a une grande, une longue, une immense année du devenir, qui, une fois achevée, écoulée, se retourne aussitôt comme un sablier, inlassablement, de sorte que toutes ces années sont toujours égales à elles-mêmes, dans les plus petites et dans les plus grandes choses.”²

¹ 14(188), XIV.

Le lecteur fera bien de se reporter à l'ouvrage classique de Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg, Felix Meiner, 1986, 1re éd.: 1935. Le chapitre IV de ce livre soulève l'hypothèse, fort contestable d'ailleurs, d'une répétition de l'histoire elle-même. Pour une interprétation psychologique de l'éternel retour, voir l'ouvrage récent d'Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, chapitre 5.

² 25(7), X. -- Voir aussi: 38(12), XI; 36(15), XI; Z III: *De la vision et de l'énigme*; Z III: *Le Convalescent*; Z III: *Les Sept Sceaux*; *EH-NT*, 3.

Trois interprétations devenues classiques, celles de Walter Kaufmann, de Martin Heidegger et de Gilles Deleuze, partagent le projet d'établir un rapport essentiel entre la *volonté de puissance* et l'*éternel retour*. Kaufmann, qui, dans les années 50, a publié une étude empiriste, psychologisante, voire spiritualisante sur Nietzsche, affirme à propos de la volonté de puissance: "La philosophie de puissance de Nietzsche culmine dans la double vision du surhomme et de l'éternel retour."³ Ce faisant, Kaufmann parie sur la rédemption qu'apportera le surhomme dans la mesure où celui-ci intégrera et unifiera toutes choses dans un univers plein de sens. En partant d'un texte de Nietzsche consacré à Goethe, Kaufmann désigne le poète allemand du nom d'*Übermensch* et assure que ce surhomme doit comprendre combien son être se trouve inextricablement enveloppé dans la totalité du cosmos; "en affirmant son être, il affirmera aussi tout ce qui est, tout ce qui fut ou qui sera."⁴ Cet auteur est en même temps d'accord avec la proposition de Nietzsche selon laquelle l'éternel retour est "la *plus scientifique* de toutes les hypothèses possibles."⁵ Lui-même pourtant ne fournit aucune preuve -- y en aurait-il? -- qui en puisse démontrer la scientificité.

Heidegger, dont la lecture est plus nuancée et plus ambiguë que celle de Kaufmann, considère l'éternel retour plutôt d'une perspective métaphysique que "scientifique". Son interprétation s'avère pourtant plus difficile qu'une première lecture ne le laisse soupçonner, puisqu'elle s'inscrit dans le cadre même de la conception heideggérienne de la métaphysique

³ Walter KAUFMANN, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, op. cit., p. 307.

⁴ Ibid., p. 320. -- Le texte de Nietzsche auquel Kaufmann se réfère est *CI*: 9,49.

⁵ 5(71), XII.

dans son mouvement historial.⁶ Selon cette vision, Nietzsche serait le dernier métaphysicien de l'Occident, dont le destin est de penser l'Être (*Sein*) de l'étant (*Seiendes*) comme répétition. Heidegger lie métaphysiquement, et nécessairement, la volonté de puissance et l'éternel retour.⁷ Pour lui, Nietzsche a dû penser l'éternel retour *avant* d'introduire la volonté de puissance parce que "la pensée la plus essentielle est pensée en premier lieu".⁸ Aussi, emploie-t-il la métaphore de la source (*Ursprung*) et du courant pour signifier la dépendance de la volonté de puissance par rapport à l'éternel retour. Celui-ci se présente donc comme la source et la res-source d'où émane et dont dépend la volonté de puissance.⁹

Deleuze admet, comme l'a fait Heidegger, le caractère non-cyclique de l'éternel retour. Et il l'analyse en tant qu'une doctrine physique et une "ontologie sélective". En ce sens, il le voit comme pur devenir, ou comme l'être du devenir. A la fin, cependant, il l'intègre dans le cadre du nihilisme en tant que triomphe des forces actives sur les forces réactives. Deleuze fait du rapport: *forces actives--forces réactives* un concept central de l'oeuvre de Nietzsche, et cela sans tenir compte des réévaluations, des coupures et des reprises qui marquent cette pensée. Il établit lui aussi un rapport essentiel entre la volonté de

⁶ Il est intéressant de noter que dans la préface que Heidegger a écrite en 1961 à l'édition des cours qu'il avait faits et des essais qu'il avait écrits sur Nietzsche (1936--1946), il affirme vers la fin: "Considérée comme un tout, l'édition se propose de fournir une vision du chemin de la pensée que j'ai parcourue de 1930 jusqu'à la *Lettre sur l'humanisme* (1947)." -- Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, Neske, 5e éd., 1989.

⁷ Cf. vol. I, pp. 25ss.

⁸ Vol. II, p. 38.

⁹ Cf. Vol. I, 338-339.

puissance et l'éternel retour.¹⁰

Or, les plans et les tentatives d'essai qu'a écrits Nietzsche, et qui portent explicitement ces deux termes, ne laissent pas supposer un lien les unissant nécessairement. La volonté de puissance ne découle pas forcément de l'éternel retour. Ces deux concepts ne s'appartiennent pas essentiellement, ce qui ne veut pas dire qu'ils s'excluent purement et simplement, car l'univers de forces par où se déploie l'écriture nietzschéenne est multiforme, labile, fluent et insaisissable dans ses inclusions, dans ses nouements, dans ses recoupages et dépassements.¹¹ Si la *Volonté de puissance* suscite différentes interprétations en vertu même de sa conception, puisqu'elle se développe dans et à partir de rapports de forces, la difficulté sera la même si l'on songe à l'*Eternel retour*. Là encore, la pensée ne se voit pas contrainte à s'arrêter devant une solution définitive. A travers des ouvrages publiés ou définitifs, à travers des textes posthumes et des lettres, Nietzsche recourt tantôt à la science, tantôt à la métaphore. Mais ni la métaphore, ni surtout la science ne sont aptes à fournir la vision à laquelle peut-être Nietzsche lui-même aurait voulu accéder. Jaspers a fort bien résumé cette difficulté, lorsqu'il observe: "Il faut savoir reconnaître que la conception du retour oscille entre l'idée d'une doctrine définissable d'un contenu déterminé, et une croyance indéterminée. Elle se donne une fois comme objet du savoir physique, une autre fois elle est

¹⁰ Cf. en particulier: *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 8e éd, chapitre II. -- La première édition de cet ouvrage a paru en 1962.

¹¹ Pour un développement sur les rapports entre l'éternel retour, la volonté de puissance et l'*amor fati*, voir notre étude intitulée *Nietzsche et le paradoxe*, op. cit., chapitre III, section 3. La volonté de puissance et les rapports de forces sont traités au chapitre II, section 3, du même ouvrage.

une interprétation de l'existence qui fait abstraction de tout savoir."¹²

C'est en tenant compte de cette ambiguïté que nous allons développer l'idée de l'éternel retour. Vu, en effet, la multiplicité d'interprétations qu'entraîne ce thème, nous nous limiterons à analyser quelques traits qui ressortissent de l'éternel retour en tant que répétition ou, plus exactement, en tant que compulsion de répétition. Il ne s'agit donc pas, au moins premièrement, du retour en tant qu'hypothèse des cycles ou des circuits. Ce qui nous intéresse tout d'abord est de savoir comment la *répétition*, la *Wiederholung*, s'exprime chez Nietzsche. Aussi, notre attention se tournera particulièrement sur l'au-delà du plaisir, c'est-à-dire sur la jouissance qui découle de cette répétition même. Mais avant de le faire, traçons brièvement l'histoire de la découverte et des vicissitudes de cette théorie telle qu'elle se trouve chez le philosophe.

1) La conception de l'éternel retour

Nietzsche attribue une si grande importance à la doctrine de l'éternel retour qu'il n'hésitera pas à la considérer comme l'idée principale d'*Ainsi parlait Zarathoustra*: "Je vais maintenant conter l'histoire de Zarathoustra. La conception fondamentale de l'oeuvre, l'*idée*

¹² Karl JASPERS, *Nietzsche: Introduction à sa philosophie*, trad.: H. Niel, Gallimard, 1950, p. 354.

Parmi l'innombrable littérature concernant l'éternel retour, on retiendra, outre les ouvrages déjà cités: Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969; Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, Indiana University Press, 1978; Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, op. cit.; James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, op. cit.; Daniel Chapelle, *Nietzsche and Psychoanalysis*, op. cit.; Maudemarie Clark, *Nietzsche: On Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

de retour éternel, la forme la plus haute d'acquiescement qui puisse être atteinte, -- remonte au mois d'août 1881: elle a été esquissée sur une feuille, avec la mention: '6 000 pieds au-dessus de l'homme et du temps'. Ce jour-là, j'allais à travers bois, le long du lac de Silvaplana; je fis halte près d'un énorme bloc de rocher dressé comme une pyramide, non loin de Surlei. C'est alors que me vint cette pensée."¹³

A vrai dire, l'idée en tant que telle était présente chez Nietzsche depuis longtemps, puisqu'on la trouve déjà dans les travaux d'étudiant et aussi dans les textes autour de la tragédie (1869-73).¹⁴ Curieusement, tout au début du chapitre premier de *Schopenhauer éducateur*, publié en 1874, il nie qu'une vie humaine puisse se reproduire une seconde fois: "Au fond tout homme sait très bien qu'il n'est au monde qu'une fois, à titre d'*unicum*, et que nul hasard, même le plus étrange, ne combinera une seconde fois une multiplicité aussi bizarrement bariolée dans ce tout unique qu'il est: il le sait, mais il le cache comme une mauvaise conscience." Dans *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, publié dans la même année mais écrit avant *Schopenhauer éducateur*, il avait déjà nié la possibilité d'une répétition de l'histoire.¹⁵ Certes, par la suite Nietzsche fait allusion, dans différents

¹³ *EH-Z*, 1.

¹⁴ A l'âge de dix-huit ans Nietzsche écrivit deux travaux intitulés *Destin et Histoire* et *La Liberté du vouloir et le Destin*. Ces deux textes, qui se trouvent dans le volume *Jugendschriften* (éd. Musarion, Munich, 1923) sont normalement le point de départ pour ceux qui s'occupent de l'éternel retour. Voir par exemple le commentaire de Karl Löwith dans *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, *Appendix II: Nietzsche's Revival of the Doctrine of Eternal Recurrence*.

¹⁵ Cf. *CO* II, 2. -- Nous y reviendrons plus loin: section 2, même chapitre.

passages, à l'idée d'un retour ou d'une répétition.¹⁶ Mais ce n'est que dans les textes posthumes de 1881, préluant au *Gai savoir*, qu'on ira trouver des élaborations et des rédactions concernant un *retour éternel*.¹⁷ L'année suivante il publie pour la première fois cette doctrine, sans pour autant faire une mention explicite de l'expression: *éternel retour*. L'avant-dernier paragraphe du *Livre quatrième* du *Gai savoir* (341), qui a d'ailleurs pour titre *Le poids le plus lourd* et qui précède cet autre appelé *Incipit tragoedia*, commence, lui, par une interrogation:

“--Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise: ‘Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l’as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d’innombrables fois; et il n’y aura rien de nouveau en elle, si ce n’est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu’il y a d’indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession -- cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L’éternel sablier de l’existence ne cesse d’être renversé à nouveau -- et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière!’”¹⁸

On est tout de même surpris de constater le silence et le mystère dont Nietzsche avait entouré cette découverte jusqu’à sa publication. Dans une lettre écrite à Peter Gast le 14 août 1881, il raconte que des idées nouvelles l’envahissaient et l’obsédaient, mais il se garde d’en

¹⁶ Voir par exemple 9(1), II,2: pp. 392-393, 396-397.

¹⁷ Cf. en particulier 11(141), V; 11(148), V; 11(202), V.

¹⁸ En rapport avec ce texte, voir 25(7), X, cité *supra*, p. 101. A propos de l’éternel retour dans *Le gai savoir*, voir aussi les §§ 109, 233 et 285.

révéler le contenu. C'est donc dans ces termes qu'il entame sa lettre: "Alors, mon cher et bon ami! Le soleil d'août est sur nous, l'année fuit, sur les montagnes et dans les forêts règnent un plus grand silence et une plus grande paix. Des pensées ont surgi à mon horizon, telles que je n'en ai jamais vues. Je n'en soufflerai mot, et je tâcherai de me maintenir dans un impassible calme. Je dois sans doute vivre *quelques années*."

Après *Le gai savoir*, Nietzsche revient sur l'idée de l'éternel retour dans *Zarathoustra*. Mais sa révélation, il la prépare par tant de cérémonies et de secrets que le lecteur finit par s'en lasser. Ce n'est que dans la troisième partie (*De la vision et de l'énigme*) que Zarathoustra se décide enfin de raconter à un groupe de matelots la découverte qui l'oppressait. Fort curieusement pourtant l'*éternel retour* n'apparaîtra plus, au moins explicitement, dans les livres qui suivent, à savoir: *Par-delà bien et mal*, *La généalogie de la morale* et *Le cas Wagner*. Ce n'est que dans *Crépuscule des idoles* (publication officielle: 1889) et dans *Ecce Homo* (publié en 1908) que Nietzsche réhaussera à nouveau l'importance de cette doctrine, sans pour autant en donner une élaboration.¹⁹ Dans *Ecce Homo*, avant-dernier livre qu'il a écrit (fin 1888), on ne peut qu'être étonné de mesurer l'insistance qu'il met sur l'originalité de sa découverte: "La doctrine de 'l'éternel retour', c'est-à-dire du mouvement cyclique absolu et infiniment répété de toutes choses -- cette doctrine de Zarathoustra *pourrait*, tout compte fait, avoir déjà été enseignée par Héraclite. Le Portique, du moins, qui a hérité d'Héraclite la plupart de ses représentations de base, en a gardé des

¹⁹ Précisons tout de même que l'idée d'un retour ou d'une répétition se retrouve aux §§ 20, 56 et 70 de *Par-delà bien et mal*.

traces.--”²⁰ Cette affirmation est d’autant plus surprenante que l’on sait que Nietzsche était familier des religions de l’Inde et du Proche Orient grâce aux entretiens qu’il avait avec son ami de jeunesse Paul Deussen. Celui-ci était, outre un historien de la philosophie, un savant versé dans l’étude du sanskrit et de l’hindouisme. De plus, un texte célèbre de *L’Ecclésiaste* n’a pas dû échapper à l’attention de Nietzsche. Le chapitre premier de ce livre déclare en effet: “Ce qui a été, c’est ce qui sera, ce qui s’est fait, c’est ce qui se fera: rien de nouveau sous le soleil! S’il est une chose dont on puisse dire: ‘Voyez, c’est nouveau, cela!’ -- cela existe déjà depuis les siècles qui nous ont précédés. Il n’y a aucun souvenir des temps anciens; quant aux suivants qui viendront, il ne restera d’eux aucun souvenir chez ceux qui viendront après.”²¹

Nous estimons pourtant qu’il serait oiseux de rechercher comment Nietzsche a pris connaissance de l’éternel retour. Si l’on songe à sa formation de philologue, on se souviendra que maints savants, au siècle dernier, en ont repéré les traces chez Héraclite et Empédocle, chez Platon et Aristote, chez Eudème et les Stoïciens. Par ailleurs, dans un texte écrit cinq ans avant *Ecce Homo* (été 1883), Nietzsche se réfère à l’importance qu’avait cette doctrine parmi les Grecs: “J’ai découvert l’hellénité: ils croyaient à l’éternel retour!”²² Mais reste à

²⁰ *EH-NT*, 3.

²¹ *La Bible (TOB)*, Cerf, 3e éd., 1991.

²² 8(15), IX.

On retrouvera la doctrine de l’éternel retour, de manière sporadique, à travers la théologie aristotélicienne du Moyen Age. Elle apparaît par exemple chez Siger de Brabant. Dans le *Paradis* (XXXIII), Dante se représente la Trinité comme trois cercles tournants, au sein desquels l’image de l’homme devait s’installer miraculeusement. Dans les temps modernes, elle sera examinée par Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, Part VIII; par Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, IV;

savoir comment le retour s'exprime chez Nietzsche lui-même, c'est-à-dire dans le développement de sa pensée ou dans les reprises de son écriture. Comment et pourquoi répète-t-on le nouveau?

2) La compulsion à répéter le nouveau

Pour expliquer l'idée d'un retour éternel il recourt, dans les écrits de 1881 et surtout dans ceux qu'il nous livre à partir 1885, aux découvertes qu'avait jusqu'alors apportées la physique. Mais outre le fait que la science n'était pas sa spécialité, on remarque que Nietzsche n'est à l'aise ni avec les présupposés et les données dont il dispose, ni encore moins avec les preuves qu'il fournit. C'est pourquoi il se déplace, élargit, abrège et essaie à nouveau. La métaphore et le déploiement même de son écriture sont, à notre sens, le lieu où il se fraye un chemin pour retrouver le nouveau, le transformer, le maîtriser, le recréer et le répéter. Et cela, non dans une reproduction, mais dans une répétition pointant vers une béance, une ouverture, un manque, un au-delà qui ramène continuellement, insensiblement, sinueusement, à des terrains dangereux, inconnus, nouveaux.

Lacan affirme, dans le chapitre sur la *tuché* et l'*automaton*, que la répétition telle que la présente Freud n'a rien à voir avec une répétition qui s'assoie dans le naturel, ou avec un retour du besoin. "Le retour du besoin vise à la consommation mise au service de l'appétit.

et par Schelling, trad. angl.: *The Ages of the World*, New York, 1942, pp. 119, 153. L'idée d'un retour se trouve aussi chez Goethe, *Faust, Prologue au Ciel*, et chez Heinrich Heine, *Letzte Gedichte und Gedanken von H. Heine*, Hamburg, Adolf Strodtmann, 1869.

La répétition demande du nouveau.²³ Un nouveau qui est répétition de la douleur et de la joie, de la volonté de pâtir et de façonner. Mais ce travail ne se termine jamais, car il ne cesse de recommencer. Par conséquent, on ne trouvera jamais deux identiques, puisque rien ne se *répète*, rien n'arrive deux fois, rien ne retourne tel qu'il existait dans le passé. Ainsi, dira Nietzsche, on pourra être d'accord avec la vie même dans des situations pénibles. Et cela non par crainte de quelque chose de pire, ni par espérance de quelque chose de meilleur, ni par habitude, ni à cause de quelque plaisir que l'on vienne à en tirer: "Mais à cause du *changement* et parce que, au fond, rien n'est *répétition* mais que toujours quelque chose de vécu se rappelle à nous. Le charme du nouveau dans lequel tout de même l'ancienne saveur retentit -- telle une musique pleine de laideur."²⁴ On pourra alors comprendre pourquoi dans un texte antérieur, qui se rapporte à l'écrit *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, il affirmait déjà: "La plus grande utilité, si tout se reproduisait (à la manière pythagoricienne); il faudrait alors connaître le passé et les constellations, pour en identifier précisément la réapparition. Mais rien ne se reproduit."²⁵ Dans ces deux passages, Nietzsche emploie le nom *Wiederholung* (répétition) et le verbe *sich wiederholen* (se répéter) pour signifier l'impossibilité d'une reproduction de l'identique.²⁶ Mais pourquoi ne se sert-il pas

²³ Jacques LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit. p. 59.

²⁴ 11(146), V. (Printemps-automne 1881).

²⁵ 29(108), II,1. (Été-automne 1873). -- Voir aussi: 19(134), II,1 et 29(29), II,1.

²⁶ Il utilise aussi, dans d'autres textes, les verbes *wiederkommen* (revenir), *wiederkehren* (retourner), *wieder auslaufen* (couler ou s'écouler à nouveau) et *wieder umdrehen* (tourner à nouveau). Cf., entre autres, *GS*, 341; 11(148),V; 11(202),V; 11(206),V; 12(129),V; 25(7), X.

directement d'un nom ou d'un verbe indiquant explicitement la négation d'un retour de l'identique, d'un *etwas Gleiches*? Dans ce cas, *Reproduktion* et *reproduzieren* conviendraient mieux que *Wiederholung* et *wiederholen*. Il nous semble toutefois que notre philosophe utilise délibérément ces deux derniers pour marquer, par contraste, qu'on n'a finalement qu'une sorte de répétition, une répétition qui se renouvelle toujours, qui change toujours, qui se modifie et, sans cesse, recommence.

On trouvera une autre tentative d'explication de l'éternel retour dans un texte de printemps-automne 1881, où le raisonnement de Nietzsche se développe à partir du postulat suivant: "le temps dans lequel le tout exerce sa force est parfaitement infini, c'est-à-dire la force y est éternellement identique, éternellement active". Étant donné que, jusqu'à cet instant-ci, une infinité s'est déjà écoulée, force nous est d'admettre que tous les déploiements possibles se sont effectués. "Par conséquent faut-il que le développement momentané soit une répétition (*Wiederholung*) et ainsi celui qui l'engendra comme celui qui en va naître et ainsi de suite en avant et en arrière! Tout a été là d'innombrables fois en ce sens que la situation d'ensemble de toutes les forces revient (*wiederkehrt*) toujours."²⁷ Cette conclusion, on l'a vu, découle toute entière d'un postulat, selon lequel le temps est infini. Curieusement, juste après avoir affirmé que "la situation d'ensemble de toutes les forces revient toujours", Nietzsche introduit un deuxième argument qui à la fois prolonge la première partie du raisonnement et en quelque sorte réagit contre elle. C'est comme si tout le texte, qui se divise

²⁷ 11(202), V.

en deux parties, ne visait qu'à montrer par contraste qu'il s'agit en fait d'une seule et unique sorte de *répétition*, celle qui revient renouvelée, modifiée, transformée, recrée:

“Quant à savoir si jamais, *abstraction faite de ce retour*, quelque chose d'identique a déjà été là, voilà qui est absolument indémontrable. Il semble que la situation d'ensemble *renouvelle* les qualités jusque dans les moindres détails en sorte que deux situations d'ensemble différentes ne sauraient avoir *rien d'identique*. Est-ce que dans une seule situation d'ensemble il peut y avoir quelque chose d'identique, par exemple *deux feuilles*? J'en doute: ceci présupposerait qu'elles eussent une genèse absolument identique et de ce fait nous aurions à *admettre* que *jusque dans l'éternité la plus reculée* quelque chose d'identique eût existé, en dépit de toutes les modifications apportées par les situations d'ensemble et la création de nouvelles qualités, -- impossible hypothèse!”²⁸

Comme le montre ce texte, même en partant d'un postulat, même en faisant appel à une explication d'ordre cosmologique, Nietzsche tient à accentuer que l'identique, l'*etwas Gleiches* est une hypothèse insoutenable. Certes tout revient, mais d'une manière différente. La situation d'ensemble de toutes les forces retourne toujours, et nous-mêmes avec elle, et toutes les choses avec nous, mais il semble qu'elle renouvelle les qualités jusque dans les moindres détails, jusque dans les plus petites feuilles, les plus petits mots, les plus petits actes, les plus petits tournants.

Ce qui est en jeu dans la répétition chez Nietzsche n'est, au bout de compte, que la question du sujet. Aucune explication ne lui convient totalement, aucune découverte, aucune

²⁸ *Renouvelle et rien d'identique*: soulignés par nous.

donnée ni aucune image ne sauraient l'arrêter. Mais l'ambiguïté de la répétition réside précisément en ce que l'on a *constamment* devant soi l'approche d'une fin, qui peut être aussi un nouveau commencement et une nouvelle création. Certes, le sentiment de la proche séparation, du nouveau départ, jette son éclairage vespéral sur la face mouvante des choses et sur le bonheur lui-même. C'est pourquoi Nietzsche nous avertit: "L'évanescence ne cesse de chanter à nouveau sa brève chanson et qu'à entendre la première strophe l'on se meurt de nostalgie à la pensée qu'elle puisse être à jamais révolue."²⁹ Le sujet n'est donc sujet que parce qu'il répète l'expérience d'une fin à laquelle il résiste tout en voulant, par là même, la surmonter et la dépasser. Il la répète en la recréant, en en jouissant et en y donnant, continuellement, un nouveau sens. Car il s'agit d'un sens qui ne cesse de se décaler, de se déplacer, de s'offrir et en même temps d'échapper à la maîtrise du discours. Le dernier mot lancé viendrait sceller la paix définitive, où l'angoisse, et la vie elle-même, n'auraient plus lieu. Ce qui équivaldrait au silence glacial de la mort, au vide absolu de deux miroirs placés l'un en face de l'autre, d'où la peur de l'infini ne serait pas tout à fait exclue.

Dans les analyses que présente Nietzsche de la vie montante, on a toujours affaire à des forces qui affirment l'existence et qui s'affirment, dans l'existence, par un débordement, une exubérance, un excès, un surplus. Mais le trop plein n'en est pas moins un in-satis-fait, un *manquant*. "Le manque-à-être -- dit Jean-Paul Resweber --, constitue le sujet et l'institue sur le champ d'une décision sans cesse à répéter. Curieuse assertion que celle qui le définit

²⁹ 15(54), V. (Automne 1881).

comme sujet d'un manque, d'un vide, d'une absence, d'une béance, d'une ouverture, d'un appel. Aucun projet ni aucun objectif ne sauraient mettre fin à l'épreuve de cette déchirure. Aucun rejet ni aucun déchet ne sauraient, en revanche, les justifier. Le risque encouru repose sur un *paradoxe*: celui qui consiste à reconnaître que nulle satisfaction ne découlera de cette expérience et qu'il convient pourtant, en dépit de cela, de tirer plaisir du gain, si minime soit-il, que procure l'engagement."³⁰

Ce n'est pas par une simple coïncidence que les deux paragraphes qui terminent le *Livre quatrième* du *Gai savoir* s'intitulent, respectivement, *Le poids le plus lourd* (première annonce publique de l'éternel retour) et *Incipit tragoedia*. Dans le dernier texte, que Nietzsche utilisera tout au début d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, il est question du lever et du coucher du soleil. Dix années durant, le grand astre monta vers la caverne du solitaire. Dix années durant, il répanda ses rayons sur Zarathoustra et ses animaux. Dix ans durant, il descendit dans les profondeurs, derrière la mer, en apportant au monde infernal la surabondance de sa lumière. Un matin pourtant, Zarathoustra lui parla: "O grand astre! Que serait toute ta félicité si tu n'avais ceux que tu illumines! (...) Tu eusses été sursaturé de ta lumière et de ton chemin, sans moi, sans mon aigle et mon serpent. (...) Bénis la coupe qui désire déborder, au point que l'eau en coule à flots d'or, et qu'elle répande en tout lieu le reflet de tes délices! Voici! Cette coupe veut à nouveau se vider, et Zarathoustra veut

³⁰ Jean-Paul RESWEBER, *Le questionnement éthique*, Cariscript, 1990, pp. 96-97. -- Souligné dans le texte.

redevenir un être humain.”³¹ Le sujet se vide donc de sa propre surabondance et répète une expérience qui pointe à son tour vers un nouveau manque, un nouvel appel. Marcelo Fabri a fort bien exprimé cette ambiguïté lorsqu’il se réfère, sur le plan éthique, à la prétendue autonomie de l’être humain. “L’autonomie -- affirme-t-il --, provient paradoxalement d’une hétéronomie, à savoir d’une subordination qui entraîne la difficile liberté de l’homme. Le contenu vécu par l’humain est un *autrement qu’être*, puisqu’il pousse à une rupture de ce qui est purement formel dans le domaine théorique. Par l’assujettissement à l’autre, le moi ne s’aliène ni devient esclave: il se libère.”³²

Il est curieux de noter que le paragraphe qui suit immédiatement celui où Zarathoustra salue le lever du soleil reprend, lui aussi, la métaphore de l’aurore.³³ Non seulement cette dernière y est présente, mais on y trouve aussi d’autres images qui rappellent à la fois une

³¹ GS, 342.

La fin de cette salutation fait penser aux deux vers de Schiller qui concluent le poème *De l’Amitié*: “Du calice de l’empyrée / monte pour lui l’écume de l’infini” (*Die Freundschaft, Schillers Werke in Fünf Bänden*, vol. I, Berlin, Aufbau, 1974, p. 53). Par ailleurs, dans les fragments de l’époque du *Gai savoir* on trouvera à nouveau ces vers, que Nietzsche reproduit ainsi: “cette coupe déborde d’une écume d’infini”. -- 12(179), V.

Il est intéressant de rappeler que Hegel aussi termine la *Phénoménologie de l’Esprit* en citant, et en modifiant, ces mêmes vers. Après avoir affirmé que l’Esprit Absolu, sans l’histoire et sans la science du savoir phénoménologique, resterait tout seul et sans vie, il conclut: “Du calice de ce royaume des esprits / monte pour lui l’écume de son propre infini.” -- *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 591. Hegel annonce donc la fin du sujet, dans la mesure où la concrétisation de l’Esprit dans l’histoire se fait à partir d’un manque, un manque qu’entraînent, paradoxalement, sa propre richesse et son propre débordement.

³² Marcelo FABRI, *Ética e dessacralização: A questão da subjetividade em Emmanuel Levinas*, Universidade Estadual de Campinas (état de São Paulo), 1995, p. 150. -- Souligné dans le texte.

³³ Il s’agit du paragraphe 343 du *Livre cinquième*, que Nietzsche a ajouté au *Gai savoir* en 1887.

répétition et une nouveauté dans la répétition. Ainsi, reviennent dans ce texte les figures de la mer, du vaisseau et de l'horizon, qui renvoient à une ouverture, à une coupure ou à un autre recommencement. Par ailleurs, la métaphore de la mer, ainsi que les métonymies qui la déclinent: le vaisseau, la voile, le soleil, l'ampleur, l'horizon, la terre qui pointe et qui disparaît, sont fréquentes dans l'oeuvre de Nietzsche.

Ce qui fait pourtant la différence entre le paragraphe antérieur (342) et le texte que nous commentons tient à ce que Nietzsche commence celui-ci par l'évocation d'un coucher de soleil, c'est-à-dire d'un déclin, d'un crépuscule ou d'une éclipse annonçant que *Dieu est mort*. "Le plus grand événement récent -- à savoir que 'Dieu est mort', que la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit -- commence dès maintenant à étendre son ombre sur l'Europe." A la fin il reprend cependant ce qu'il avait affirmé au début, tout en laissant supposer qu'il s'agit maintenant d'un nouveau départ, d'un nouveau monde, d'une nouvelle création, bref d'une nouvelle évaluation dans la répétition. On répète le nouveau ou, plus précisément, on se répète dans le nouveau. "En effet, nous autres philosophes, nous autres 'esprits libres', à la nouvelle que le 'vieux dieu est mort', nous nous sentons comme touchés par les rayons d'une nouvelle aurore: notre coeur, à cette nouvelle, déborde de reconnaissance, d'étonnement, de pressentiment, d'attente -- voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, de reprendre leur course à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, *notre* mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eut-il jamais 'mer' semblablement 'ouverte'.--" On le voit, c'est la jouissance d'un nouveau

commencement au moment même où la fin s'annonce déjà. Alors qu'il semble que le manque s'apprête à être comblé, un autre départ s'annonce, l'explorateur lève l'ancre et la mer infinie s'ouvre, béante, poussant à la jouissance de l'espace inconnu. A nouveau (*wieder*), on va chercher (*holen*). A nouveau, on va répéter (*wiederholen*) le différent, le nouveau, l'inconnu.

Si l'on songe d'ailleurs aux forces nihilistes, telles que Nietzsche les décrit, comme inhérentes au mouvement même de l'histoire de l'Occident, on en conclura que le nihilisme n'est finalement qu'une répétition des anciennes valeurs par une nouvelle création, un nouveau façonnement et une nouvelle réévaluation. Les anciennes valeurs meurent dans la mesure où d'autres se mettent en place. Mieux, on détruit les anciennes valeurs et l'on crée, l'on impose un nouveau sens, une nouvelle perspective et un nouveau nom pour les choses. De même, l'écriture de Nietzsche est-elle aussi une répétition et une *réévaluation* continues, car les anciennes représentations sont constamment réécrites, relues et réinterprétées. Du reste, toute *écriture* et toute *lecture* sont déjà une répétition. On répète certes les mêmes rapports, mais en les réarrangeant et en les métamorphosant. C'est le même qui revient dans la nouveauté et dans la différence. Curieusement, dans *Le moi et le ça*, Freud commence le Chapitre V (*Les relations de dépendance du moi*) par cette réserve: "L'intrication de notre sujet peut justifier le fait qu'aucun des titres des chapitres ne recouvre tout à fait leur contenu et que nous revenions sans cesse sur ce qui a déjà été traité lorsque nous voulons aborder

l'étude de nouvelles relations."³⁴

Si l'on se rapporte maintenant à l'avant-dernier paragraphe du *Gai savoir* (382), on comprendra pourquoi Nietzsche conçoit la *grande santé* comme étant en même temps une résistance et un surmontement, un abandon et une reprise: "*la grande santé* -- cette sorte de santé que non seulement on possède, mais que l'on acquiert et que l'on doit encore acquérir sans cesse, parce qu'on l'abandonne à nouveau, qu'on ne cesse pas de l'abandonner à nouveau, qu'il faut l'abandonner!..."³⁵ Ces aventuriers de la grande santé, il les appelle les "Argonautes de l'idéal", car ils sont toujours en route, toujours en train de cingler, de répéter les mêmes audaces, de chercher de nouveaux ports, de nouvelles terres, malgré maints naufrages et dommages. C'est d'ailleurs dans la répétition des mêmes aventures qu'ils trouvent du nouveau, qu'ils conquièrent du nouveau et qu'ils en jouissent. Ainsi, pourront-ils s'exclamer: "Maintenant ils nous semble qu'à titre de récompense, nous soyons en vue d'une terre inexplorée dont nul encore n'a délimité les frontières, d'un au-delà de toutes les terres, de tous les recoins jusqu'alors connus de l'idéal, d'un monde d'une telle surabondance de

³⁴ S. FREUD, *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 262. -- Souligné par nous.

Le retour de l'*écrit* comme réévaluation fait penser à la question de l'identité de l'un et du multiple dans le discours, que Platon développe dans le *Philèbe*. Socrate affirme: "Nous déclarons, j'imagine, que l'identification de un et plusieurs opérée par le langage rôde de tous côtés autour de ce qu'en toute circonstance nous disons aussi bien autrefois qu'à présent, et que c'est chose qui ne doit jamais prendre fin et qui n'a pas commencé d'aujourd'hui. Cette sorte d'identification est au contraire chez nous, la chose est à mes yeux évidente, une propriété impérissable et toujours neuve de nos propos." (*Philèbe*, 15,d, in Platon, *Oeuvres complètes*, op. cit.).

³⁵ Ce n'est pas sans raison que dans le dernier paragraphe du *Gai savoir* (383), Nietzsche emploie à nouveau la métaphore de l'aurore en signifiant, par là, un nouveau début et une nouvelle évaluation.

choses belles, étranges, problématiques, effrayantes et divines que notre curiosité autant que notre soif de possession s'en trouvent mises hors d'elles-mêmes -- oh, tant et si bien que rien désormais ne saurait plus nous rassasier!"³⁶

Nous avons mis, jusqu'à présent, l'accent sur les textes exprimant la compulsion à répéter le nouveau, c'est-à-dire à faire revenir les mêmes expériences tout en les transformant, en les recréant et en les transfigurant. Cela présuppose que le sujet qui les répète -- nonobstant qu'il le fasse à partir d'un manque -- est un être de force, de débordement et d'excès. Seuls les puissants savent -- et peuvent -- créer et imposer un nouveau sens. Le créateur est un destructeur, car il prend plaisir à anéantir continuellement, à reconstruire continuellement, à refaçonner et à réévaluer dans l'affirmation et le vouloir-plus. Que dire pourtant de la compulsion à répéter ce qui est pénible et déplaisant? Certes, il ne s'agit pas, là encore, d'un identique, d'un *etwas Gleiches* qui revient. Mais, en dépit du fait que la même expérience douloureuse revient d'une façon différente, pourquoi la répète-t-on finalement? Lacan, en se référant aux analyses de Freud à propos de la névrose de guerre, se pose les mêmes questions: "Quelle est donc cette fonction de la répétition traumatique si rien, bien loin de là, ne peut sembler la justifier du point de vue du principe du plaisir? Maîtriser l'événement douloureux, vous dira-t-on -- mais qui maîtrise, où est ici le maître, à maîtriser? Pourquoi parler si vite, quand, précisément nous ne savons où situer l'instance qui se livrerait à cette opération de maîtrise?"³⁷

³⁶ GS, 382.

³⁷ Jacques LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 50.

Nous voici insensiblement conduit à rapprocher les intuitions de Nietzsche des découvertes de Freud concernant la compulsion de répétition, telle qu'elle se manifeste dans l'expérience analytique du transfert et de la résistance, dans le rêve et dans le jeu de l'enfant. Nous espérons, à la lumière de cette interprétation, mieux comprendre la théorie de l'éternel retour.

3) Le transfert et la résistance

Freud ouvre le chapitre III de l'*Au-delà du principe de plaisir*, en faisant un bilan de vingt-cinq ans d'histoire de la technique psychanalytique. Ses résultats, avoue-t-il en 1920, sont tout différents de ce qu'ils étaient au début. Tout d'abord, l'analyste a comme tâche de deviner l'inconscient caché à l'analysant, d'en rassembler les éléments et de les communiquer au moment opportun. La psychanalyse était alors un art d'interprétation. Mais un pas supplémentaire était nécessaire, puisque l'analysant devait confirmer par ses propres souvenirs l'interprétation issue du travail de l'analyste. Toutefois, un nouvel élément entre en scène, à savoir les résistances de l'analysant lui-même. Il fallait donc découvrir ces résistances le plus tôt possible, les montrer au patient et l'inciter à les abandonner. La nouveauté de cette technique consistait en ce qu'elle faisait intervenir la suggestion opérant comme *transfert*. Mais il s'avérait de plus en plus clair que, même par ce moyen, l'analyse n'arrivait pas à atteindre pleinement le but qu'elle s'était proposé: rendre pour une part conscient l'inconscient. En effet, l'analysant ne pouvait pas se souvenir de tout ce qui est en lui refoulé et -- souligne Freud -- peut-être même pas de l'essentiel. Par conséquent,

l'analyste avait beau essayer de lui montrer le bien-fondé de son interprétation, l'analysant n'en était pas pour autant convaincu. Contrairement à ce qu'aurait préféré le médecin, à savoir que le patient se *remémorât* ses expériences comme autant de fragments du passé, celui-ci était plutôt obligé de *répéter* le refoulé comme expérience vécue au présent. Mais c'est à ce moment précis que le transfert, c'est-à-dire la relation au médecin, acquiert son importance. Ainsi, Freud en conclura: "Quand on a mené le traitement jusqu'à ce point, on peut dire que la névrose antérieure est maintenant remplacée par une nouvelle névrose, la névrose de transfert."³⁸ Le rôle de l'analyste sera désormais de permettre à l'analysant de *revivre* ou de *répéter* un certain fragment de sa vie oubliée, tout en veillant à ce qu'il "garde une certaine capacité de surplomber la situation qui permette malgré tout de reconnaître dans ce qui apparaît comme réalité le reflet renouvelé d'un passé oublié."³⁹

³⁸ S. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 58.

³⁹ Ibid.

Ce n'est pas en 1920 que Freud aborde pour la première fois la question de la *compulsion de répétition*. Déjà en 1914, il tente de l'élaborer dans un article qui a pour titre: *Remémoration, répétition et perlaboration (Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten)*. Dans ce texte en effet, après avoir affirmé que le patient ne se *souvient* pas de ce qu'il a oublié ou refoulé, mais qu'en fait il le revit dans le présent, Freud continue: "Il le reproduit non pas en tant qu'un souvenir mais en tant qu'un acte; il le *répète* sans, évidemment, savoir qu'il est en train de le répéter." (Souligné dans le texte). Plus bas Freud introduit pour la première fois, semble-t-il, l'expression *compulsion de répétition*, lorsqu'il ajoute: "Aussi longtemps que dure le traitement, le patient ne peut échapper à cette compulsion de répétition; à la fin pourtant, nous comprenons que c'est là où réside sa façon à lui de se souvenir." (*Remembering, Repeating and Working-Through*, London, The Standard Edition, Vol. XII, 1958, p. 150).

Freud continue de travailler la question de la compulsion de répétition, du transfert et de la résistance jusqu'à ce qu'elle acquière une forme plus définitive dans l'*Au-delà du principe de plaisir*. Donc, le lecteur fera bien de se reporter aussi à la série de conférences publiées sous le titre: *Introduction à la psychanalyse* (1916-17), et en particulier aux textes: *Le sens des symptômes; Rattachement à une action traumatique—L'inconscient; Résistance et refoulement; Le transfert*. Voir également l'article de 1919 intitulé *The Uncanny*, Standard Edition, Vol. XVII.

Ensuite Freud présente une correction essentielle par rapport à sa théorie de l'appareil psychique. Tout d'abord il précise que l'inconscient, c'est-à-dire le *refoulé*, n'oppose aux efforts de l'analyse aucune espèce de résistance; au contraire, ce à quoi il vise n'est rien d'autre que vaincre la pression qui pèse sur lui pour se frayer un chemin vers la conscience ou vers la décharge. Cela veut dire que la résistance qui s'exprime dans l'analyse provient des mêmes couches et systèmes supérieurs de la vie psychique qui avaient entraîné le refoulement. C'est alors que le père de la psychanalyse introduit une rectification fondamentale dans sa terminologie, et il le fait à partir de l'expérience analytique elle-même. Après avoir montré que les motifs des résistances, et les résistances mêmes, sont d'abord inconscients dans l'analyse, il conclura: "Nous échapperons à l'obscurité en opposant non pas le conscient et l'inconscient mais le *moi*, avec sa cohésion, et le *refoulé*."⁴⁰ En outre: "Il est certain qu'une grande part du moi est elle-même inconsciente, précisément ce que l'on peut nommer le noyau du moi; le terme de *préconscient* ne recouvre qu'une petite partie du moi."⁴¹ La pratique analytique, qui a permis à Freud de remplacer une terminologie

⁴⁰ *Au-delà du principe de plaisir*, in op. cit., p. 59. -- Souligné dans le texte.

⁴¹ Souligné dans le texte. -- Dans *Le moi et le ça*, publié en 1923, Freud retournera à cette question: "Nous avons trouvé dans le moi lui-même quelque chose qui est inconscient aussi, qui se comporte exactement comme le refoulé, c'est-à-dire manifeste de puissants effets, sans devenir lui-même conscient, et demande pour être rendu conscient un travail particulier. Il résulte de cette expérience, pour la pratique analytique, que nous aboutissons à des imprécisions et à des difficultés innombrables si nous persévérons dans notre mode d'expression habituel et si, par exemple, nous voulons ramener la névrose à un conflit entre le conscient et l'inconscient. Nous devons substituer à cette opposition une autre, issue de notre compréhension des rapports structuraux de la vie psychique: l'opposition entre le moi cohérent et le refoulé qui est séparé de lui par clivage." -- In op. cit., p. 228. Voir aussi plus loin, p. 235: "Mais le moi est aussi, nous l'avons appris, inconscient."

purement descriptive (inconscient, préconscient-conscient) par une terminologie systématique ou dynamique (ça, moi, surmoi), lui permettra aussi d'affirmer que la résistance de l'analysant provient de son moi. De là découle que la compulsion de répétition doit être attribuée au refoulé inconscient. Cette compulsion de répétition, qui est la manifestation de force du refoulé, s'exprime dans l'analyse par la résistance et le transfert. Ces deux phénomènes, présents déjà dans les premiers écrits de Freud, gagnent en importance au fur et à mesure que se trouve élaborée la théorie de la *compulsion de répétition*. En effet, dès son article de 1914 (*Remémoration, répétition et perlaboration*) il tient à souligner que ce qui l'intéresse principalement est la relation de la compulsion de répétition au transfert et à la résistance. Mais il ajoute que le transfert lui-même n'est qu'une partie de la répétition: celle-ci est un transfert de l'oublié que l'on opère non seulement sur l'analyste, mais sur les autres aspects de la vie quotidienne aussi. Quant à la résistance, observe Freud, plus elle s'accroît, plus fortement la mise en acte (répétition) se substituera au souvenir.⁴²

Si l'on revient maintenant au chapitre III de l'*Au-delà du principe de plaisir*, on notera qu'après avoir corrigé sa théorie de l'appareil psychique et après avoir affirmé que la résistance du moi conscient et préconscient est au service du principe de plaisir, Freud s'interroge sur le rapport existant entre la compulsion de répétition et le principe de plaisir. "Il est clair -- affirme-t-il --, que la majeure partie des expériences que la compulsion de répétition fait revivre ne peut qu'apporter du déplaisir au moi puisque cette compulsion fait

⁴² Cf. *Remembering, Repeating and Working-Through*, in op. cit., p. 151.

se manifester et s'actualiser des motions pulsionnelles refoulées; mais il s'agit d'un déplaisir qui, nous l'avons déjà montré, ne contredit pas le principe de plaisir, déplaisir pour un système et en même temps satisfaction pour l'autre. Mais le fait nouveau et remarquable qu'il nous faut maintenant décrire tient en ceci: la compulsion de répétition ramène aussi des expériences du passé qui ne comportent *aucune possibilité de plaisir* et qui même en leur temps *n'ont pu apporter satisfaction*, pas même aux motions pulsionnelles ultérieurement refoulées.⁴³ Ce qui revient donc au cours de l'analyse, ce sont des expériences remontant à Oedipe et aux conséquences qui en découlent; en les *répétant*, le sujet les éprouve à nouveau, les revit et les reconstruit comme autant d'infortunes, de rejets, d'insuffisance et de douleurs senties dans le présent.

Le plus étonnant réside en ce que ces phénomènes de transfert, qui s'expriment dans la compulsion de répétition, se retrouvent non seulement chez les névrosés mais aussi dans la vie de chaque jour, c'est-à-dire chez les personnes dites "normales". Il est encore à noter que, lorsque Freud énumère les divers exemples pointant vers une compulsion de répétition, il mentionne explicitement l'expression: *éternel retour du même* (*ewige Wiederkehr des Gleichen*).⁴⁴ Qu'il s'agisse donc de la manifestation d'une force active ou, au contraire, d'un comportement où la personne semble accepter passivement et avec résignation le destin qui pèse sur elle, on a toujours affaire aux mêmes expériences qui reviennent inmanquablement, régulièrement, bien que de façon différente. On répète dans le présent, on revit dans le

⁴³ In *Essais de psychanalyse*, op. cit., pp. 59-60. -- Souligné par nous.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 62.

présent ce qui n'a pas causé et, semble-t-il, ne causera pas de plaisir. On *veut* le répéter, malgré tout. A ce propos, on lira un texte de Nietzsche dans *Le gai savoir* qui a pour titre: *Du fond de la septième solitude*. Ce texte (paragraphe 309) se trouve vers la fin du *Livre quatrième*, donc proche des paragraphes 341 (première annonce publique de l'éternel retour) et du paragraphe 342 (*Incipit tragoedia*), que nous avons abordé plus haut et qui termine le *Livre quatrième*.⁴⁵ Tandis que dans ce dernier prédomine la métaphore du soleil, avec la répétition de son lever et de son coucher, le paragraphe 309, qui tourne autour de la métaphore du voyageur, se développe ainsi:

“-- Un jour le Voyageur referma violemment une porte derrière lui, s'arrêta et se mit à pleurer. Puis il dit: 'Cette propension, cette impulsion au vrai, au réel, à l'inapparent, au certain! Que je lui en veux! Pourquoi ce sombre et passionné traqueur s'attache-t-il précisément à *moi*? J'aimerais prendre du repos, mais il ne le permet pas! Et combien de choses ne me font-elles pas miroiter la séduction du repos! Pour moi il n'y a partout que des jardins d'Armide: d'où sans cesse de nouveaux arrachements et de nouvelles amertumes du coeur! Il me faut avancer encore, lever ce pied las, ce pied blessé; et parce qu'il me faut avancer, je n'ai souvent pour les plus belles choses qui ne pouvaient me retenir qu'un regard plein de fureur -- *parce qu'elles ne pouvaient me retenir!*'”

N'oublions pas que deux ans avant (1880), Nietzsche avait publié *Le Voyageur et son ombre*, livre qui commence et se termine par un dialogue entre l'Ombre et Le Voyageur. Curieusement, dans les dernières paroles qu'adresse l'Ombre au Voyageur, dans le dialogue

⁴⁵ Voir pp. 115-117.

final, revient la métaphore du coucher du soleil: "Passe sous ces pins et regarde les montagnes derrière toi; le soleil baisse." Un autre texte intéressant, portant sur la compulsion de répétition, ouvre la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*: il s'intitule précisément *Le Voyageur*. Le texte suivant s'appelle *De la vision et de l'énigme*. Or, c'est ici que Zarathoustra annonce pour la première fois la doctrine de l'éternel retour.⁴⁶

Dans *Le Voyageur*, à l'heure de minuit, Zarathoustra se met en chemin par la crête de l'île, car il veut arriver au petit jour sur l'autre rive, où il compte s'embarquer. "Or tandis que Zarathoustra de la sorte gravissait la montagne, il lui souvint, chemin faisant, de mainte solitaire pérégrination depuis sa jeunesse, et combien de montagnes et de crêtes et de cimes avait déjà gravies. Je suis, dit-il à son coeur, un homme qui voyage et qui gravit des montagnes; point n'aime les plaines et, ce me semble, en paix ne puis longtemps rester assis. Et quelque destin encore que me vienne à présent, et quelque expérience vécue, -- y seront toujours cheminement et escalade de montagnes; on ne vit à la fin d'autre expérience encore que soi-même. Le temps n'est plus où la rencontre des hasards encore m'était permise, et à présent que me pourrait-il advenir qui déjà ne fût mien? Il retourne seulement, pour moi revient enfin chez lui -- mon propre soi, et ce qui de lui longtemps vécut à l'étranger, entre toutes choses dispersé et entre tous hasards. Et je ne sais plus rien sinon que me voici debout devant mon ultime sommet et ce qui le plus longtemps me fut épargné. Hélas! sur mon plus dur chemin il me faut avancer. Hélas! j'ai commencé ma plus solitaire pérégrination!"

⁴⁶ Pour une discussion plus détaillée du récit de Zarathoustra, voir notre étude: *Nietzsche et le Paradoxe*, op. cit., Chapitre III, section 3.

Dans *De la vision et de l'énigme*, outre les métaphores de la montagne et du chemin, Nietzsche reprend celle du coucher du soleil et celle du crépuscule qui l'accompagne. Avant de révéler à un groupe de matelots le secret de la doctrine qui l'obsède, Zarathoustra décrit le chemin qu'il a dû parcourir en ces termes: "Sombre naguère je marchais par un cadavérique crépuscule, -- sombre et dur, lèvres serrées. Plus d'un Soleil avait pour moi décliné. Un sentier effronté, parmi les éboulis grim pant, cruel et solitaire, que n'encourageait plus ni herbe ni taillis, un sentier de montagne crissait sous le défi de mon pied. Avançant, muet, sur le crissement sarcastique des cailloux, foulant la pierre qui le faisait glisser, ainsi de force tendait mon pied vers le haut." C'est donc sur les hauteurs, et en défiant le vertige des abîmes, que Zarathoustra reçoit la révélation du secret qu'il communiquera au moment opportun. Il a l'intuition de l'éternel retour juste au bord des abîmes, et cela après avoir gravi maintes crêtes, escaladé maintes cimes et avoir fait et refait des pérégrinations sans fin. Zarathoustra répète son cheminement sans but ni récompense. Il le répète malgré lui, en résistant, en avançant muet et tendant de force son pied vers le haut. Sur son plus dur chemin, il lui faut encore avancer. Il recommence toujours sa solitaire pérégrination car, finalement, on ne vit d'autre expérience encore que soi-même. "Il retourne seulement, pour moi revient enfin chez lui -- mon propre soi." Que lui pourrait-il encore advenir qui déjà ne fût sien?

Les trois textes que nous venons d'évoquer (*Du fond de la septième solitude*, *Le Voyageur* et *De la vision et de l'énigme*) font penser au caractère contraignant, atemporel, ainsi qu'à l'absence de finalité que révèle le transfert dans la compulsion de répétition. Il est

contraignant dans la mesure où l'on répète, malgré soi, les expériences du passé. Dans *Du fond de la septième solitude*, le voyageur s'écrie à lui-même: "Pourquoi ce sombre et passionné traqueur s'attache-t-il précisément à moi? J'aimerais prendre du repos, mais il ne le permet pas! (...) Il me faut avancer encore, lever ce pied las, ce pied blessé"⁴⁷ Ils n'ont pas de sens ces constants départs; elles ne mènent nulle part ces pérégrinations réitérées; et pourtant c'est peut-être là où réside leur sens et leur issue. On ne peut s'empêcher de penser à l'interprétation que fait Camus du mythe de Sisyphe: "On voit seulement tout l'effort d'un corps tendu pour soulever l'énorme pierre, la rouler et l'aider à gravir une pente cent fois recommencée; on voit le visage crispée, la joue collée contre la pierre, le secours d'une épaule qui reçoit la masse couverte de glaise, d'un pied qui la cale, la reprise à bout de bras, la sûreté tout humaine de deux mains pleines de terre. Tout au bout de ce long effort mesuré par l'espace sans ciel et *le temps sans profondeur*, le but est atteint. Sisyphe regarde alors la pierre dévaler en quelques instants vers ce monde inférieur d'où il faudra la remonter vers les sommets. Il redescend dans la plaine."⁴⁸ Voilà qui nous ramène à la première annonce publique de l'éternel retour, dans *Le gai savoir*, où Nietzsche s'imagine qu'un jour, une nuit, un démon puisse dire à quelqu'un: "Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir

⁴⁷ GS, 309.

⁴⁸ Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1942, pp. 164-165. -- Souligné par nous.

pour toi.”⁴⁹

Le transfert s’exprime aussi de manière atemporel puisque les expériences déjà vécues peuvent, bien que de façon différente, réapparaître à nouveau, et cela à n’importe quel jour et à n’importe quel moment. Freud affirme que l’expérience analytique a montré que les processus psychiques inconscients sont en soi “intemporels”, en ce sens qu’ils ne sont pas ordonnés temporellement, que le temps ne les affecte en rien et que la représentation du temps ne peut leur être appliquée.⁵⁰ C’est pourquoi Zarathoustra repart toujours; pour lui tout instant peut être le début ou la répétition d’un départ. Comme dans *Le Voyageur*, il lui faut partir. Mais où et quand? Certes, il retourne à sa caverne mais, au bout du compte, il la quitte à nouveau, “ardent et vigoureux comme un Soleil matinal qui de sombres montagnes vient.” Ses pérégrinations n’ont pas de but et, souvent, elles ne lui apportent aucun plaisir. Mais sa jouissance est d’autant plus grande qu’il les répète continuellement, inlassablement.

Telles sont bien les questions qui ont toujours hanté Freud: Pourquoi l’analysant se défend-il avec tant d’énergie contre la suppression de ses symptômes? Pourquoi résiste-t-il à la découverte de ses résistances, à l’analyse comme un tout et, par conséquent, au rétablissement du cours normal de ses processus psychiques? Cette dernière difficulté, il la considère encore dans l’un de ses derniers écrits, qui a précisément pour titre *Analyse finie et infinie* (1937). Tout peut recommencer, tout peut se répéter à nouveau. Le transfert dure aussi longtemps que dure le manque, c’est-à-dire indéfiniment.

⁴⁹ *GS*, 341.

⁵⁰ Cf. *Au-delà du principe de plaisir*, in op. cit., p. 70.

Ce n'est pas une simple coïncidence si la *convalescence* de Zarathoustra a lieu dans la troisième partie du livre, qui fournit le cadre à l'annonce de l'éternel retour. Après avoir communiqué sa doctrine aux matelots, Zarathoustra continue son voyage, retourne au pays, tombe malade, mais au bout de sept jours ses animaux l'incitent à parler. "Ah! nausée, nausée, nausée! -- -- Ainsi parlait Zarathoustra, et soupirait et frissonnait d'effroi; car de sa maladie il avait souvenance. Mais davantage ses bêtes ne le laissèrent discourir."⁵¹ Celles-ci l'encouragent pourtant et l'interrogent en même temps: "De cet enseignement qu'il te faille être le premier enseignant -- comment ce grand destin ne serait-il aussi ton plus grand péril et ta plus grande maladie?"⁵² Dans un texte de l'été-automne 1884, année où Nietzsche a publié la troisième partie de *Zarathoustra*, on trouve une série de recommandations qui ne sont pas sans rapport avec celle que viennent de donner les animaux. Ainsi, pour supporter la pensée du retour, il faut de nouveaux moyens contre le fait de la *souffrance*; il faut comprendre la *souffrance* non pas comme opposée au plaisir mais, au contraire, comme un chemin ou un pont menant à l'au-delà du plaisir. Il faut aussi "la *jouissance* prise à tout genre d'incertitude, toute occasion d'essai, comme contrepoids à ce fatalisme extrême."⁵³ On entendra encore l'écho de ces affirmations dans l'aphorisme 70 de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche déclare sans ambages: "Quand on a du caractère, on a aussi dans la vie une

⁵¹ Z III: *Le Convalescent*.

⁵² Ibid.

⁵³ 26(283), X.

expérience typique, qui revient toujours.”⁵⁴

Cependant, Zarathoustra présente un caractère protéiforme. On le voit certes affronter le destin, se faire le héraut de “la pensée la plus abyssale” et entreprendre des pérégrinations dont il ne connaît pas l’issue. Dans *Le Convalescent* pourtant, il semble préférer rester immobile, les yeux clos, semi-dormant, prolongeant sa convalescence (*Genesung*), pour mieux en jouir (*geniessen*). Il prend plaisir à l’idée que les mêmes choses reviendront, il anticipe même leur éternelle répétition, il refait l’expérience du transfert, et cela non seulement sur les meilleures choses, mais aussi sur celles qui l’ont fait souffrir et jouir davantage. “Je reviendrai, avec ce Soleil et cette Terre, avec cet aigle et ce serpent, -- *non* pour une vie nouvelle, ou une meilleure vie, ou une vie pareille; -- à jamais je reviendrai pour cette même et identique vie, dans le plus grand et aussi bien le plus petit, pour à nouveau de toutes choses enseigner le retour éternel.”⁵⁵

Ces développements nous permettent donc d’affirmer que l’on trouve dans l’éternel retour chez Nietzsche une compulsion de répétition s’exprimant sur le mode du transfert et de la résistance. Le caractère contraignant, atemporel et l’absence de finalité propres à ce transfert singulier ressortiront davantage, si l’on songe aux métaphores dont il se sert

⁵⁴ Freud dira dans l’*Au-delà du principe de plaisir*: “Cet ‘éternel retour du même’ ne nous étonne guère lorsqu’il s’agit d’un comportement actif de l’intéressé et que nous découvrons dans sa nature un trait de caractère immuable qui ne peut que se manifester dans la répétition des mêmes expériences.” -- In op. cit., p. 62.

⁵⁵ Z III: *Le Convalescent*. -- Il faut tout de même ajouter que, ici, ce sont les animaux de Zarathoustra qui enseignent l’éternel retour et qu’ils s’adressent à Zarathoustra comme étant, à la fois, ses porte-parole.

constamment: celles du soleil, de la montagne, de la crête, de l'abîme, du chemin, de la pérégrination, de la montée et des animaux de Zarathoustra eux-mêmes. Au travers de cette chaîne d'images, Nietzsche insinue que le transfert est toujours en train de se déplacer, de se décaler, de se recréer et de se répéter indéfiniment. Dans les textes que nous avons considérés de plus près (*Du fond de la septième solitude*, *Le Voyageur*, *De la vision et de l'énigme* et *Le Convalescent*), on a effectivement affaire à un sujet qui revient sans cesse aux expériences déplaisantes du passé. Elles n'ont pas de but ces expériences, elles n'ont apporté aucun plaisir à celui qui les a vécues. Il les répète pourtant. Cette évaluation vaut, bien entendu, de l'écriture et de la pensée nietzschéennes, qui sont elles aussi l'expression d'une compulsion de répétition. Par leur déploiement continu, leur auteur se fraye un chemin et tente de *retrouver le nouveau*, de le transformer, de le maîtriser, de le recréer et de le *répéter*. Il se peut que, par cette répétition, le sujet essaie finalement de négocier avec l'angoisse. En la déplaçant, il lui donne en fait un sens nouveau. Mais il se peut aussi que la compulsion de répétition révèle une tendance plus fondamentale vers la jouissance, qui a en elle-même sa propre fin. Il s'agit alors d'une autre source de plaisir, ou d'un au-delà du plaisir, qui peut s'exprimer aussi bien par le *plaisir* que par la *douleur*, par la construction et la destruction, par la volonté de créer et d'anéantir.

De son côté, Freud, partant de l'étude des phénomènes de transfert dans la pratique analytique et dans la vie courante elle-même, est amené à admettre "qu'il existe effectivement dans la vie psychique une compulsion de répétition qui se place au-dessus du

principe de plaisir.”⁵⁶ Mais les effets de la compulsion de répétition, souligne-t-il, ne sont que rarement appréhendés à l’état pur, c’est-à-dire sans la collaboration d’autres motifs. C’est pourquoi, après avoir essayé de comprendre ses manifestations dans le transfert, notre attention se tournera maintenant vers la compulsion de répétition dans le rêve.

4) Le rêve et la compulsion de répétition

a. *Les rêves et leur retour chez Freud*

Dans son oeuvre fondamentale sur le rêve (*Le rêve et son interprétation*, 1900), Freud se réfère à plusieurs reprises aux rêves qui se répètent.⁵⁷ Dans l’*Introduction à la psychanalyse* (1917), cinquième conférence, il décrit les différentes sortes de rêves ainsi que les manières dont ils se présentent, puis il ajoute: “Certains rêves peuvent, comme l’individu humain, ne se produire qu’une fois; d’autres se reproduisent plusieurs fois chez la même personne, soit tels quels, soit avec de légères variations. Bref, cette insignifiante activité psychique nocturne dispose d’un répertoire colossal; elle est capable de recréer tout ce que l’âme crée pendant son activité diurne, mais elle n’est jamais la même.”⁵⁸ C’est pourtant dans l’*Au-delà du principe de plaisir* (1920), alors que Freud développe la théorie des pulsions de vie et pulsions de mort, que le rêve apparaîtra dans le cadre de la compulsion de répétition pointant vers une jouissance, ou vers un au-delà du plaisir. Il commence le chapitre

⁵⁶ *Au-delà...*, in op. cit., p. 63.

⁵⁷ Cf. *Die Traumdeutung*, Studienausgabe, Band II, Frankfurt am Main, Fischer, 1982, pp. 69, 112, 202, 458, 551.

⁵⁸ Op. cit., p. 77.

Il en rappelant que des expériences vécues à l'occasion de graves commotions mécaniques, de catastrophes de chemin de fer, ainsi que celles issues de la guerre peuvent provoquer ce qu'on désigne sous le nom de "névrose traumatique". Il y ajoute une idée qui aura une conséquence importante pour le développement du quatrième chapitre, à savoir que l'angoisse ne peut engendrer une telle névrose. Au contraire, "il y a dans l'angoisse quelque chose qui protège contre l'effroi et donc aussi contre la névrose d'effroi."⁵⁹ Il affirme ensuite que la vie onirique des névroses traumatiques ramène sans cesse le patient à la situation de son accident et que de cette situation il se réveille avec un nouvel effroi. Vu pourtant l'insistance avec laquelle l'expérience traumatique fait retour jusque dans le sommeil, on n'a guère de quoi s'en étonner. Une telle prégnance est plutôt une preuve de la force de l'impression que ces faits ont dû produire dans le passé. Le patient reste, pour ainsi dire, fixé psychiquement au traumatisme. Après tout, remarque Freud, de telles fixations à l'expérience qui a déclenché la maladie étaient connues depuis 1893 par Breuer et par Freud lui-même dans les cas des hystériques.⁶⁰

⁵⁹ *Au-delà...*, p. 50.

Ici une distinction se fait nécessaire entre *effroi* (*Schreck*), *peur* (*Furcht*) et *angoisse* (*Angst*). Pour Freud: "Le terme d'angoisse désigne un état caractéristique par l'attente du danger et la préparation à celui-ci, même s'il est inconnu; le terme de peur suppose un objet défini dont on a peur; quant au terme d'effroi, il désigne l'état qui survient quand on tombe dans une situation dangereuse sans y être préparé; il met l'accent sur le facteur surprise." -- Ibid.

A propos de l'angoisse, Lacan dira: "L'angoisse est pour l'analyse un terme de référence crucial, parce qu'en effet l'angoisse est ce qui ne trompe pas. Mais l'angoisse peut manquer. Dans l'expérience, il est nécessaire de la canaliser et, si j'ose dire, de la doser, pour n'en être pas submergé." -- *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., pp. 40-41.

⁶⁰ Cf. *Au-delà...*, pp. 50-51.

A la fin du chapitre III du même livre, et après avoir affirmé que la pratique analytique et l'observation du destin des hommes l'ont conduit à reconnaître une compulsion de répétition s'exprimant comme jouissance, Freud conclut: "Du coup nous voici enclins à rapporter à cette compulsion les rêves de la névrose d'accident et l'impulsion à jouer chez l'enfant."⁶¹ Quant à la compulsion dite de destin, elle s'exprime dans la plupart des cas de manière compréhensible et sans qu'on éprouve le besoin de recourir à de nouveaux motifs pour l'expliquer. Il affirme que le cas le moins douteux est peut-être celui du rêve d'accident. Pourtant, même dans les autres exemples, force nous est d'admettre que l'action des motifs qui sont déjà connus ne rend pas compte adéquatement des faits. "Il subsiste un résidu suffisant pour justifier l'hypothèse de la compulsion de répétition qui nous apparaît comme plus originaire, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir qu'elle met à l'écart."⁶²

C'est pourquoi Freud commence le chapitre qui suit en explorant un domaine qui, à certains égards, contraste nettement et éminemment avec les faits qu'il avait analysés jusqu'alors. Qu'il y ait répétition, la pratique analytique et l'expérience de chaque jour le prouvent suffisamment. Cependant, au quatrième chapitre, il entre dans ce qu'il considère comme relevant de l'ordre de la "spéculation", en ce sens qu'il présente des hypothèses se rapportant au monde de la biologie et qui essayent d'expliquer la formation et le fonctionnement de l'appareil psychique lui-même. Il faut tout de même rappeler que ces

⁶¹ Ibid., p. 63.

⁶² Ibid., pp. 63-64.

“spéculations” se trouvent déjà, de manière différente, dans le *Projet de psychologie scientifique* (1895), dans les *Études sur l’hystérie* (1895), ainsi que dans *Le rêve et son interprétation* (1900). Vers la fin du chapitre, il reprend la question de la compulsion de répétition dans le rêve, tout en introduisant une réévaluation dans la théorie, selon laquelle les rêves seraient au service de l’accomplissement d’un désir. Mais comment Freud est-il parvenu à une telle conclusion?

Cette réévaluation a été possible, parce que le père de la psychanalyse a apporté, nous l’avons dit, une nouvelle perspective sur le mode de fonctionnement des systèmes psychiques. Partant de la théorie anatomique des localisations cérébrales qui situe le “siège” de la conscience dans l’écorce cérébrale, il réaffirme que le système Pc-Cs se trouve à la frontière de l’extérieur et de l’intérieur, qu’il se tourne vers le monde extérieur et enveloppe les autres systèmes de l’appareil psychique. La conscience n’est pourtant pas la seule propriété qui spécifie les processus se déroulant à travers ces systèmes. Les processus d’excitation agissant dans les autres systèmes y laissent des traces durables qui constituent le fondement de la mémoire. Ce sont là des restes mnésiques qui, pour Freud, n’affleureront pas à la conscience. Du reste, on ne voit pas comment de telles traces durables de l’excitation puissent apparaître aussi dans le système Pc-Cs. Si elles étaient toujours conscientes, elles limiteraient très vite la capacité du système à recevoir de nouvelles excitations. En revanche, si elles devenaient inconscientes, on serait obligé de constater la présence de processus inconscients dans un système qui est néanmoins, et par définition, porteur du phénomène de la conscience. Comment Freud résout-il cette difficulté?

L'explication réside en fait dans la place même assignée à ce système. Se trouvant en contact immédiat avec le monde extérieur et recevant continuellement les impacts et les assauts qui en proviennent, le système Cs a pour ainsi dire transformé sa surface en une écorce tellement assouplie qu'elle a fini par présenter les conditions les plus favorables à la réception de nouvelles excitations, tandis qu'elle se montre incapable d'être modifiée ultérieurement. Ainsi, à la différence de ce qui se passe dans les autres systèmes, les excitations venant du monde extérieur et traversant l'écorce du système Pc-Cs ne laissent pas derrière elles une modification durable de ses éléments. C'est dire que ce processus se dissipe dès lors ou par le fait même qu'il devient conscient. Mais aussitôt revient la question: en quoi consiste cette modification de la substance et des processus d'excitation qui s'y retrouvent? "On peut se la représenter de différentes façons qui ne sauraient actuellement être vérifiées. On peut admettre que l'excitation, dans son passage d'un élément à un autre, doit surmonter une résistance et que cette diminution de la résistance constitue précisément la trace durable de l'excitation (frayage). Dans le système Cs, il n'existerait donc plus, d'un élément à un autre, cette résistance au passage."⁶³

En poursuivant ces hypothèses, Freud s'imagine que la boule protoplasmique et sa couche corticale auraient déjà succombé sous les chocs du monde extérieur, si elles n'étaient pas pourvues d'un *pare-excitations*. Il en résulte que la couche la plus superficielle de la vésicule vivante abandonne la structure propre au vivant, devient d'une certaine façon

⁶³ *Au-delà...*, p. 68.

anorganique et fonctionne dorénavant comme une membrane protectrice qui tient les excitations à l'écart. Ces vues représentent une étape importante dans ce développement, dans la mesure où une telle protection contre les attaques *du dedans* fait défaut. C'est dire que, en l'absence de para-excitations, les excitations provenant des couches plus profondes se transmettent directement au système sans rien perdre de leur intensité. Par conséquent, le système Cs se trouve à la merci des sensations de plaisir et de déplaisir. Mais c'est là aussi que l'hégémonie du principe du plaisir sera mise en échec, car la *répétition* elle-même s'oppose à ce principe.⁶⁴ Selon Moustapha Safouan, cette thèse sert à étayer sa théorie de *l'échec du principe du plaisir*; mais elle peut aussi nous aider à mieux comprendre la répétition des rêves, avec le rôle qu'y joue l'angoisse. Elle pourrait se résumer ainsi: "l'événement traumatique se répète non pas *malgré* le déplaisir qui s'y rattache, mais *en raison* de ce déplaisir même."⁶⁵

Pour éclairer ce phénomène, rappelons que les événements traumatiques entraînent

⁶⁴ Ces "spéculations" à propos de la conscience et du fonctionnement des systèmes psychiques font penser à un texte de Nietzsche datant de nov. 1887--mars 1888 et ayant pour titre: *Pour la psychologie et la doctrine de la connaissance*. Nous en reproduisons le premier paragraphe, d'où l'on peut dégager, entre autres, des intuitions qui pourraient aboutir à ce qui serait une théorie de la projection. C'est ainsi que Nietzsche le développe: "Je retiens la phénoménalité également du monde *intérieur*: tout *ce qui nous devient conscient* est d'un bout à l'autre préalablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété -- le processus *réel* de la 'perception' interne, l'*enchaînement causal* entre les pensées, les sentiments, les convoitises, comme celui entre le sujet et l'objet, nous sont absolument cachés -- et peut-être pure imagination. Ce 'monde *intérieur* apparent' se voit traité selon des formes et des procédures absolument identiques à celles dont on traite le monde 'extérieur'. Nous ne rencontrons jamais de 'faits': plaisir et déplaisir ne sont que des phénomènes tardifs et dérivés de l'intellect..." -- 11(113), XIII.

⁶⁵ Moustapha SAFOUAN, *L'échec du principe du plaisir*, op. cit., p. 97. -- Souligné dans le texte.

une perturbation dans l'économie énergétique de l'organisme et mettent en mouvement tous les moyens de défense dont il dispose. Dans ces conditions, le principe du plaisir sera le premier à être battu en brèche car, vu l'irruption d'une grande quantité d'excitations dans l'appareil psychique, celui-ci se voit menacé d'être complètement submergé. Il ne restera finalement à l'organisme qu'une issue: essayer de maîtriser ces excitations en s'efforçant d'obtenir leur liaison et, par la suite, leur décharge. De toute part, l'énergie d'investissement est convoquée pour créer, dans le voisinage du point d'effraction, des investissements énergétiques d'une intensité correspondante. Seulement, ce processus de "contre-investissement" a pour résultat un appauvrissement de tous les autres systèmes psychiques et, par conséquent, une paralysie ou une diminution étendues du reste de l'activité psychique. Une autre défense qu'utilise l'organisme contre l'envahissement d'une somme excessive d'excitations est, dans le cas du danger, la préparation à ce danger même. C'est à ce moment que le rôle de l'angoisse acquiert toute son importance. Comme nous l'avons montré plus haut, dans le deuxième chapitre, Freud tient à vérifier et à légitimer ceci: "Il y a dans l'angoisse quelque chose qui protège contre l'effroi et donc aussi contre la névrose d'effroi."⁶⁶ Mais le problème auquel l'organisme fait alors face est celui de la différence entre les systèmes non-préparés et les systèmes préparés par surinvestissement. Dans le cas d'un grand nombre de traumatismes, manquent précisément ces deux conditions: la disposition d'investissements énergétiques adéquats et celle de l'angoisse.

⁶⁶ Voir *supra*, p. 135.

A ce point de l'analyse, on saisit mieux la nouvelle interprétation que nous propose le père de la psychanalyse de la célèbre proposition: "le rêve est un accomplissement de désir". Cette interprétation concerne les rêves traumatiques, dont la tâche est de faire naître chez le sujet un état d'angoisse qui lui permettra de se dérober à la maîtrise des excitations qu'il avait subies dans le passé. Par leur caractère répétitif, ces rêves le préparent ou le mettent en alerte contre l'*imminence* d'une possible mainmise du principe du plaisir. C'est dire que cet état lui advient *avant* même que le principe du plaisir ne puisse lui imposer son emprise. L'évitement de cette angoisse constituerait par contre la cause de la névrose traumatique. En conséquence, ces rêves révèlent "une perspective sur une fonction de l'appareil psychique qui, sans contredire le principe de plaisir, est pourtant indépendante de lui et semble plus originaire que la recherche du gain de plaisir et l'évitement du déplaisir."⁶⁷ Quant au rêve dont la fonction *originnaire* serait d'écarter les motifs d'interruption du sommeil, en réalisant le désir des motions perturbatrices, Freud dira: "Il ne peut assumer cette nouvelle fonction avant que l'ensemble de la vie psychique ait accepté la domination du principe de plaisir. S'il y a un 'au-delà du principe de plaisir', il est logique d'admettre, même pour la tendance du rêve à accomplir le désir, l'existence d'un temps qui l'aurait précédée."⁶⁸

Après ces développements, qui nous ont amené à reconnaître le rôle de l'angoisse dans la répétition des rêves traumatiques, nous espérons pouvoir mieux comprendre la

⁶⁷ *Au-delà...*, p. 75.

⁶⁸ *Ibid.*

répétition du rêve, telle qu'elle se déploie dans le texte nietzschéen. Sous quelle forme se trouve-t-elle exprimée? En quoi diffère-t-elle de l'interprétation de Freud? Dans quelle mesure l'au-delà du plaisir y est-il présent? Pour y parvenir, voyons comment Nietzsche lui-même conçoit le rêve.

b. *Nietzsche: le rêve, le texte et l'art*

La conception du rêve chez Nietzsche varie selon le cours et le tour que prend le développement de son écriture et de sa pensée. Dans sa toute première phase, qui se situe à peu près entre 1869-73, et qui se caractérise par les écrits tragiques, on a surtout affaire à une "métaphysique d'artiste" ou à une "physiologie de l'art". En effet, sous l'influence de Schopenhauer et, indirectement, sous celle de Kant, Nietzsche essaie de saisir l'esprit de la tragédie grecque sous ses trois aspects: sa naissance, son épanouissement et finalement sa mort sous les coups du socratisme. Il serait pourtant plus exact d'affirmer que plus que l'origine de la tragédie, plus que l'*opposition* entre Apollon et Dionysos, ce qu'il a vraiment en vue c'est la sagesse tragique en tant qu'affirmation de la vie, en tant que *oui* à la vie, ou en tant qu'art qui transforme, transfigure et justifie l'existence et le monde.

Nietzsche ouvre le premier chapitre de son oeuvre inaugurale, *La naissance de la tragédie*, en présentant les deux phénomènes majeurs à partir desquels et autour desquels s'est développé l'art grec: l'apollinien et le dionysiaque. Apollon, le dieu au regard "solaire", est paradoxalement le dieu du rêve, de la belle apparence, de l'art plastique et de la mesure dans la limitation. Dionysos est par contre le dieu de l'ivresse et de l'extase, celui qui brise

les liens du *principium individuationis* et fait s'exprimer, par la musique, le fond le plus intime des choses, de l'homme, de la nature, bref de l'Un originaire.

Mais qu'est-ce que le rêve à la fin? Dans un fragment d'été 1872--début 1873, Nietzsche le définit comme un "prolongement sélectif des images visuelles".⁶⁹ Dans un autre texte (fin 1870--avril 1871), il le décrit comme "une transposition de douleurs en intuitions dans lesquelles les douleurs sont brisées: sensation hostile de leur irréalité."⁷⁰ On en trouvera plus loin une autre définition qui se rapproche de cette dernière et, en quelque sorte, l'explique: "Les images du rêve comme symboles? Les actions dans le rêve sont symboliques. Le plaisir pris au symbole? Notre monde du phénomène est tout entier un *symbole de l'instinct*. Donc aussi le rêve."⁷¹ Ici, on voit l'importance qu'attribue Nietzsche à la création artistique du rêve en tant que moyen de négocier avec la douleur, de la briser, de la transfigurer et la transmuier en plaisir. On dirait qu'il n'y a pas d'opposition entre la veille et le rêve, celui-ci se présentant plutôt comme un artifice du rêveur, du créateur, ou de l'artiste dans son effort d'embellir le monde entier du phénomène. Pourtant, dans un texte de *La naissance de la tragédie* elle-même, l'accent retombe avec tant d'insistance sur le rêve, qu'il finit par s'imposer comme une réalité dont dépend l'être véritable pour se manifester. Ainsi au chapitre 4, après avoir élu Apollon comme un guide certain qui le mènera au sens des rêves, Nietzsche avance cette interprétation: "Bien que des deux moitiés de la vie, la

⁶⁹ 19(81), II,1.

⁷⁰ 7(188), I,1.

⁷¹ 8(41), I,1.

veille et le rêve, ce soit à coup sûr la première qui nous paraisse incomparablement la plus favorisée, la plus importante, la plus appréciable, la plus digne d'être vécue -- voire la seule qui soit effectivement vécue --, je voudrais pourtant, au risque de sembler paradoxal, revendiquer en faveur du rêve, eu égard à ce fond mystérieux de notre être dont nous sommes la manifestation, une évaluation diamétralement opposée. Car plus je perçois dans la nature ces toutes-puissantes pulsions artistiques et, en elles, cette aspiration ardente à l'apparence, à la délivrance par l'apparence, plus je me sens poussé à former l'hypothèse métaphysique selon laquelle l'être véritable, l'un originaire, en tant qu'éternelle souffrance et contradiction, a besoin en même temps, pour sa perpétuelle délivrance, de la vision extatique et de l'apparence délectable, -- étant entendu que cette apparence dans laquelle nous sommes pris tout entiers et dont nous sommes constitués, nous sommes contraints de l'éprouver comme le véritable non-être, c'est-à-dire comme un incessant devenir dans le temps, l'espace et la causalité, ou, en d'autres termes, comme réalité empirique.⁷² Nietzsche pousse si loin le primat du rêve et de la jouissance de l'apparence qu'il assigne à l'état onirique un rang encore plus élevé, celui de *l'apparence de l'apparence*.⁷³ C'est dire que si nous sommes

⁷² Nous avons conservé l'expression "à la délivrance par l'apparence", que Philippe Lacoue-Labarthe a passée sous silence dans sa traduction.

⁷³ Déjà dans un des fragments préluant à *La naissance de la tragédie*, on trouve cette affirmation déroutante: "Ma philosophie *platonisme inversé*: plus on est loin de l'étant véritable, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but." -- 7(156), I,1.

En effet, le primat de l'apparence a conduit plus d'un commentateur à souligner le risque auquel s'expose Nietzsche: celui précisément d'"ontologiser" l'apparence et de rétablir une opposition qu'il aurait préféré éviter. Une telle opposition ne serait guère différente de celle qu'a créée Platon entre vérité et illusion, entre le Même et l'Autre, ni de l'opposition kantienne et schopenhauerienne de la chose en soi et du phénomène.

nous-mêmes, ainsi que toute la réalité empirique, une continuelle représentation engendrée par l'un originaire, alors le rêve apparaîtra comme une seconde création, ou comme un second phénomène à travers lequel la douleur est brisée et l'existence elle-même transformée en jouissance. C'est pourquoi il n'y a pas de jouissance sans apparence, mieux, la jouissance n'est possible que parce qu'il y a l'union de deux apparences, celle d'Apollon et celle de Dionysos. "Pour cet oeil unique des mondes, devant lequel le monde empirique et réel, avec son reflet, se répand en un rêve, cette union du dionysiaque et de l'apollinien est éternelle et immuable, elle est même l'unique forme de la jouissance; il n'y a pas d'apparence dionysiaque sans une réplique apollinienne de l'apparence." Se provoquant mutuellement, s'appartenant essentiellement, ces deux pulsions reproduisent, dans l'oeuvre d'art tragique, la "jouissance originaire (*Urgenuss*) de l'oeil du monde."⁷⁴ La réalité empirique n'est donc à comprendre, à supporter, à recréer qu'à partir des images qu'engendrent les dieux dans le rêve.

⁷⁴ 10(1), I,1, p. 411.

Il est à noter que, ici, Nietzsche dissout les oppositions dans la "jouissance originaire de l'oeil du monde". Cette métaphore est d'autant plus intéressante si l'on songe au commentaire que fait Sarah Kofman à propos de quelques livres de Bataille, et en particulier de l'ouvrage *L'Anus solaire*. Pour Bataille, affirme Kofman: "L'oeil est toujours en même temps un sexe et le sexe un oeil sans que les deux 'opposés' soient 'relevés' dans un troisième terme. Seul l'interdit empêche de regarder le soleil en face, en fait la figure de l'élévation morale et du plus haut degré de connaissance; figure du père qu'on ne peut regarder en face de crainte de castration. Une fois l'interdit transgressé, le soleil n'est plus un astre mais un désastre, un volcan qui déverse son énergie sans compter, une éjaculation sans réserve. De même pour qui lève l'interdit sexuel, le sexe en érection est dirigé vers le haut." (Sarah KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, op. cit., p. 154). -- Rappelons que dans le texte nietzschéen, il s'agit de "l'oeil du monde" en tant qu'organe de l'un originaire. Cet oeil jouit du spectacle qui se déroule sur la scène, où le héros tragique, masque du dieu ou du père, est à anéantir et à surmonter.

Ce n'est pas sans raison que, lorsqu'il se réfère à l'art tragique, Nietzsche associe souvent les rêves aux dieux et aux mythes. Ainsi: "Le mythe perpétue sa vie dans la *transposition* que le poète fait de son rêve. Toutes les lois de l'art se rapportent à la *transposition*. L'esthétique n'a de sens que comme science de la nature: comme l'apollinien et le dionysiaque."⁷⁵ De même: "Nous sommes les figures dans le rêve du dieu, qui devinent comment il rêve."⁷⁶ En ce sens, on ne peut s'empêcher de poser la question: nos mythes sont-ils nos rêves? En effet, les mythes et les fictions engendrés par l'apparence qu'apportent les rêves sont à la fois création et jouissance dans la création. Si l'on peut parler ici d'un au-delà du plaisir, c'est parce que le créateur et l'artiste savent transmuier l'angoisse même en oeuvre d'art. C'est dire que leur jouissance est d'autant plus grande qu'ils savent briser la douleur et la tourner à leur profit ou, ce qui plus est, leur jouissance réside là même où ils détruisent, construisent et recréent éternellement.

Mais cette conception du rêve qu'a Nietzsche à l'époque des écrits tragiques cèdera la place à une autre vision, celle qui caractérise les écrits de transition. Ces écrits comprennent, pour nous, les trois livres d'*Humain, trop humain* (1878-80) et les textes qui s'y rattachent. A présent, d'une analyse du rêve basée sur une "métaphysique d'artiste", l'accent se déplace vers une étude physiologique du rêve lui-même, ou, pour employer l'expression de P.-L. Assoun, vers une "analyse immanente de l'expérience onirique". En

⁷⁵ 16(6), I,1.

⁷⁶ 7(116), I,1. -- Le terme "figures" (*Figuren*) désigne ici la diversité de figures ou d'individualités que prend le monde en tant qu'expression du rêve du dieu. Elles sont pour ainsi dire les *re-productions* de l'un originaire dans le rêve.

conséquence, si l'on songe à l'aphorisme 194 de *Le Voyageur et son ombre* (*Humain, trop humain* II), on voit quelle réévaluation ont subi le rêve et l'art quant à la place qu'ils occupent en tant que médiation et manifestation de l'un originaire. L'aphorisme 194, qui porte d'ailleurs le titre *Le rêve*, se développe donc ainsi:

“ -- Nos rêves, quand il leur arrive par exception d'être réussis et parfaits (d'ordinaire, le rêve est un travail bâclé), sont des enchaînements symboliques de scènes et d'images équivalents au langage narratif de la poésie; ils transcrivent les expériences, les espérances, les situations de notre vie avec une telle hardiesse et une telle précision poétiques que le matin nous sommes toujours étonnés de nous-mêmes quand nous nous rappelons nos rêves. Nous consommons dans nos rêves trop de matière artistique -- et c'est pourquoi nous en sommes si pauvres le jour.”

On le voit, le rêve, qui se révèle la plupart du temps comme une oeuvre manquée, comme un travail bâclé, appauvrit l'imaginaire de la veille, en raison même du trop-plein de poésie et d'énergie qu'il consomme. Il n'en reste pas moins qu'il demeure une pièce d'art, ou une élaboration poétique. Mais à quoi doit-on ce changement de perspective?

Nietzsche est maintenant dans sa phase “scientifique”, encore qu'il faille utiliser ce qualificatif sous toute réserve car, comme nous l'avons montré plus haut, les textes de cette période recèlent plus d'ambiguïtés et de possibilités d'interprétation qu'une première lecture ne le laisse soupçonner.⁷⁷ Sa nouvelle conception du rêve, comme d'ailleurs celle que présentera Freud plus tard, ne pouvait échapper à l'atmosphère “scientifique” qui prévalait

⁷⁷ Voir *supra*, Chapitre II, sections 3 et 4.

dans les trois dernières décennies du 19^e siècle. Il a lu J. G. Vogt, dont il fait trois citations dans ses cahiers de notes, et Ernst Haeckel, qu'il ridiculise dans de rares passages des fragments posthumes.⁷⁸ On ne peut pourtant nier que les aphorismes 12 et 13 d'*Humain, trop humain* portent la marque du néo-darwinisme, tel que Haeckel l'a développé et propagé. Selon ce courant, l'ontogenèse ou développement individuel récapitule la phylogenèse ou développement de l'espèce et, vice-versa, la phylogenèse peut servir de guide ou d'accès à l'intelligibilité du développement individuel.⁷⁹ C'est à la lumière de la première trajectoire que Nietzsche écrit l'aphorisme 12, qui a précisément pour titre *Rêve et civilisation*. Partant de l'idée que la mémoire, pendant le sommeil, se trouve ramenée à un état d'imperfection qui nous fait penser à ce qu'elle a pu être en pleine veille chez les hommes des tout premiers temps, il poursuit: "Arbitraire et confuse comme elle est, elle confond perpétuellement les choses en s'appuyant sur les analogies les plus fugaces; mais c'est avec le même arbitraire

⁷⁸ Pour ce qui est d'E. Haeckel, voir 12(22),II,2; 8(68),IV; 11(249,299),V; 25(403),X.

⁷⁹ Cette théorie ne semble pas être la seule à avoir influencé Nietzsche quant à l'étude du rêve. En 1871, Edward Burnet Tylor, auquel Freud se réfère tout au début du chapitre premier de la *Traumdeutung*, publiait *Primitive Culture*. Dans cet ouvrage, Tylor avance que l'essence de la religion primitive est à chercher dans l'animisme et que l'homme, à ce stade, était une sorte de philosophe ou théologien non développé. Cet auteur, dont Nietzsche mentionne à peine le nom dans ses lettres, n'était pas sans influencer, au moins indirectement, un aphorisme d'*Humain, trop humain* intitulé *Le rêve mal entendu* (5). Cet aphorisme commence par affirmer que toute métaphysique a pris naissance aux tout premiers âges d'une civilisation encore rudimentaire. Cela était dû, déclare-t-il, à la croyance qu'avait l'homme, dans le rêve, à l'existence d'un *second monde réel*. Par conséquent: "La scission de l'âme et du corps se rattache aussi à la plus archaïque conception du rêve, tout comme l'hypothèse d'un simulacre corporel de l'âme, en somme l'origine de toute croyance aux esprits, et de même, vraisemblablement, de la croyance aux dieux. 'Le mort continue à vivre; car il apparaît en rêve aux vivants': tel est le raisonnement qui s'est fait autrefois, des millénaires durant."

Une autre influence à ne pas négliger, surtout par rapport à l'aphorisme 13 (*Logique du rêve*), est celle qui provient de Schopenhauer, et notamment de son *Essai sur l'apparition des esprits*. Cette étude se trouve dans *Parerga et paralipomena*.

et la même confusion que les peuples ont créé leurs mythologies, et il n'est pas rare que de nos jours encore des voyageurs observent à quel point le sauvage incline à l'oubli, son esprit se mettant à battre la campagne après une brève contention de la mémoire." A la fin, il réaffirmera: "-- La netteté parfaite de toutes les représentations oniriques, qui découle de la croyance absolue à leur réalité, nous rappelle à son tour certains états de l'humanité primitive, dans laquelle l'hallucination était extrêmement fréquente et s'emparait parfois en même temps de communautés, de peuples tout entiers. Ainsi donc, nous refaisons de bout en bout, dans le sommeil et le rêve, le pensum d'un état ancien de l'humanité."

Dans l'aphorisme suivant (13), Nietzsche non seulement confirme le principe selon lequel nous répétons dans nos rêves le comportement de l'humanité primitive, mais il se propose aussi -- semble-t-il -- d'analyser les causes et le fonctionnement du rêve pour lui-même. Cet aphorisme, qui s'intitule *Logique du rêve*, commence ainsi: "Dans le sommeil, de multiples facteurs internes maintiennent notre système nerveux en excitation, presque tous nos organes sont séparément en activité". Ensuite il décrit les différents événements qui se déroulent à l'intérieur et à l'extérieur du corps et qui peuvent affecter les productions de l'univers onirique. Parmi eux se trouvent la révolution impétueuse du sang, la position du dormeur comprimant certains membres, la manière dont les couvertures sont disposées, l'estomac qui digère et gêne d'autres organes, la position de la tête, les pieds sans chaussures, l'habillement différent du corps entier, etc.⁸⁰ L'ensemble de ces changements,

⁸⁰ La question des stimuli et des sources somatiques dans le rêve sera abordée par Freud dans la *Traumdeutung*, chapitre premier, section c, et chapitre V, section c.

assure Nietzsche, excitent par leur côté exceptionnel la totalité du système, y compris la fonction cérébrale. Il arrive pourtant qu'à l'état de veille on attribue les causes de ces excitations au rêve lui-même. "Il se peut par exemple que celui qui serre ses pieds dans deux courroies rêve que deux serpents les tiennent dans leurs anneaux. (...) Tout le monde sait ainsi par expérience combien le rêveur a tôt fait d'introduire dans la trame de son rêve un son qui lui parvient avec force, par exemple une sonnerie de cloches, des coups de canon, c'est-à-dire de l'expliquer *après coup* par ce rêve même, de sorte qu'il *s'imagine* vivre d'abord les circonstances déterminantes, et percevoir ensuite le son."

Mais d'où viennent toutes ces bévues -- se demande Nietzsche --, si l'esprit du rêveur se montre d'ordinaire si réaliste, si prudent et si sceptique à l'état de veille? Cette interrogation l'amène à développer et à préciser ce à quoi il vise proprement dans cet aphorisme. En effet, après avoir évoqué des exemples servant de base ou d'introduction à son raisonnement, il procède à des conclusions qui sont à la fois le début et le noyau de la question principale. Cette question, il la déploie comme suit: "C'est de la même manière dont l'homme raisonne encore en rêve aujourd'hui que l'humanité a raisonné à l'état de veille pendant des milliers et des milliers d'années; la première cause qui se présentait à l'esprit pour expliquer quelque chose qui avait besoin d'explication lui suffisait et passait pour vérité."

Ce point est d'autant plus important qu'il révèle combien les vues de Nietzsche et de Freud convergent quant à la loi de recapitulation du développement phylogénétique par l'ontogenèse. Freud se réfère deux fois à Nietzsche dans *Le rêve et son interprétation*. Tout

d'abord, il joue sur le fameux leitmotiv nietzschéen qu'est l'*inversion de toutes les valeurs*; il le modifie et le prend à son compte sous la forme: *inversion de toutes les valeurs psychiques*.⁸¹ Au chapitre VII, où il est question de la "psychologie des processus du rêve", il ne se contentera plus d'une simple allusion à Nietzsche, mais d'une utilisation explicite de l'aphorisme que nous analysons. Comme l'observe P.-L. Assoun: "Il ne s'agit donc pas simplement d'une de ces références historiques de seconde main qui abondent dans l'historique du premier chapitre. Le développement de Freud en est à la phase de généralisation un peu audacieuse qu'il se permet après de longues pages d'analyses techniques minutieuses."⁸² C'est pourquoi, après avoir spécifié le processus régressif sous ses trois aspects, l'aspect topique, temporel et formel, il affirme que le fait de rêver serait, dans le tout, un exemple de régression aux plus précoces rapports du rêveur, une reviviscence de son enfance et des motions pulsionnelles qui autrefois l'ont dominé. Cette enfance individuelle, Freud la conçoit comme l'ombre portée par l'enfance phylogénétique, coextensive au développement de la race humaine, dont la trajectoire individuelle n'est, selon lui, que la répétition abrégée.⁸³ Or pour étayer cet argument, il évoque l'autorité de Nietzsche, qu'il cite visiblement de mémoire, car il n'indique aucune référence, et le passage qu'il reproduit s'avère très libre. Il s'agit justement d'un passage de l'aphorisme dont nous nous occupons maintenant, et qui s'exprime ainsi: "C'est cette part archaïque d'humanité qui

⁸¹ Cf. *Die Traumdeutung*, op. cit., p. 327. -- Chez Nietzsche on a: *Umwertung aller Werte*; Freud y ajoutera: *Umwertung aller psychischen Werte*.

⁸² Paul-Laurent ASSOUN, *Freud et Nietzsche*, op. cit., pp. 62-63.

⁸³ Cf. *Die Traumdeutung*, p. 524.

dans le rêve continue d’agir en nous, car elle est le fondement sur lequel la raison supérieure s’est développée et se développe encore en tout homme: le rêve nous ramène à des états reculés de la civilisation humaine et nous fournit un moyen de les comprendre mieux.” Freud modifiera ce passage, pour l’intégrer à son dessein, lorsqu’il déclare: “Nous pouvons deviner combien pertinentes sont les paroles de Fr. Nietzsche selon lesquelles dans le rêve ‘continue d’agir une part archaïque d’humanité, à laquelle on ne peut plus guère parvenir par une voie directe’.”⁸⁴ Il faut ajouter que, pour Nietzsche, les explications fantastiques que nous pretons

⁸⁴ *Die Traumdeutung*, p. 524.

La question d’une âme collective et celle du prolongement ou de la reviviscence des restes antiques de l’espèce et de la civilisation ont en fait obsédé Freud dès les premiers écrits. On les trouve avant la rupture avec Jung (1914), et il semble, fait curieux, qu’elles ne font que s’intensifier par la suite. Depuis *Le rêve et son interprétation* (1900) jusqu’à *L’Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Freud ne cesse de revenir à ce problème. Dans un de ses derniers écrits, *Analyse finie et infinie* (1937), il déclare sans ambages: “L’expérience analytique nous a forcé à admettre que même des contenus psychiques à caractère particulier, tel que le symbolisme, n’ont d’autre source que la transmission héréditaire.” -- *Analysis Terminable and Interminable*, Standard, Vol. XXIII, p. 240.

Chez Nietzsche, la question d’une âme du peuple se présente plutôt dans les écrits tragiques, tandis que celle d’une hérédité et d’une reviviscence de l’humanité archaïque se concentre davantage vers la fin de la première période et dans les écrits de transition. Dans sa troisième et dernière phase un changement s’opère, en ce sens que le développement des pulsions, des organismes et des civilisations sera lu dans la perspective de la volonté de puissance. Mais aussi bien chez Nietzsche que chez Freud, on trouverait difficilement un développement obéissant à une continuité ou à une logique qui aboutirait, nécessairement, à quelque chose de meilleur. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, chapitre V, où Freud traite précisément de la compulsion de répétition organique, on lira: “Il est certainement impossible d’établir l’existence, dans le monde animal et végétal, d’une pulsion d’ensemble vers un développement plus élevé, même si dans les faits une telle direction du développement est indiscutable. Mais, d’une part, déclarer qu’un stade de développement est supérieur à un autre ne relève souvent que de notre opinion et, d’autre part, la science du vivant nous montre qu’un développement plus élevé en un point très souvent se paye ou se compense en un autre par l’apparition de formes rétrogrades.” Et quelques lignes plus bas, où il est question du développement culturel de l’homme: “Beaucoup d’entre nous trouveront peut-être difficile de renoncer à la croyance qu’il y a, dans l’homme lui-même, une pulsion de perfectionnement qui l’a amené aujourd’hui à ce haut niveau de réalisation intellectuelle et de sublimation éthique, pulsion dont on est en droit d’attendre qu’elle se charge de le faire devenir un surhomme. Pourtant je ne crois pas en l’existence d’une telle pulsion interne et je ne vois aucun moyen de ménager cette bienfaisante

à l'activité onirique représentent un délasserement pour le cerveau, celui-ci étant obligé, pendant la veille, de "satisfaire aux sévères exigences qu'impose à la pensée un niveau plus élevé de civilisation." La reviviscence des états reculés de la civilisation humaine serait, dans cette perspective, la réalisation d'un désir.

Sur ce point une différence surgit car, pour Freud, le travail d'élaboration du rêve se développera davantage à partir d'"éléments d'origine infantile", d'où l'accent mis sur une analyse du rêve pour lui-même, ainsi que sur le langage du désir individuel.⁸⁵ Ce qui semblait donc être chez Nietzsche une analyse interne du rêve, de ses causes et de son fonctionnement se révèle, à terme, comme une comparaison entre deux types de civilisation: la civilisation primitive et l'actuelle. C'est comme si le rôle du rêve n'était autre que de montrer combien tardivement s'est développée la pensée logique et à quel point nous restons encore attachés aux formes primitives de raisonnement. Plus surprenante est la réévaluation qu'il opère sur le profil de l'artiste que dessinent les écrits tragiques, puisque à la fin de cet aphorisme

illusion." (*Au-delà...*, pp. 86-87). Notons que Freud utilise le terme "surhomme" (*Übermensch*), terme qui chez Nietzsche a suscité de multiples interprétations. Dans les écrits posthumes du printemps 1888, on trouve d'ailleurs un texte intitulé *Progrès*, où les vues de Nietzsche ont plus d'un rapport avec ce que nous venons de lire chez Freud: "Ne nous y trompons pas! Le temps va de l'avant (*läuft vorwärts*) -- nous aimerions croire que tout ce qui est dans le temps progresse aussi... que l'évolution est une marche en avant... c'est l'apparence trompeuse qui séduit les esprits les plus posés: mais le dix-neuvième siècle ne représente pas un progrès (*Fortschritt*) par rapport au seizième: et l'esprit allemand de 1888 est en régression (*Rückschritt*) par rapport à l'esprit allemand de 1788... L'Humanité n'avance pas, elle n'existe même pas... Le tableau d'ensemble est celui d'un immense laboratoire d'expérience, où certaines choses réussissent, dispersées à travers tous les temps, et où énormément d'autres échouent, où manque tout ordre, toute logique, toute liaison et tout engagement... (...) L'homme ne constitue pas un progrès par apport à l'animal: le civilisé douillet est un avorton comparé à l'Arabe et au Corse; le Chinois est un type accompli, plus apte à durer que l'Européen..." [15(8), XIV]. -- Voir aussi 11(413), XIII et *L'Antéchrist*, §§ 3-4.

⁸⁵ Voir le chapitre VI de *Le rêve et son interprétation*.

Nietzsche ajoutera: “Le poète aussi, l’artiste, *suppose* à ses états d’âme et d’esprit des causes qui ne sont pas du tout les vraies; c’est en quoi il évoque une humanité encore archaïque et peut nous aider à la comprendre.”⁸⁶

Après les trois livres d’*Humain, trop humain* Nietzsche publie *Aurore* (1881). Cet ouvrage marque pour nous le début de sa troisième et dernière phase, car il y expose les analyses concernant la volonté de puissance de façon plus claire et plus précise. Ainsi, on trouvera dans *Aurore* un long aphorisme (119), où le rêve n’est plus considéré comme une simple voie menant aux stades primitifs de l’humanité. A présent, Nietzsche introduit dans la trame du rêve la lutte des instincts (*Triebe*) qui, insatiables dans leur faim, déploient une guerre sans trêves à l’intérieur de l’organisme. Sans cesse ils se disputent entre eux la puissance, sans cesse ils essayent de combler un vide, “en sorte que l’on assistera toujours à un double phénomène: famine et dépérissement pour les uns, excès de nourriture pour les autres.” Il arrive pourtant, fait essentiel, que la plupart des instincts, et en particulier les instincts dits moraux, se *satisfont d’aliments rêvés*. Ce tournant est d’autant plus important que Nietzsche définit maintenant le rêve comme visant “à *compenser* jusqu’à un certain point ce manque accidentel de ‘nourriture’ pendant le jour.” Par conséquent, les rêves diffèrent les uns des autres, bien qu’au fond ils sont tous semblables. Ils se ressemblent dans la mesure où ils se déroulent comme un *texte* qui, toujours le même, est pourtant *commenté* de manières

⁸⁶ Dans l’aphorisme 312 d’*Aurore*, Nietzsche affirmera à nouveau, mais dans un contexte et un dessein différents: “Dans les explosions de la passion et dans les fantaisies du rêve et de la folie, l’homme redécouvre sa préhistoire et celle de l’humanité.”

différentes. Il s'agit d'interprétations très libres, très arbitraires des événements survenant pendant le sommeil et affectant l'organisme du rêveur. "Que ce texte qui reste en général très semblable d'une nuit à l'autre soit commenté de façons différentes, que la raison inventive *se représente* hier et aujourd'hui des *causes* si différentes pour des excitations nerveuses identiques: tout cela provient de ce que le souffleur de cette raison était aujourd'hui un autre qu'hier, -- un autre *instinct* (*Trieb*) voulait se satisfaire, se manifester, s'exercer, se restaurer, s'épancher, -- il était précisément au plus fort de son flux, alors qu'hier c'était le tour d'un autre." L'importance qu'acquiert le rêve par rapport à la veille rappelle celle dont il jouissait dans *La naissance de la tragédie*, en ce sens que la vie éveillée, dans la perspective d'*Aurore*, ne dispose pas de la même *liberté* d'interprétation que la vie en rêve: elle est moins poétique et débridée. Mais, ajoute Nietzsche immédiatement après: "Dois-je mentionner qu'à l'état de veille nos instincts ne font également rien d'autre qu'interpréter les excitations nerveuses et leur fixer des 'causes' adaptées à leurs propres besoins? qu'il n'y a pas de différence *essentielle* entre la veille et les rêves? (...) que toute notre prétendue conscience n'est que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnaissable et seulement ressenti?"

Ces considérations à propos du *texte* et de la conscience qui l'interprète résonneront dans un fragment posthume, où le "moi conscient", avec sa prétendue unité, joue le rôle non pas d'un *commentateur*, mais d'un instrument ou d'un phénomène de surface. Ainsi: "Si j'ai une forme d'unité en moi, elle ne repose certainement pas sur le moi conscient et sur le sentiment la volonté la pensée, elle se situe plutôt ailleurs: dans l'intelligente capacité de tout

mon organisme de conserver de s'approprier d'éliminer de surveiller, capacité dont mon moi conscient n'est qu'un instrument. Sentir vouloir penser ne témoignent partout que de phénomènes terminaux dont les causes me sont tout à fait inconnues."⁸⁷ Pour Nietzsche, toute prise de conscience implique déjà une opération de généralisation, de superficialisation, de falsification et corruption. L'inconscient pourtant, dont le *texte* du rêve n'est qu'une des multiples expressions, se construit à partir de la lutte incessante de nos impulsions, de celles qui commandent et de celles qui leur obéissent, leur résistent ou les dépassent. En effet, "aucune pensée, aucun sentiment, aucune volonté n'est né d'Une pulsion (*Trieb*) déterminée, c'est au contraire un *état global*, toute la surface de toute la conscience, il résulte du constat de puissance momentanée de toutes les pulsions qui nous constituent."⁸⁸

Si l'on revient maintenant à *Aurore*, on ne peut qu'être surpris de voir le changement de perspective qui s'opère entre deux textes si proches l'un de l'autre, à savoir le paragraphe 119, que nous venons d'analyser, et le paragraphe 128. Ici, et contrairement aux énoncés du texte antérieur, nous sommes nous-mêmes responsables de nos rêves puisque Nietzsche tient à affirmer et à réaffirmer: "Rien ne vous est *plus* propre que vos rêves! Rien n'est davantage *votre* oeuvre! Matière, forme, durée, acteurs, spectateurs, -- dans ces comédies vous êtes tout vous-mêmes! Et c'est précisément là que vous avez crainte et honte de vous-mêmes, et déjà Oedipe, le sage Oedipe, savait puiser une consolation dans l'idée que nous ne pouvons rien

⁸⁷ 34(46), XI. (Avril-juin 1885). -- Nous avons suivi la ponctuation du texte original. -- Voir aussi un texte du printemps 1888, qui commence précisément par ces termes: *Le phénoménalisme du "monde intérieur"* et où il est question, entre autres, du rêve: 15(90), XIV.

⁸⁸ 1(61), XII. (Automne 1885--printemps 1886).

sur ce que nous rêvons!” On ne sera pas moins étonné de lire, quelques lignes plus bas: “--Dois-je ajouter que le sage Oedipe avait raison, que nous ne sommes réellement pas responsables de nos rêves, -- pas plus, d’ailleurs, que de nos veilles?” Il est à noter que Nietzsche mentionne ici deux fois le nom d’Oedipe, et que ces deux références laissent supposer que le héros grec *résistait* à l’idée que nous puissions être responsables de nos rêves.⁸⁹ On retiendra, en plus de cette indication éthique, une indication esthétique puisque, par nos rêves, nous produisons des comédies et bâtissons un monde de matière, de forme, d’acteurs et de spectateurs. Soulignons que, déjà dans l’aphorisme 119, Nietzsche faisait ressortir que la vie en rêve est plus poétique, plus riche et plus libre que la vie éveillée.

Il en suit que le rêve sera désormais lu dans la perspective des écrits de la toute première période, à savoir dans l’optique de l’art. Autant dire que dans sa troisième et dernière phase, Nietzsche *retourne* à ses premiers thèmes et qu’il *répète*, bien que de façon différente, ce qu’il avait déjà développé dans les écrits tragiques. L’art apparaît de nouveau comme illusion, comme fiction et moyen de transformer l’existence. La différence tient à ce

⁸⁹ Ce texte de Nietzsche, et ceux que développera Freud plus tard à propos d’Oedipe, fait penser au début du livre neuvième de *La République*, où Platon traite des plaisirs ou désirs “non nécessaires”. Parmi eux il y en a qui sont “dérégés”, par exemple, celui d’avoir des rapports avec la mère. Mais quand ces désirs surviennent-ils? Ils s’éveillent -- dit Platon --, “à l’occasion du sommeil, toutes les fois que dort la partie de l’âme dont le rôle est de raisonner et de commander par la douceur à l’autre, tandis que la partie bestiale et sauvage, s’étant emplies de nourriture ou de boisson, se trémousse et, en repoussant le sommeil, cherche à aller de l’avant et à assouvir son penchant propre. (...) En une telle occurrence il n’est point d’audace devant quoi elle recule, comme déliée, débarrassée de toute honte et de toute réflexion: ni en effet devant l’idée de vouloir s’unir à sa mère ou à n’importe qui, homme, Divinité, bête; et de se souiller de n’importe quel meurtre; de ne s’abstenir d’aucun aliment.” (*La République*, IX, 571, in *Oeuvres complètes*, op. cit.). -- On sait d’ailleurs que Jocaste, dans Sophocle, essaie de consoler le malheureux Oedipe lorsqu’elle lui dit: “Nombreux sont les hommes qui, dans leurs rêves, se sont unis à leurs mères”.

que tout cela sera interprété à partir de la volonté de puissance et des rapports de forces. Seuls, les *artistes* peuvent *créer* dans les rêves ou, plus exactement, seuls les artistes *peuvent se créer* des rêves, car ils ont la force de poétiser, d'inventer, de détruire et de construire éternellement, *itérativement*. C'est là qu'ils trouvent leur joie originaires (*Ur-freude*), leur plaisir originaires (*Ur-lust*), leur jouissance, leur volupté, bref l'au-delà du plaisir. En effet: "Il suffit d'aimer, de haïr, de convoiter, et simplement de ressentir, pour qu'*aussitôt* viennent sur nous l'esprit et la force du rêve, et voici que nous montons par les voies les plus dangereuses à yeux ouverts, insensibles à tout risque, sur les toits et sur les tours de la fantaisie, sans le moindre vertige, nés que nous sommes pour grimper -- nous autres somnambules du jour! Nous autres artistes! Nous autres dissimulateurs de la nature! Nous autres lunatiques et chercheurs de Dieu! Nous autres voyageurs au silence de mort, voyageurs infatigables sur des hauteurs que nous ne discernons pas comme hauteurs, mais que nous prenons pour nos plaines, pour nos certitudes!"⁹⁰

Dans la dernière année de sa vie productive (1888), Nietzsche écrit une série de textes sur *La naissance de la tragédie*, qui sont à la fois un prolongement, un commentaire et une réévaluation de sa "métaphysique d'artiste". Certes, Apollon et Dionysos y sont à nouveau décrits comme les deux figures des pulsions fondamentales de la nature qu'exprime le monde de l'art: "Il y a deux états dans lesquels l'art même se présente comme une sorte de force de la Nature en l'homme: d'abord comme vision, puis sous forme d'orgiasme dionysien. Ceux-

⁹⁰ GS, 59.

ci sont préfigurés, physiologiquement, dans le rêve et l'ivresse: si l'on conçoit le premier comme apprentissage de cette force de vision, comme plaisir à voir des formes, à former des formes."⁹¹ L'accent est donc mis sur la force, ainsi que sur le plaisir qui découle de l'apparence et de la capacité de voir, de former, de créer, de façonner et transfigurer. Car, finalement: "La volonté d'apparence, d'illusion, d'erreur, de devenir et de confusion est plus profonde, plus 'métaphysique' que la volonté de vérité, de réalité, d'Être (*Sein*): le plaisir est plus élémentaire que la douleur; cette dernière n'est elle-même que la conséquence d'une volonté de plaisir (-- volonté de créer, de donner forme, de ruiner, de détruire de fond en comble), et, dans sa plus haute forme, c'est une *catégorie* du plaisir..."⁹² Puisque nous voici parvenu au terme de cette analyse de la conception nietzschéenne du rêve, nous reprenons la question qui était là dès le début, à savoir dans quelle mesure peut-on parler d'une *répétition du rêve* chez Nietzsche?

c. *Les rêves et leur retour chez Nietzsche*

On peut dire que cette compulsion s'exprime chez Nietzsche sous deux aspects essentiels: de manière directe, lorsqu'il en parle explicitement, et par le déploiement même

⁹¹ 14(18), XIV. (Printemps 1888). -- Voir aussi 14(36), XIV.

A dire vrai, ces réflexions remontent à l'automne 1885--automne 1886, où l'on trouve un projet pour un nouvel avant-propos de *La naissance de la tragédie*. Dans cette tentative d'autocritique, Nietzsche se réfère à Apollon en ces termes: "Le nom d'apollinien' désigne l'immobilisation ravie devant un monde inventé et rêvé, devant le monde de la *belle apparence*, en tant qu'il libère du *devenir*." -- 2(110), XII. Voir également, en rapport avec ce texte, 2(113), XII.

⁹² 14(18), XIV.

de son écriture et de sa pensée. Comme on l'a pu constater, le rêve se présente dans la première période, et particulièrement dans les écrits tragiques, en rapport avec le monde de l'art. Dans la période de transition, Nietzsche procède à une réévaluation de sa "métaphysique d'artiste". En conséquence, il met l'accent sur la physiologie même du rêve, c'est-à-dire sur l'analyse de ses causes et de son fonctionnement. Pourtant, s'il y a lieu de parler d'une compulsion de répétition dans ces textes, ce serait en ce sens que nous *revivons* dans nos rêves le comportement de l'humanité primitive. Comme nous l'avons montré plus haut, notamment par l'aphorisme 13, Nietzsche semblait plutôt concerné par une comparaison entre deux types de civilisation que par une analyse du rêve pour lui-même.⁹³ En revanche, dans sa troisième et dernière phase il *retourne* à la problématique esthétique des écrits tragiques, dans la mesure où il la *répète*, la *transforme* et la *réévalue*.

Curieusement, lorsqu'il se réfère explicitement aux rêves qui se répètent, il le fait le plus souvent à partir d'une perspective de l'art. C'est ce qu'on lira dès le premier chapitre de *La naissance de la tragédie*, où il est question de la jouissance que procure le rêve autant par sa belle apparence que par ses côtés terrifiants et tristes:

"Plus d'un sans doute, comme moi, se souvient d'avoir parfois réussi à se dire, pour se donner courage au milieu des périls et des terreurs du rêve: 'C'est un rêve! Continuons de rêver!' On m'a même rapporté le cas de personnes capables de prolonger sur trois nuits consécutives, ou plus, l'enchaînement causal d'un seul et même rêve."

⁹³ Voir *supra*, pp. 149-153.

Avant d'évoquer ces faits, Nietzsche avait comparé l'homme capable d'émotion artistique avec le philosophe, le premier se comportant vis-à-vis de la réalité du rêve comme le philosophe vis-à-vis de la réalité de l'existence. Tous les deux ont le pressentiment ou la fugace impression qu'il n'y a là qu'apparence. Et pourtant, ils la vivent, en souffrent et, qui plus est, en jouissent. A travers le défilé d'images que déploie le rêve, qui inclut non seulement les images agréables et avenantes, mais aussi celles qui rappellent tout ce qu'il y a de sérieux, d'inquiétant, de trouble, de triste et de sombre, l'artiste éprouve une joie originaire, un plaisir profond, ou une jouissance qui suppose aussi le déplaisir et la douleur. C'est pourquoi Nietzsche revient à la même question, tout au début du chapitre 4, alors qu'il est en train d'expliquer ce qu'il entend par *artiste naïf*: "Sur cet artiste naïf, l'analogie du rêve peut nous donner quelques renseignements. Reprenons l'exemple du rêveur qui s'écrie, mais sans troubler cette illusion propre aux rêves où il se trouve plongé: 'C'est un rêve, continuons de rêver'." Immédiatement après, il parle à nouveau du plaisir profond, profond et intérieur, qu'entraîne la contemplation onirique.

C'est aussi par une expérience onirique répétée que Socrate se décida enfin d'écrire de la musique. En effet, à la fin du chapitre 14 du même livre, Nietzsche fait allusion à ce que relate Socrate dans le *Phédon* afin d'étayer ses réflexions autour du socratisme et de son influence dissolvante sur la tragédie dionysiaque. C'est donc en ces termes qu'il interprète le récit du *Phédon*: "Ce logicien despotique avait effectivement, de temps à autre, le sentiment vis-à-vis de l'art d'une lacune, d'un vide, d'une sorte de demi-remords aussi ou peut-être d'un devoir négligé. Assez souvent, comme il le raconte en prison à ses amis, lui

venait en rêve une apparition, toujours la même, qui lui disait chaque fois: 'Socrate, fais de la musique.' (...) A la fin pourtant, en prison, pour soulager tout à fait sa conscience, il se résout à pratiquer cette musique qu'il méprise tant. (...) Ce fut un avertissement analogue à celui que lui adressait la voix de son démon qui le contraignit à ces exercices." Il est intéressant de noter l'association que fait Nietzsche, dans la dernière phrase, entre la compulsion de répétition dans le rêve et celle qui s'exprime par la voix du démon de Socrate. En plus, et à la différence du rêve chez l'homme capable d'émotion artistique, le rêve de Socrate se répète de manière contraignante, gênante, impérative.

Si l'on revient maintenant aux textes de la troisième période, on trouvera un aphorisme dans *Le gai savoir*, paragraphe 54, qui prolonge jusqu'à un certain point la conception du rêve qu'avait Nietzsche dans *Humain, trop humain*. Cet aphorisme dit en effet: "J'ai découvert pour ma part que la vieille humaine animalité, voire la totalité des temps originels et du passé de tout être sensible continuaient en moi à poétiser, à aimer, à haïr, à construire des déductions, -- je me suis brusquement réveillé au milieu de ce rêve, mais rien que pour prendre conscience que je ne faisais que rêver et qu'il me *faudra* continuer de rêver encore pour ne point périr."⁹⁴ On le voit, alors qu'il semblait qu'on aurait de nouveau affaire à la vieille loi de récapitulation du développement phylogénétique par l'ontogenèse, on assiste au contraire à une réévaluation ou à un tournant vis-à-vis de ce

⁹⁴ Il y a dans les manuscrits de Nietzsche une variante de ce texte qui se présente ainsi: "Ma position face à l'existence! Je découvrais que l'ancienne humanité continuait de rêver en moi, de souffrir, d'agir -- je me réveille du rêve dans le rêve." -- *GS, Notes et variantes*, p. 620.

principe même. C'est que Nietzsche *retourne* ici à la conception du rêve qu'il avait déjà présentée dans les écrits tragiques, à savoir le rêve comme *nécessité*, comme artifice, comme illusion, comme fiction et moyen de transfigurer l'existence et le monde. "La vie n'est possible que par des mirages artistiques", disait-il dans un fragment de fin 1870--avril 1871.⁹⁵ On se souviendra que, dans la sagesse tragique, art et rêve s'appartiennent essentiellement, mieux, que le premier ne saurait être pensé sans le second, car l'art ne s'engendre que par l'illusion et la belle apparence que procure le rêve. Dans un texte postérieur, il rehaussera à nouveau: "On doit même *vouloir l'illusion* -- c'est là le tragique."⁹⁶ Autrement dit, nous avons continuellement besoin, pour vivre, du rêve et de l'art qui en découle: par eux la vie est non seulement affirmée et justifiée, mais aussi transformée, façonnée et éternellement recréée. Inversement, la "volonté de vérité" est déjà un symptôme de décadence et de dégénérescence. Laisée à elle seule, la vérité mènerait au dernier mot, au repos des repos, au sabbat des sabbats ou, ce qui revient au même, à la paix définitive de la mort. "Tout bien et toute beauté dépendent de l'illusion: la vérité tue -- elle se tue même elle-même (dans la mesure où elle découvre qu'elle repose sur l'erreur)."⁹⁷ Voilà le leitmotiv qui traverse les premiers écrits de Nietzsche concernant l'art et qui revient enrichi, dans la dernière période, des analyses autour de la volonté de puissance et des rapports de forces. Dans la série de réflexions qu'il a écrites en 1888 à propos de *La naissance de la tragédie*, il se trouve un

⁹⁵ 7(152), I,1.

⁹⁶ 19(35), II,1. (Été 1872--début 1873).

⁹⁷ 29(7), II,1. (Été-automne 1873).

texte qui explicite, sans ambages, la thèse que nous venons juste de développer: “Il est indigne d’un philosophe de déclarer: le bon et le beau ne sont qu’un: si, en plus, il ajoute ‘le vrai également’, il mérite la bastonnade. La vérité est laide: *nous avons l’art* afin que la vérité ne nous tue pas.”⁹⁸

Comme nous venons de le rappeler en citant le paragraphe 54 du *Gai savoir*, Nietzsche insiste et souligne, comme s’il y avait un impératif émanant du rêve même: “il me *faudra* continuer de rêver encore pour ne point périr.” On comprendra mieux la force de cette affirmation si l’on se rapporte à ce qui suit, c’est-à-dire à la définition qu’il donne de l’apparence. Qu’est-ce que l’apparence pour Nietzsche? Elle n’est pas le contraire d’un être quelconque, -- “et que puis-je dire d’un être quelconque, qui ne revienne à énoncer les attributs de son apparence!” Elle n’est pas non plus un masque inerte, mais la réalité agissante et vivante elle-même, tellement vivante et aussi ironique à l’égard d’elle-même, qu’elle va jusqu’à lui faire sentir qu’il n’y a là qu’apparence. Elle est “feu follet et danses des elfes, et rien de plus.” C’est pourquoi le rêveur est aussi un danseur, un joueur, un acteur, un trompeur, bref un *connaissant*. Et il l’est parce que l’apparence lui révèle que: “Le connaissant (*der Erkennende*) est un moyen à traîner en longueur la danse terrestre, et que dans ce sens il figure parmi les maîtres de cérémonie des fêtes de l’existence, et que la sublime conséquence et cohésion de toutes les connaissances constituent et constitueront peut-être le moyen suprême d’assurer l’universalité de la rêverie et la compréhension

⁹⁸ 16(40,6), XIV.

mutuelle de tous ces rêveurs, et par conséquent *d'entretenir la durée du rêve.*”

La durée du rêve acquiert une si grande importance, que l'on verra Zarathoustra prolonger son rêve même à l'état de veille, et cela à la seule fin d'en tirer des leçons. “Et pour qu'à la lumière du jour je fasse comme lui et que de lui j'apprenne sa meilleure leçon, les trois plus méchantes choses veux à présent jeter sur la balance et, de façon humainement bonne, les veux peser!--”⁹⁹ Il reproche même à l'aurore d'être venue de si bonne heure pour lui enlever ses rêves: “Ah! qu'est venue trop tôt pour moi l'aurore, qui dans son flamboiement me réveilla, la jalouse! Jalouse elle est toujours du flamboiement de mes rêves matinaux.”¹⁰⁰ Zarathoustra, l'ami des rêves, est aussi l'ennemi juré de l'esprit de pesanteur. C'est pourquoi il rejoint tous ceux qui sont aériens, légers et qui, comme lui, savent danser, jouer, voler, planer, faire des évolutions, -- Zarathoustra est un danseur.

La présence de la danse et du sentiment de légèreté qui traverse *Ainsi parlait Zarathoustra* s'était déjà exprimée, on vient de le voir, dans *Le gai savoir*.¹⁰¹ Au paragraphe 54 de cette oeuvre, Nietzsche met la *répétition du rêve* en rapport direct avec l'art: l'art de poétiser, d'aimer, de haïr, de construire, de danser, de jouer et de connaître. Ce thème, il ira le répéter dans *Par-delà bien et mal*, où il sera question non seulement de la possibilité de la répétition du rêve et de son prolongement pendant la veille, mais aussi de son incorporation dans la vie même. C'est ce que dira, dès le début, le paragraphe 193: “Ce que

⁹⁹ Z III: *Des trois méchantes choses.*

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Pour ce qui est de *Zarathoustra*, voir en particulier: Le *Prologue*; II: *Le Chant de danse*; III: *De l'esprit de pesanteur*, *Le Deuxième Chant de danse*; VI: *La Cène*.

nous vivons en rêve, à condition que le rêve se répète souvent, finit par appartenir à l'économie générale de notre âme aussi bien que n'importe quel événement 'réellement' vécu. (...) Imaginons un homme qui a souvent volé en rêve et qui, sitôt qu'il rêve, devient conscient de ce pouvoir et de cet art, qui voit en lui son privilège aussi bien que son bonheur le plus personnel et le plus enviable: un tel homme, qui se croit en mesure d'exécuter, sur la plus légère impulsion, toutes sortes de virages et de voltes, qui connaît un sentiment de légèreté divine, un mouvement 'vers le haut' sans effort ni tension, un mouvement 'vers le bas' sans condescendance ni abaissement -- sans *pesanteur*! -- un homme qui fait de telles expériences en rêve, qui a de telles habitudes en rêve, comment, à l'état de veille, ne donnerait-il pas aussi un autre sens et une autre coloration au mot 'bonheur', comment n'aurait-il pas une *autre* façon de le désirer?"¹⁰²

Tous ces textes à propos du rêve nous amènent à réaffirmer que, au travers du développement, des coupures et des réévaluations qu'ils opèrent, se profile l'espace d'un *au-delà du plaisir*, ou d'une *jouissance* qui n'a de finalité qu'en elle-même. Certes l'artiste tragique bâtit, à partir de l'apparence que procure le rêve, un monde d'illusion, de fiction et de mensonge. Par là, non seulement il négocie avec l'angoisse et brise la douleur, mais aussi transforme, embellit et transfigure l'existence elle-même. Cependant, sa jouissance réside

¹⁰² Dans une variante de ce texte définitif, Nietzsche s'était plutôt servi de la première personne, lorsqu'il dit: "J'ai fréquemment volé dans mes rêves, et sitôt que je rêve je prends conscience de ce pouvoir de voler comme d'un privilège et aussi comme d'un bonheur personnel et enviable." -- *PBM, Notes et variantes*, p 373.

A vrai dire, on trouve une autre version de ce texte à l'époque même où Nietzsche élaborait *Le gai savoir*. Cf. 15(60), V. (Automne 1881).

dans ce recréer même, ou dans cet éternel construire-détruire qui est le symptôme d'un trop plein, d'un insatisfait, d'un infiniment tendu et, partant, d'une volonté de devenir, de croître, de donner forme, de briser, de résister, de façonner et d'anéantir. L'apparence est sa provisoire solution, car elle est atteinte à chaque instant, répétée à chaque instant, surmontée et reconstruite indéfiniment. Ce qui se répète dans le rêve et dans la création artistique, c'est justement la tentative *continue* de combler un manque ou d'imprimer un nouveau sens à une interprétation devenue vieille, incompréhensible, et qui n'a plus la force de s'imposer:

“Le monde qui *nous concerne* est faux, c.-à-d. qu'il n'est pas état de fait mais invention poétique, total arrondi d'une maigre somme d'observations: il est 'fluctuant', comme quelque chose en devenir, comme une erreur qui se décale constamment, qui ne s'approche jamais de la vérité: car -- il n'y a pas de 'vérité'.”¹⁰³

Soulignons pourtant que c'est l'angoisse, dont le manque est la fois *objet* et principe, qui fait jouir. Or cette angoisse s'exprime aussi par la compulsion à répéter les mêmes rêves. On comprend alors pourquoi, chez Nietzsche, l'homme capable de sensibilité artistique provoque même la répétition de ses rêves. Il prend plaisir à les *revivre*, à les prolonger et à les transformer en oeuvre d'art. Autant dire qu'un tel plaisir peut être vécu dans le trouble, la frayeur et l'effroi. Ainsi, l'événement déplaisant se répète non pas *malgré* le déplaisir qui en découle, mais *en raison* de ce déplaisir même. Certes, pour Freud, “il y a dans l'angoisse quelque chose qui protège contre l'effroi et donc aussi contre la névrose d'effroi.”¹⁰⁴ Et à

¹⁰³ 2(108), XII. (Automne 1885--automne 1886).

¹⁰⁴ *Au-delà...*, p. 50.

nouveau, à propos des rêves de la névrose d'accident qui se répètent: "Ces rêves ont pour but la maîtrise rétroactive de l'excitation sous développement d'angoisse, cette angoisse dont l'omission a été la cause de la névrose traumatique."¹⁰⁵ Il n'en reste pas moins que l'angoisse entraîne elle aussi la jouissance. Peut-être la véritable angoisse réside-t-elle dans la possibilité même qu'elle vienne à manquer. "L'angoisse peut manquer", dit Lacan.¹⁰⁶ En revanche, elle peut aussi faire jouir davantage, car on prend plaisir à ce qui fait obstacle, à ce qui résiste et reste interminablement à vaincre, sans que soit attachée à cette démarche une fin ou un objet déterminé. En ce sens, l'expérience même de l'écriture nietzschéenne, comme d'ailleurs de toute écriture, nous révèle déjà une *compulsion de répétition*, dans la mesure où elle pointe vers un plaisir provenant d'une autre source: un plaisir originaire qui inclut la joie et la douleur, la volonté d'anéantir et de créer éternellement. De même, la compulsion à jouer n'a pas sa finalité, si elle en a une, dans la maîtrise de l'événement douloureux. Ce qui ne signifie pas a contrario que toute maîtrise en soit exclue. Ce dernier thème, pourtant, sera l'objet de la section suivante.

5) La compulsion de répétition dans le jeu

Au chapitre premier (section 1), nous avons affirmé que lorsque Nietzsche se réfère au devenir, il recourt souvent à la métaphore de l'enfant qui joue, ainsi qu'à celles du feu et de l'artiste. C'est que l'enfant, comme l'artiste et le feu, est *ir-responsable*, léger et vivant.

¹⁰⁵ Ibid., pp. 74-75.

¹⁰⁶ Voir *supra*, p. 135, note 59.

Comme l'artiste, l'enfant est aussi inlassable dans son jeu de construction-destruction, d'achèvement et de commencement continuels. *Zarathoustra*, après avoir décrit les trois métamorphoses de l'esprit (l'esprit devenant chameau, puis lion et finalement enfant), fait cette conclusion: "Innocence est l'enfant, et un oubli et un recommencement, un jeu, une roue qui d'elle-même tourne, un mouvement premier, un saint dire Oui."¹⁰⁷

C'est aussi de l'analyse du jeu d'un enfant -- pas très innocent d'ailleurs --, que Freud part pour montrer la nécessité d'un au-delà du principe du plaisir.¹⁰⁸ Cet exemple pourtant, qui se prête à plusieurs interprétations, ne satisfait pas tout à fait aux exigences de Freud. Il l'abandonne et entreprend une étude subtile de la compulsion de répétition dans le rêve et dans l'expérience analytique du transfert. Il faut tout de même rappeler qu'il ne l'abandonne pas complètement, puisqu'il y revient par la suite. Mais en quoi le jeu du petit-fils de Freud consistait-il?

Selon ses propres mots, il s'agissait d'un bébé d'un an et demi, dont la mère devait s'absenter pendant des heures et qui avait l'habitude de jeter loin de lui dans un coin de la pièce, sous le lit, etc., tous les petits objets dont il pouvait se saisir. Il faisait accompagner ce geste d'une exclamation de contentement qui pouvait se traduire par le mot "parti" (en

¹⁰⁷ Z I: *Des trois métamorphoses*.

¹⁰⁸ Certes, c'est dans l'*Au-delà du principe de plaisir* que Freud développe pour la première fois la *compulsion* de répétition telle qu'elle s'exprime dans le jeu des enfants. Cependant, il s'était déjà référé à la question de la répétition du jeu des enfants dans *Die Traumdeutung*, op. cit., p. 275 et dans *Jokes and Their Relation to the Unconscious* (*Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, 1905), Standard, pp. 156 et 281. Il est intéressant de noter que dans *Remémoration, répétition et perlaboration*, où il introduit le problème de la compulsion de répétition (1914), Freud emploie pour le transfert la métaphore du *playground*. Cf. op. cit., p. 154.

allemand: *fort*). Il arrive qu'il utilisait aussi une bobine en bois, munie d'une ficelle qu'il jetait par-dessus le rebord de son petit lit à rideaux où elle disparaissait. Cette disparition, il la faisait aussi accompagner du mot *fort*, mais, détail important, il retirait ensuite l'objet hors du lit en tirant la ficelle et saluait alors sa réapparition par un joyeux "voilà" (en allemand: *da*). Ce jeu a finalement révélé son secret: il était en rapport avec l'absence de la mère, que le bébé compensait en mettant lui-même en scène, avec les objets qu'il pouvait saisir, le même "disparition-retour". Mais ce dispositif connu nous renvoie avec insistance à notre question: comment concilier avec le principe de plaisir le fait qu'il répète comme jeu cette expérience qui lui est pénible?

Freud énumère les différentes façons de résoudre ce problème. Tout d'abord, on serait tenté de répondre que le départ doit être *joué*, et que cette mise en scène est une condition préalable à la joie de la réapparition. Celle-ci est tout compte fait ce à quoi vise proprement le jeu. Mais l'observation contredit cette explication en ce sens que le premier acte, celui du départ, est représenté pour lui seul, c'est-à-dire comme un jeu indépendant du plaisir que procure la conclusion. On peut aussi avoir le sentiment que l'enfant transforme l'événement douloureux du départ de la mère en un jeu qui lui assure un rôle actif. Il y a lieu de parler d'une pulsion d'emprise, laquelle affirme son indépendance à l'égard du caractère plaisant ou déplaisant du souvenir. Toutefois, il est possible qu'en rejetant l'objet loin de lui, l'enfant satisfasse à une impulsion réprimée dans sa vie quotidienne, qui a pour fonction de se venger de sa mère partie loin de lui. Mais Freud se demande si la poussée à élaborer psychiquement une expérience impressionnante dont il assure pleinement la maîtrise sur elle ne peut

finalement se manifester de façon primaire et indépendamment du principe de plaisir. A cette question importante, il répond sous forme de conclusion: “Dans l’exemple que nous discutons, l’enfant ne pourrait répéter dans son jeu une impression désagréable que parce qu’un *gain de plaisir d’une autre sorte*, mais direct, est lié à cette répétition.”¹⁰⁹ Freud semble donc enclin à voir la jouissance découler, dans cette répétition, du sentiment de maîtrise ou de mainmise qu’elle peut assurer à l’enfant. Il n’en reste pas moins qu’il hésite à fournir une réponse définitive. En effet, en se référant aux différents exemples pointant vers une compulsion de répétition, dont l’impulsion à jouer est chez l’enfant une illustration, il se voit obligé d’admettre que l’action des motifs déjà connus ne parvient pas à rendre totalement compte des faits. “Il subsiste un résidu suffisant pour justifier l’hypothèse de la compulsion de répétition qui nous apparaît comme plus originaire, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir qu’elle met à l’écart.”¹¹⁰

Voilà qui nous rappelle les tentatives de Nietzsche cherchant une explication significative du phénomène de la jouissance que procure la scène tragique. Comme nous avons montré plus haut (chapitre premier, section 1), Nietzsche recourt à la dissonance musicale, qui a pour effet paradoxal d’exciter notre écoute et en même temps de la surmonter. Dans la tragédie également, on ouvre les yeux, tout en désirant outrepasser le visible. Or, le visible agit ici de la sorte, à la fois comme empêchement et comme passage à la jouissance de la non-apparence. “En ce sens, le mythe tragique doit précisément nous

¹⁰⁹ *Au-delà...*, pp. 54-55. -- Souligné par nous.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 64-65.

convaincre que même le laid et le dysharmonique sont un jeu esthétique où la volonté joue avec elle-même dans l'éternelle plénitude de son plaisir."¹¹¹ Mais de quelle espèce de plaisir s'agit-il, sinon d'un plaisir originaire (*Urlust*), qui n'a sa fin qu'en lui-même, qui est ressenti jusque dans la douleur et s'exprime par le jeu perpétuel de la construction et de la destruction!

“Ainsi Héralicte l'Obscur comparait-il la force formatrice du monde à un enfant qui, en jouant, pose çà et là quelques cailloux ou bien édifie des tas de sable pour les renverser de nouveau.”¹¹²

Cette même analogie, on la trouve à nouveau un an après, dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, lorsque Nietzsche présente Héraclite comme le type où toutes les contradictions et tout ce qui est séparé convergent vers une harmonie ou vers un tout. Mais ici, outre la métaphore de l'enfant qui joue, il utilise celles du feu et de l'artiste qui expriment, elles aussi, la jouissance qu'entraîne cet éternel *disparition-retour*. “Seul en ce monde, le jeu de l'artiste et de l'enfant connaît un devenir et une mort, bâtit et détruit, sans aucune imputation morale, au sein d'une innocence éternellement intacte. Et ainsi, comme l'enfant et l'artiste, le feu éternellement vivant joue, construit et détruit, en toute innocence -- et ce jeu, c'est l'Aïôn jouant avec lui-même. Se transformant en terre et en eau il amoncelle, comme un enfant, des tas de sable au bord de la mer, il entasse et détruit. De temps à autre, il recommence une nouvelle fois son jeu. Un instant de satiété, puis le besoin s'empare à

¹¹¹ *NT*, 24.

¹¹² *Ibid.*

nouveau de lui, comme le besoin contraint l'artiste à créer. (...) L'enfant jette un instant son jouet, mais il le reprend bientôt obéissant à son caprice innocent. Mais dès qu'il bâtit, il noue, emboîte et informe en se réglant sur une loi et une ordonnance intérieure."¹¹³ Juste avant, dans le chapitre antérieur, c'était Zeus lui-même qui disposait du monde tout entier comme d'un multiple et à la fois unique jeu: "Le monde est le *jeu* de Zeus, ou, en termes de physique, le jeu du feu avec lui-même; c'est seulement dans ce sens que l'un est en même temps le multiple." Quatorze ans plus tard, dans *La généalogie de la morale*, Zeus se présente non seulement dans la figure de l'enfant qui joue, mais aussi sous la forme du hasard lui-même se déployant dans le scénario de la terre. Quant à nous, nous sommes les dés ou les pièces que le dieu déplace ou jette à sa guise. Ainsi, "l'homme *compte* parmi les coups heureux les plus inattendus et les plus excitants du jeu que joue le 'grand enfant' d'Héraclite, qu'on l'appelle Zeus ou le hasard."¹¹⁴ Le monde devient donc un immense jeu de trictrac, royaume d'un enfant, qui renverse et construit et renverse à nouveau. Incessant désir du devenir, du créer et du détruire dans la volupté. Dans l'art tragique aussi l'apparence n'est qu'une solution provisoire, puisqu'elle est atteinte à chaque instant et détruite à chaque instant, dans la jouissance et le vouloir-plus. Succession de visions et transfigurations, éternellement insurmontables, éternellement recommencées.

Dans un des textes préluant à *La naissance de la tragédie*, Nietzsche affirmait que la tragédie est belle dans la mesure où la pulsion qui dans la vie crée l'horrible se mue ici en

¹¹³ PG, 7.

¹¹⁴ GM: II, 16.

pulsion artistique. Cette pulsion, il la voit se manifester avec un sourire, comme un enfant qui joue. Ce qu'il y a donc d'émouvant et de saisissant dans la tragédie, c'est qu'elle permet aux impulsions redoutables de se transformer en un mouvement instinctif (*Trieb*) d'art et de jeu. Dans le drame et dans la musique, c'est la volonté elle-même qui nous sourit. Mais, et c'est là où réside l'ambiguïté de cette transfiguration: "Plus nous sommes profondément convaincus du caractère funeste de ce mouvement instinctif, plus son jeu nous saisit."¹¹⁵ Et il nous saisit *non pas en dépit* de son caractère funeste, mais peut-être *en raison même* de ses aspects redoutables et inquiétants. En conséquence, on veut non seulement revivre ce jeu, mais aussi le recréer et le façonner à nouveau. Autant dire que de chaque répétition découle une nouveauté et une jouissance qui pousse à de nouvelles répétitions.

Lacan nous rappelle que la répétition demande du nouveau et qu'elle se tourne vers le ludique qui fait de ce nouveau sa dimension même.¹¹⁶ C'est pourquoi -- assure-t-il --, l'adulte et l'enfant plus avancé exigent que du nouveau soit ajouté à leurs activités et à leur jeu. Mais ici nous devons une fois de plus faire face à un paradoxe, puisque "ce glissement voile ce qui est le vrai secret du ludique, à savoir la diversité plus radicale que constitue la répétition en elle-même."¹¹⁷ Certes l'enfant -- remarque Freud au chapitre V de l'*Au-delà* --, ne se fatigue jamais de répéter les mêmes jeux. Ainsi, cette belle histoire qu'il a une fois entendue, il tient à ce qu'on la lui répète avec la même précision de détails. Mais il se peut

¹¹⁵ 7(29), I,1. (Fin 1870-avril 1871).

¹¹⁶ Cf.: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., pp. 59-60.

¹¹⁷ *Les quatre concepts...*, p. 60.

aussi -- observe Lacan --, que l'exigence d'une fidélité inflexible aux circonstances d'un récit signifie que la réalisation du signifiant ne pourra jamais être *assez soigneuse* dans sa mémorisation. Ce qui veut dire qu'il y a toujours quelque chose qui peut *échapper* à la tentative d'atteindre à la primauté de la signifiante comme telle. Tout bien pesé, ce à quoi on affaire ici n'est finalement que la question du sujet lui-même.

Selon Freud, dans le jeu du *fort-da*, l'enfant compense l'effet de la disparition de sa mère en y représentant un rôle actif. Il en devient pour ainsi dire le maître. Mais, commente Lacan, ce n'est pas d'emblée que l'enfant surveille la porte par où est sortie sa mère, et où il s'attendrait à la voir ressurgir. Sa vigilance était là avant, c'est-à-dire au point même où elle l'a quitté, *au point* qu'elle a abandonné près de lui. C'est pourquoi: "La béance introduite par l'absence dessinée, et toujours ouverte, reste cause d'un tracé centrifuge où ce qui choit, ce n'est pas l'autre en tant que figure où se projette le sujet, mais cette bobine liée à lui-même par un fil qu'il retient -- où s'exprime ce qui, *de lui, se détache* dans cette épreuve, l'automutilation à partir de quoi l'ordre de la signifiante va se mettre en perspective."¹¹⁸ Ce petit quelque chose qui se détache du sujet donne à penser, car c'est à partir de lui et par lui que se déroule le jeu continu de réussite et de ratage. C'est aussi dans ce jeu, qui est à la fois la joie d'une retrouvaille et l'angoisse d'une perte, que le sujet éprouve de la jouissance et crée du nouveau. On peut donc comprendre pourquoi le même revient toujours d'une manière différente. Ce n'est pas la reproduction de deux identiques

¹¹⁸ Ibid. -- Souligné par nous.

qui a lieu, mais la répétition du même avec un nouveau sens et une interprétation nouvelle.¹¹⁹ Par l'art du jeu que l'on répète, on transforme constamment les choses, on les nomme à nouveau et sans cesse on les façonne et les recrée. Mais à partir de quoi les recrée-t-on? A partir d'un manque, d'une limitation, d'une contrainte et d'un besoin de déplacement, d'expansion, d'accroissement et d'appropriation. C'est dans ce *ressassement* que le sujet trouve son *rassasiement* et en même temps son *vouloir-plus*. "Dans la jouissance je me consume de désir", écrit Goethe.¹²⁰

A travers les analyses de l'éternel retour comme compulsion de répétition, nous avons essayé de montrer comment cette compulsion, qui apporte toujours du nouveau, s'exprime dans l'expérience analytique du transfert et de la résistance, dans le rêve et dans le jeu. Si l'on songe à Nietzsche en particulier, on constate que l'art rejoint le jeu, au point de se confondre avec lui. Dans sa perspective, en effet, l'art du jeu, ou le jeu de l'art se présente comme une manière de négocier avec l'angoisse, ou comme un moyen de la plier, de la transformer et, qui plus est, d'en jouir davantage. Mais aussi bien chez Nietzsche que chez Freud, on a affaire à cette ambiguïté fondamentale: la compulsion de répétition apporte aussi du plaisir, un plaisir qui n'a sa fin qu'en lui même, qui se déploie dans la joie et dans la

¹¹⁹ A propos de *la compulsion à répéter le nouveau*, voir ce que nous avons développé dans ce même chapitre, section 2.

¹²⁰ Il s'agit en fait de deux vers: "Ainsi je chancelle entre le désir et la jouissance, et dans la jouissance je me consume de désir" ("*So tauml'ich von Begierde zu Genuss, Und im Genuss verschmacht'ich nach Begierde.*") -- *Faust*, Ester Teil, 3249-50.

douleur, dans la volonté d'éternellement construire et d'éternellement anéantir. Du reste, le mouvement même de l'écriture, par les réévaluations, les coupures et les reprises qu'il opère, révèle déjà une compulsion de répétition et une jouissance qui l'accompagne.

A ce point, il nous faut revenir à la question que nous avons posée dans la conclusion du chapitre premier. Celle-ci se réfère à l'au-delà du plaisir, tel qu'il s'exprime au travers des pulsions de construction et de destruction, notamment dans les premiers écrits de Nietzsche. Rappelons-en la formulation: est-il possible de parler, dans ces premiers textes, d'un retour à la mort, c'est-à-dire à l'anorganique et à l'inanimé, tel que Freud en avance plus tard l'hypothèse?¹²¹ Compte tenu de la problématique de la compulsion de répétition développée surtout à partir des derniers écrits, on en vient légitimement à se demander si, dans la dernière période de Nietzsche, il est question d'un retour à la mort ou à l'inanimé. C'est ce que nous nous proposons d'analyser dans le chapitre suivant, qui reprendra, tout en le prolongeant, le thème de la création-destruction, des pulsions et de leur déroulement continu.

¹²¹ Cf. p. 60.

CHAPITRE IV

CREATION-DESTRUCTION LES PULSIONS, LEUR JEU, LEUR DEPLOIEMENT

“Le but de toute vie est la mort et, en remontant en arrière, le non-vivant était là avant le vivant.”

S. Freud, *Au-delà...*, V.

“Gardon-nous de dire que la mort serait opposée à la vie. Le vivant n’est qu’un genre de ce qui est mort, et un genre fort rare.”

F. Nietzsche, *GS*, 109.

Lorsque nous avons présenté et développé la question de l’au-delà du plaisir dans le chapitre premier, l’accent a été mis sur les écrits tragiques et, par conséquent, sur la période que Nietzsche considère comme étant la plus fertile, la plus riche et la plus puissante de l’histoire des Grecs. Il s’agit des temps pré-homériques et de l’époque où se sont épanouis la tragédie et l’Etat. En effet, lorsque Nietzsche traite de ces trois phénomènes, on a presque toujours affaire à des artistes et à des hommes agressifs, débordant d’énergie, de puissance, de cruauté et de santé. C’est pourquoi ces textes abondent en images et en métaphores où la douleur, et la jouissance qui en découle, va ensemble avec le plaisir de créer, de construire, de détruire et d’anéantir. Quant à savoir si l’on peut parler, dans cette première phase de Nietzsche, d’un retour à la mort ou à l’anorganique, tel que Freud en posera plus tard l’hypothèse, notre réponse a été négative. En revanche -- avons-nous souligné --, aussi bien chez Nietzsche que chez le dernier Freud, on assiste à un constant déploiement des pulsions de vie et de mort, en ce sens qu’elles marchent toujours ensemble, se combattant

mutuellement, s'entraînant et se provoquant l'une l'autre dans un mouvement de transformation, de changement, de répétition et de commencements nouveaux.

Au chapitre II, nous avons essayé de montrer les impasses où viennent aboutir tout discours et tout effort visant à l'utilité du plaisir et au bonheur du plus grand nombre. Dans la perspective des derniers écrits de Nietzsche, toute gérance calculée du plaisir, ainsi que toute prétention à un bonheur universel, ne relèvent finalement que des forces de la décadence ou de l'instinct grégaire. Inversement les exceptions, qui sont tous les types forts, puissants, accomplis et *foncièrement* sains, savent créer et *jouir* à partir d'un manque, c'est-à-dire de la douleur, de la souffrance et des vicissitudes par où passent leurs corps.

Le chapitre précédent nous a amené à conclure que la compulsion à répéter des expériences pénibles pointe, elle aussi, vers une autre sorte de plaisir, qui est une jouissance supposant la volonté de construire et de détruire, de pâtir et de surmonter en même temps la douleur. Mais tout compte fait, ne s'agirait-il pas chez le *dernier* Nietzsche, comme chez Freud, d'une pulsion plus fondamentale, plus élémentaire, qui tendrait à mener le vivant vers la mort ou l'inanimé? Avant d'examiner ces hypothèses, voyons comment les pulsions se présentent chez Freud et aussi chez Nietzsche.

1) Les pulsions selon Freud et Nietzsche

Laplanche et Pontalis définissent la pulsion en général et dans la théorie de Freud en ces termes: "Processus dynamique consistant dans une poussée (charge énergétique, facteur de motricité) qui fait tendre l'organisme vers un but. Selon Freud, une pulsion a sa source

dans une excitation corporelle (état de tension); son but est de supprimer l'état de tension qui règne à la source pulsionnelle; c'est dans l'objet ou grâce à lui que la pulsion peut atteindre son but."¹ La pulsion (*Trieb*) ayant donc la caractéristique d'une force poussante relativement indéterminée, et cela quant au comportement qu'elle induit et quant à l'objet qui fournit la satisfaction, est à distinguer de la notion classique d'instinct (*Instinkt*). Celui-ci est décrit, dans le sens traditionnel, comme un "schème de comportement hérité, propre à une espèce animale, variant peu d'un individu à l'autre, se déroulant selon une séquence temporelle peu susceptible de bouleversements et paraissant répondre à une finalité."² Les auteurs soulignent encore que Freud emploie à plusieurs reprises le terme *Instinkt* dans la conception classique, lorsqu'il se réfère par exemple à l'*instinct des animaux*, à *connaissance instinctive de dangers*, etc.³

Quant à la pulsion, avons-nous dit, elle a la caractéristique d'une force poussante et, ajoutons-le maintenant, d'une *force constante*. Suivant Freud dans son article de 1915 (*Pulsions et destins des pulsions*), pour qui la pulsion est un concept fondamental et conventionnel, Lacan en fait ressortir les quatre termes constitutifs: le *Drang* (la poussée), la *Quelle* (la source), l'*Objekt* (l'objet) et le *Ziel* (le but).⁴ Pour lui, comme pour Freud, la

¹ J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., 1988, art. *Pulsion*.

² Ibid., art. *Instinct*.

³ Cf. *ibid.*

⁴ Cf. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 148. -- Précisons que l'ordre dont Freud dispose ces quatre termes est celui-ci: poussée, but, objet, source de la pulsion. Cf. *Pulsions et destins des pulsions*, in *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J. B. Pontalis, Gallimard, 1968, pp. 18-20.

poussée est identifiée tout d'abord à une pure et simple tendance à la décharge. Cette tendance se produit grâce à un stimulus, c'est-à-dire à la transmission de la part admise du supplément d'énergie. Mais une distinction s'impose ici, à savoir qu'il y a une excitation (*Reiz*) provenant du monde extérieur et une autre sorte d'excitation, l'excitation pulsionnelle (*Triebreiz*), qui vient de l'intérieur de l'organisme lui-même. Celle-ci, Freud la désigne aussi par le nom de "besoin". Le besoin se manifeste de différentes manières, d'abord par la faim et la soif. Encore faut-il souligner, dit Lacan, que Freud pose de la façon la plus formelle "qu'il ne s'agit absolument pas dans le *Trieb* de la pression d'un besoin tel le *Hunger*, la faim, ou le *Durst*, la soif."⁵ Et pourquoi? Parce que la faim et la soif peuvent être *satisfaites* par un objet adéquat, déterminé. Il est vrai qu'une fois le besoin *satisfait* et la tension disparue, le cycle reprendra à nouveau. Par contre, avec la pulsion cela se passe autrement. La constance de la poussée, qui caractérise la pulsion, interdit toute assimilation de celle-ci à une fonction biologique. La fonction biologique, dit Lacan, a toujours un rythme, tandis que le propre de la pulsion est d'être une *konstante Kraft*, une force constante. C'est pourquoi son but reste toujours le même, à savoir la *satisfaction*, qui ne peut être obtenue qu'en supprimant l'état d'excitation présent à sa source. Certes, cette satisfaction présuppose un objet. Toutefois, l'objet pulsionnel n'est pas déterminé car, coupé et détaché d'un ensemble, il n'est jamais atteint, jamais arrêté, jamais maîtrisé. Ainsi, la pulsion sexuelle qui l'élit reste elle aussi pulsion partielle, et la satisfaction qui en découle est elle aussi

⁵ *Les quatre concepts...*, pp. 149-150.

satisfaction partielle. Elle n'est jamais achevée, mieux, elle ne cesse de s'achever et de recommencer, parce que jamais atteinte. Mais c'est là où l'on trouve de la jouissance, c'est-à-dire de la joie originaire, du plaisir originaire, de la satisfaction originaire. Une telle expérience nous fait entrer dans une "économie de l'inutile" ou, comme l'exprime Roland Sublon, dans un mouvement où la jouissance joue avec elle-même, dans la répétition et le vouloir-plus:

"Pour satisfaire l'instinct il lui faut du solide; la pulsion veut du rêve et l'objet du besoin ne peut la satisfaire. Pourquoi? Parce que le plaisir qui régit l'inconscient est plaisir du retour: plaisir de retrouvaille, plaisir qu'offre l'objet marqué du même trait et du même poinçon que celui qui, jadis, est venu satisfaire: retour du même. Répétition. (...) L'objet de la pulsion qui devrait satisfaire est donc celui-là même qui, un jour, est venu apporter, révéler, autre chose. Cet objet, ensuite, est devenu premier, le premier, parce qu'une seconde satisfaction l'éleva à ce rang, impossible, de parfait étalon qui, désormais, dénonce toute autre jouissance incapable d'atteindre ce modèle perdu."⁶

On comprend alors pourquoi, dans la compulsion de répétition, l'enfant tient à ce que l'on raconte interminablement, et avec les mêmes détails, l'histoire qu'il a une fois entendue. Les mêmes choses reviennent, certes, mais d'une façon différente. Les jeux dont se servent les enfants, les expériences pénibles que nous répétons et les objets au travers desquels se déroulent nos transferts sont ce petit quelque chose détaché de nous et à la fois faisant partie de nous, prolongement de notre corps, présence d'une absence, qui révèle la jouissance d'une

⁶ Roland SUBLON, *Économie de l'inutile*, in *La lettre ou l'esprit: Une lecture psychanalytique de la théologie*, CERF, 1993, p. 220.

retrouvaille et d'une *perte* en même temps. C'est donc par ce jeu de réussite et de ratage, d'imbrication et d'inclusion, de coupure et de commencement continuels que se déploient les pulsions chez Freud. Ce jeu n'est pourtant pas facile à saisir ni à analyser. Et si l'on songe à la manière dont les pulsions se présentent chez Nietzsche, les difficultés ne feront qu'augmenter.

Il est vrai que Freud revise à maintes reprises sa théorie. Et il le fait au fur et à mesure que la pratique analytique et l'expérience de l'écriture lui apportent de nouvelles découvertes. Chez Nietzsche, en revanche, la distinction entre pulsion (*Trieb*) et instinct (*Instinkt*) apparaît de façon beaucoup plus souple que chez le père de la psychanalyse. En outre, sa conception des pulsions se modifie dans la mesure même où se développent les analyses et les intuitions concernant la volonté de puissance et les rapports de forces qui, eux, entraînent les lectures et les interprétations les plus diverses, voire les plus opposées. Par conséquent, sa dernière philosophie est considérée tantôt comme un système moniste, tantôt comme une vision dualiste ou encore comme une dialectique ouverte. Il faut encore ajouter que, dans cette troisième période, il tend de plus en plus à subsumer les pulsions et les instincts dans la volonté de puissance. Aussi, nous avons évité de définir jusqu'ici, si tant est qu'on puisse les définir, les notions de pulsion et d'instinct chez Nietzsche. Car ce n'est qu'à travers les textes mêmes, c'est-à-dire leurs réévaluations, leurs coupures, leurs reprises et révisions que la signification de ces notions, et de celles qui en découlent (plaisir-déplaisir, jouissance), peut se dégager.

Si l'on se reporte donc au chapitre premier, par où nous avons essayé de montrer que

l'au-delà du plaisir se retrouve déjà dans les écrits tragiques, on se souviendra que les deux impulsions fondamentales dont Nietzsche s'occupe sont représentées par Apollon et Dionysos. Cela vaut principalement pour *La naissance de la tragédie*. Mais il est question aussi, dans *La naissance de la tragédie* et dans les fragments qui s'y rattachent, des pulsions de destruction, d'agression et de perfectionnement. Dans ces derniers textes, et suivant un usage bien répandu à son époque, Nietzsche semble employer assez librement les notions d'instinct (*Instinkt*) et de pulsion (*Trieb*). C'est pourquoi les traducteurs eux aussi ont pris la liberté de rendre *Trieb* tantôt par *pulsion*, tantôt par *instinct* ou *mouvement instinctif*. Il n'en va pas de même pour ce qui concerne *La naissance de la tragédie*, ouvrage retravaillé, remanié et surveillé de plus près. Ici, en effet, il fait une distinction bien marquée entre *Trieb* et *Instinkt*, le premier désignant ce qui est de l'ordre d'une dynamique et d'une énergétique *naturelles*, propres aux Grecs. Le *Trieb* renvoie, dans ce contexte, au dionysiaque et à l'apollinien, sur lesquels Nietzsche bâtit sa "métaphysique d'artiste" et développe ce qu'il appelle une "physiologie de l'art". On a donc affaire à des forces *physiques* qui manifestent l'essence de la nature, l'essence de l'homme, l'essence des choses, bref l'Un originaire. Quant à la notion d'*Instinkt*, qui n'entre en scène qu'avec Socrate (*NT*, 13 sq), elle désigne à la fois ce que Socrate condamne (une pratique exercée "seulement d'instinct") et ce qu'il représente (l'instinct théorique ou l'instinct de la science; *NT*, 15). En ce sens, ce terme a un caractère franchement péjoratif, puisque Socrate est celui qui exprime non pas les forces artistes de la nature, mais quelque chose de rigide, de mécanisé et d'*asservi*. Pour Nietzsche, Socrate est en fait celui qui tue la tragédie et fonde en même temps la science. Au chapitre

21, l'instinct désigne en plus une spécification ou une spécialisation. Il peut se référer soit à un individu (Socrate, Aristophane), soit à un genre (l'homme théorique ou le peuple grec). Il est à noter que, même dans ces passages, Nietzsche continue d'utiliser le mot *Trieb*, lorsqu'il parle par exemple de *Nationaltrieb* (NT, 21). Son usage est pourtant beaucoup moins fréquent que celui d'*Instinkt*.⁷

Si l'on tient compte de ces considérations, on ne peut qu'être surpris de lire chez un auteur américain, éditeur du *Journal of Nietzsche Studies* aux États-Unis, que jusqu'à 1888 Nietzsche n'avait fait aucune distinction entre *Trieb* et *Instinkt*. Dans la Deuxième Dissertation de *La généalogie de la morale* (1887), déclare l'auteur, Nietzsche "emploie les deux termes alternativement lorsqu'il se réfère aux 'pulsions inconscientes' qui, tout au début de la civilisation, se retournèrent vers le dedans (GM: II, 16). Il maintient cet usage, de manière consistante, tout au long de sa production. Cependant, les écrits de 1888 suggèrent le développement d'une différenciation subtile entre *Instinkt* et *Trieb*."⁸

Or les écrits qui suivent *La naissance de la tragédie* (*Considérations inactuelles, Humain, trop humain* et les textes qui s'y rapportent) montrent à l'évidence que, même en échangeant ces deux termes, Nietzsche utilise plus fréquemment le nom de *Trieb* lorsqu'il s'agit d'une tendance ou d'une impulsion débordant le cadre de la conscience. Quant au mot *Instinkt*, il a le plus souvent un sens semblable à celui que lui donnera Freud plus tard, à

⁷ Pour plus de détails, voir le tome I, 1 des *Oeuvres philosophiques complètes* (*La naissance de la tragédie*), *Note des traducteurs* (Gallimard).

⁸ Daniel W. CONWAY, *The Economy of Decadence*, in *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 9/10, Spring/Autumn 1995, p. 84.

savoir ce qui relève de l'ordre de la nature, de l'animalité, de l'hérédité ou d'un comportement plus ou moins déterminé. Ainsi dans un texte de l'époque des *Considérations inactuelles*, qui traite du développement qu'ont subi la logique et le langage, on lira: "Il (le langage) représente certes l'opération et la distinction logique la plus digne d'admiration. Mais il n'est pas devenu ce qu'il est d'un seul coup, il est le résultat *logique* de périodes infiniment longues. Il faut ici penser à la très lente formation des instincts."⁹ Il est vrai que dans la première et deuxième période, le terme *Trieb* a un emploi très vaste, pouvant englober des notions aussi différentes que désir et appétit. Il arrive même à Nietzsche de se servir du mot désir (*Begehren*) pour décrire la pulsion. C'est ce que l'on trouve, par exemple, dans un autre texte contemporain des *Considérations inactuelles*: "Le désir n'est qu'une activité physiologique excessive qui cherche à se décharger et exerce une pression jusqu'au cerveau."¹⁰

Dans sa troisième et dernière période productive, Nietzsche, avons-nous rappelé,

⁹ 19(117), II,1. (Été 1872-début 1873). -- Voir aussi 19(132), II,1 et, où il est question de Socrate comme destructeur des instincts: 21(16), II,1; 21(23), II,1.

Dans la troisième et dernière période, alors que Nietzsche continue de disséquer, d'analyser et démasquer les forces nihilistes du déclin, il associe souvent Socrate au type qui incarne l'instinct de décadence. C'est ce que dira l'un des textes du printemps 1888: "*Solution*: la violence et l'anarchie des instincts (*Instinkte*) est chez Socrate un symptôme de décadence. L'hypertrophie de la logique et de la lucidité rationnelle tout autant. Les deux phénomènes sont des anomalies, tous deux sont étroitement liés. -- 14(92), XIV.

Dans un autre texte de la même année, il se réfère à l'*instinct du troupeau* pour caractériser l'utilitarisme tel qu'il s'exprime dans cette maxime de John Stuart Mill: "Ce que tu ne veux pas que les gens te fassent, ne leur fais pas non plus." Après avoir critiqué et bafoué de façon incisive cette assertion, il ajoute: "En revanche, cette maxime est précieuse, en ce qu'elle trahit un *type humain*: c'est l'*instinct du troupeau* qui se formule par elle -- on est égaux, on se traite d'égal à égal: un prêté pour un rendu." -- 22(1), XIV.

¹⁰ 19(79), II,1.

concentre ses analyses sur la volonté de puissance et les rapports de forces. Certes, ces intuitions se trouvent présentes dès les premiers écrits, mais ce n'est que dans sa dernière phase, et surtout dans la dernière année de sa production philosophique, qu'il mène à bout l'entreprise d'analyser, de disséquer et de mettre à jour sa découverte majeure: la *volonté de puissance* et les rapports de forces. Au cours de cette période, il essaie de donner différentes définitions et différentes réponses à cet univers qu'est la volonté de puissance, dans lequel et à partir duquel les forces ne cessent de se déployer, de se recréer, de se façonner et de s'engrener les unes dans les autres. Qu'est-ce que finalement la volonté de puissance?

“La volonté d'accumuler des forces, spécifique du phénomène de la vie, de l'alimentation, de la reproduction, de la transmission héréditaire de la société, de l'État, des moeurs, de l'autorité ne devrions-nous pas pouvoir admettre également cette volonté comme cause agissante en chimie? et dans l'ordre cosmique? pas seulement constance de l'énergie: mais une économie maximale de la consommation, de sorte que le *vouloir-devenir-plus-fort* émanant de *tout centre de forces* est la seule réalité -- non autoconservation, mais appropriation, vouloir-devenir-maître, vouloir-devenir-plus, vouloir-devenir-plus-fort.”¹¹

Parfois, Nietzsche semble se contenter d'une définition de la volonté de puissance, dont la démarche et la visée s'avèrent franchement monistes. Ainsi, au paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal*: “A supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive

¹¹ 14(81), XIV (Printemps 1888).

(*Triebleben*) tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de la volonté -- à savoir la volonté de puissance, comme c'est *ma* thèse, -- à supposer que nous puissions ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance et trouver en elle, par surcroît, la solution du problème de la génération et de la nutrition -- c'est un seul problème, -- nous aurions alors le droit de qualifier *toute* force agissante de *volonté de puissance*. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son 'caractère intelligible' serait ainsi 'volonté de puissance' et rien d'autre.--"¹²

Mais la volonté de puissance peut être aussi volonté de néant ou volonté de mort. Nietzsche commence effectivement la Troisième Dissertation de *La généalogie de la morale* en énumérant les diverses sortes de gens en qui s'incarnent les idéaux ascétiques, tels que les artistes, les philosophes, les femmes, les malvenus en général, les prêtres et les saints. Dans ses analyses, il s'en prend principalement aux philosophes et aux prêtres. Véritables types, ils nourrissent une haine souterraine envers la vie et tout ce qu'elle a d'essentiel, comme la fertilité, la sensualité, l'effusion, la joie et l'excès. Par eux s'expriment la maîtrise et l'art des forces nihilistes de se déguiser, de se métamorphoser et d'inventer des ruses qui les amènent à atteindre le maximum du sentiment de puissance. Pour Nietzsche donc, la

¹² L'année suivante (1887), il reparle du caractère *unique* de la volonté, sans pour autant mentionner l'expression *volonté de puissance*. Ainsi: "Nous n'avons pas le droit d'être *partiels* en quelque domaine que ce soit: nous n'avons le droit ni de nous tromper partiellement, ni de rencontrer la vérité partiellement. Bien au contraire, nos pensées jaillissent de nous-mêmes aussi nécessairement qu'un arbre porte ses fruits, nos valeurs, nos 'oui' et nos 'non', nos 'quand' et nos 'si' naissent de nous, tous apparentés et en rapport les uns avec les autres, témoignages d'une seule volonté, d'une seule santé, d'une seule terre, d'un seul soleil. Qu'ils *vous* plaisent, ces fruits qui sont les nôtres, c'est une autre question. -- Mais qu'importe aux arbres? que *nous* importe, à nous autres philosophes!..." -- *La généalogie de la morale, Avant-propos, 2.*

“bête philosophe”, comme toute bête, aspire instinctivement à un optimum de conditions favorables par où elle étend sa force et empêche en même temps que d’autres viennent troubler sa marche vers le plus de puissance: “(ce *n’est pas* de son chemin vers le ‘bonheur’ que je parle, mais de son chemin vers la puissance, vers l’action, vers l’activité la plus puissante, en fait dans la plupart des cas son chemin vers le malheur).”¹³

Il repère partout et à toutes les époques le travail de sapement et de négation de la vie auquel s’est livré le prêtre ascétique: de l’Inde à l’Occident, des philosophies les plus anciennes aux sciences les plus modernes, il se trouve là, infligeant la douleur, s’acharnant à se faire souffrir et à faire souffrir pour le plaisir de faire souffrir. Mais le philosophe lui aussi n’est qu’une autre forme du prêtre ascétique, il en est la relève qui lui permet de survivre, d’étendre et de manifester sa volonté de puissance. “Dès sa naissance, simplement pour *pouvoir subsister*, de quelque façon, l’esprit philosophique a dû se déguiser, se cacher sous les types *préétablis* de l’homme contemplatif, sous les traits du prêtre, du sorcier, du devin, de l’homme religieux tout court. (...) Pendant très longtemps en effet la philosophie *n’aurait pas été possible* du tout sur terre sans une enveloppe ascétique pour la voiler, sans une mésinterprétation ascétique d’elle-même. En termes clairs et imagés: jusqu’à notre époque le *prêtre ascétique* s’est montré comme une repoussante et ténébreuse chenille, seule forme sous laquelle il était permis à la philosophie de vivre, en rampant...”¹⁴

Ces textes nous permettent d’affirmer que poser la question sur les valeurs de

¹³ *GM*: III, 7.

¹⁴ *Ibid.*, 10.

l'existence chez Nietzsche revient à se demander quelles forces, quelles impulsions ou quelle volonté les ont imposées et instituées. S'agit-il d'une volonté de néant qui juge la vie, la nie, la déprécie et la condamne, ou bien d'une volonté qui l'élève, l'affirme et se réjouit de tout ce qu'elle a de fort, de puissant, de fécond, de fertile, de sauvage, de problématique et d'affreux?

A partir des analyses qu'il opère dans sa dernière philosophie autour des forces et de leurs rapports, on pourra mieux comprendre le rôle qu'exercent les pulsions en tant que facteurs de transformation, de changement, d'accroissement, de décadence et, partant, de jouissance. Il y a des forces qui commandent et des forces qui obéissent, des forces affirmatrices et des forces du déclin. C'est dans leur combat, leur inclusion et surpassement continuels qu'un nouveau sens est donné, qu'une interprétation nouvelle est construite, développée et imposée. Dans un texte d'automne 1885-printemps 1886, qui critique la croyance à une causalité directe et mécanique vis-à-vis des événements qui parviennent à la conscience, on lit en effet: "*Aucune pensée, aucun sentiment, aucune volonté n'est né d'Une pulsion (Trieb) déterminée, c'est au contraire un état global, toute la surface de toute la conscience, il résulte du constat de puissance momentanée de toutes les pulsions qui nous constituent -- et donc de la pulsion dominante aussi bien que de celles qui lui obéissent ou lui résistent. La pensée suivante est un signe de la façon dont la situation globale de puissance s'est entre-temps modifiée.*"¹⁵ Cette idée réapparaîtra dans un autre texte ayant

¹⁵ 1(61), XII.

pour titre: **Dans quelle mesure les interprétations du monde sont symptômes d'une pulsion dominante.** Ici, Nietzsche décrit la sublimation telle qu'elle s'exprime dans la vision artistique, scientifique, religieuse et morale du monde; vers la fin il ajoute: "Ce qui est commun: les pulsions (*Triebe*) dominantes veulent également être considérées comme les plus hautes instances-de-valeur en général, et même comme des forces créatrices et directrices. Il va sans dire que ces pulsions s'agressent entre elles ou se soumettent (éventuellement se lient pour former une synthèse) ou exercent alternativement la domination. Mais leur antagonisme profond est si grand que, là où elles exigent satisfaction, il faut se représenter un homme d'une profonde médiocrité."¹⁶

Si l'on revient maintenant à la conception des pulsions chez Freud, on se souviendra que c'est dans la force, la *force constante*, qu'il voit le principal facteur responsable du déroulement et des transformations qui se produisent dans l'univers pulsionnel. Lorsqu'il énumère les quatre éléments qui composent la pulsion (*Pulsions et destins des pulsions*, 1915), c'est la *poussée* (*Drang*) qui apparaît en premier lieu, suivie du but, de l'objet et de la source. "Par *poussée* d'une pulsion -- dit-il --, on entend le facteur moteur de celle-ci, la somme de force (*Kraft*) ou la mesure d'exigence de travail qu'elle représente. Le caractère 'poussant' est une propriété générale des pulsions, et même l'*essence* de celles-ci."¹⁷ Cinq ans plus tard, alors qu'il présente sa théorie des pulsions de vie et de mort et qu'il cherche appui, entre autres, dans la biologie, il tiendra à assurer: "Nous, de notre côté, nous

¹⁶ 7(3), XII. (Fin 1886--printemps 1887).

¹⁷ *Pulsions et destins des pulsions*, in op. cit., p. 18. -- *Essence* est souligné par nous.

ne nous sommes pas occupé de la substance vivante, mais des forces opérant en elle.”¹⁸ Dans un des tout derniers écrits, *Abrégé de psychanalyse* (1938), plus que le constituant fondamental de la pulsion, la force et la pulsion se verront ne former qu’un seul et même phénomène. Ainsi: “Les forces que nous supposons exister derrière les tensions qu’entraînent les besoins du ça, nous les appelons *pulsions*. Elles représentent les exigences somatiques portées sur la vie psychique.”¹⁹

D’après ce que nous venons de développer, et ce qui suivra dans la section suivante, il s’avère difficile de trouver un texte qui vienne expliquer une fois pour toutes la nature, les changements, les métamorphoses et les détours propres aux pulsions. Chez Freud, la pratique analytique et l’expérience de l’écriture l’ont amené à revenir constamment, et jusqu’à la fin, sur ses découvertes. Chez Nietzsche, le déploiement de l’écriture et les vicissitudes d’un corps malade lui ont avivé la capacité de déplacer les perspectives et de voir le monde et l’existence de différentes façons. Freud lui-même était malade et a connu à plusieurs reprises l’approche de la fin. Quant à Nietzsche, on repère dans ses écrits, ainsi que dans ses lettres, la présence obsédante de la démence et la hantise du jeu continu de création et destruction, de réussite et de ratage. Il en ressort que l’écriture, et l’art en général, fonctionne comme un moyen non seulement de déplacer l’angoisse, mais aussi de la plier, de la transformer, de la tourner à sa guise et d’en jouir davantage. Certes le même sens revient, mais d’une façon différente, car aucune répétition, aucune réévaluation, aucune réécriture ne sera jamais *assez*

¹⁸ *Au-delà du principe de plaisir*, in op. cit., p. 92. -- Nous reviendrons à cette question.

¹⁹ *Abriss der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, 1953, p. 11.

soigneuse dans la tentative d'atteindre à la signifiante en tant que telle. Quelle est donc la relation qui existe entre ce surassement continu et la découverte de Freud concernant les pulsions de vie et de mort? C'est la question que nous allons examiner maintenant.

2) Pulsions de vie et pulsions de mort selon Freud

Dans le chapitre V de l'*Au-delà du principe de plaisir*, Freud reparle de la compulsion de répétition telle qu'elle s'exprime dans l'expérience analytique du transfert et dans le jeu de l'enfant. Et il le fait en commençant par cette affirmation: "Les manifestations d'une compulsion de répétition, que nous avons décrites dans les toutes premières activités de la vie psychique de l'enfant ainsi que dans les expériences vécues de la cure psychanalytique, présentent à un haut degré le caractère pulsionnel et, là où elles s'opposent au principe de plaisir, le caractère démoniaque."²⁰ A partir de ce point, c'est-à-dire après avoir considéré la compulsion de répétition dans le jeu et dans le transfert, il introduit l'hypothèse d'une tendance primordiale de la vie vers la mort ou vers l'inanimé. Cette coupure est d'autant plus

²⁰ *Au-delà...*, p. 78.

Ce n'est pas la seule fois, dans cet ouvrage, que Freud attribue à la compulsion de répétition un caractère *démoniaque*. A la page 61, lorsqu'il se réfère à la compulsion de répétition chez les personnes "non névrosées", il dit: "Celles-ci donnent l'impression d'un destin qui les poursuit, d'une orientation démoniaque de leur existence..." A la page suivante, il mentionne explicitement l'expression "éternel retour du même". En considérant le caractère démoniaque qu'assigne Freud à la compulsion de répétition, on ne peut s'empêcher d'évoquer le paragraphe 341 du *Gai savoir*. On se souvient que c'est ici que Nietzsche fait la première annonce publique de l'*éternel retour*, et il la commence en ces termes: "-- Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un *démon* se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise: 'Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois'..." (Souligné par nous). -- Voir aussi, dans l'*Au-delà...*, p. 80.

étonnante que l'on passe de l'expérience analytique du transfert à un niveau de spéculation d'ordre cosmique. Pourtant, avant d'entamer le saut, Freud s'interroge sur la nature de la relation entre le pulsionnel et la compulsion de répétition. Puis, il se réfère au caractère général des pulsions tout en essayant d'en donner une nouvelle définition: "*Une pulsion serait une poussé inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures; elle serait une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, l'expression de l'inertie dans la vie organique.*"²¹

Freud lui-même admet que cette conception de la pulsion paraît étrange, étant donné que l'on est habitué à décrire la pulsion, de manière générale, comme un facteur qui pousse vers le changement et le développement. Ici, la pulsion acquiert une signification précisément inverse, à savoir celle de l'expression de la nature *conservatrice* du vivant. Pour étayer cette nouvelle vision, il rappelle que les pulsions ont un caractère *historiquement* déterminé. Il pense en particulier au tracé toujours répété que certains animaux effectuent pour atteindre les habitats ou lieux qu'ils avaient abandonnés au cours du temps. Ainsi certains poissons, à l'époque du frai, réalisent de difficiles migrations pour déposer le frai dans des eaux très éloignées de celles où ils séjournent normalement. On en aurait un autre exemple dans le vol migratoire des oiseaux de passage. Du reste, souligne-t-il, les phénomènes de l'hérédité et les faits de l'embryologie fournissent autant de preuves quant à une *compulsion de répétition*

²¹ *Au-delà...*, p. 80.

organique. Autant dire qu'au lieu d'emprunter la voie la plus courte, le germe d'un animal vivant est obligé de répéter, dans son développement, la structure de toutes les formes par lesquelles cet animal est passé. Le but de toutes les pulsions serait ainsi la régression ou, plus exactement, le rétablissement de quelque chose d'antérieur. Le développement organique ne s'expliquerait, paradoxalement, que par l'effet d'influences extérieures qui le perturbent et le détournent de ce but. Pour Freud donc, l'être vivant élémentaire n'aurait pas voulu changer. Si les conditions étaient restées les mêmes, il serait resté tel quel dès son origine, répétant indéfiniment le même cours de sa vie. Par ailleurs, affirme-t-il: "Si le but de la vie était un état qui n'a pas encore été atteint auparavant, il y aurait là une contradiction avec la nature conservatrice des pulsions."²² Mais ce but doit être au contraire un état initial ou ancien que le vivant a jadis abandonné et auquel il essaie de retourner par toutes les étapes, toutes les formes ou tous les détours possibles du développement. Il ne reste à Freud que d'en conclure: "S'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons *internes*, alors nous ne pouvons que dire: *le but de toute vie est la mort* et, en remontant en arrière, *le non-vivant était là avant le vivant*."²³

Qu'en est-il pourtant des pulsions d'auto-conservation, celles qui s'opposent au postulat selon lequel l'ensemble de la vie pulsionnelle aurait comme but la mort ou l'inanimé? Elles seraient destinées à assurer à l'organisme sa propre voie vers la mort; elles

²² *Au-delà...*, p. 82.

²³ *Ibid.* -- Souligné dans le texte.

serviraient en outre à éloigner parmi les possibilités de retour à l'anorganique celles qui ne sont pas immanentes. En d'autres termes: "l'organisme ne veut mourir qu'à sa manière".²⁴ Mais ici Freud se voit obligé d'introduire une correction, dans la mesure où il reconnaît dans la conservation de l'individu un cas particulier des pulsions de vie. En examinant la reproduction des organismes élémentaires, il en dégage des pulsions qui veillent à ce que ces organismes survivent à l'individu. C'est dire qu'elles assurent leur sécurité tant qu'ils sont sans défense contre les excitations du monde extérieur; elles provoquent en plus leur rencontre avec les autres cellules germinales. Ces pulsions, Freud les appelle *pulsions sexuelles*. Certes elles sont aussi conservatrices, puisqu'elles ramènent la substance vivante à des états antérieurs. Seulement, elles se montrent davantage résistantes à des influences extérieures, ce qui a pour conséquence de préserver la vie elle-même pendant des périodes plus longues. En ce sens, il les considère comme les pulsions de vie à proprement parler. Ce tournant est d'autant plus important qu'il montre un combat se jouant *indéfiniment, continuellement et perpétuellement* entre les pulsions de vie et de mort. Cette "opposition", avoue Freud, s'est manifestée très tôt dans la théorie des névroses. "Il y a -- assure-t-il --, une sorte de rythme-hésitation dans la vie de l'organisme; un groupe de pulsions s'élance vers l'avant afin d'atteindre le plus tôt possible le but final de la vie, l'autre, à un moment donné de ce parcours, se hâte vers l'arrière pour recommencer ce même parcours, en partant d'un certain point, et en allonger ainsi la durée."²⁵

²⁴ Ibid., p. 83.

²⁵ Ibid., p. 85.

Les pulsions de vie tendent, quant à elles, à rétablir et à maintenir des formes plus différenciées et plus organisées. Elles se réfèrent à la constance et même à l'augmentation des différences de niveau énergétique entre l'organisme et le milieu. Pour Moustapha Safouan, Freud partage ici avec Bergson la conception, selon laquelle "la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme plus développé."²⁶ Mais les difficultés ne sont pas pour autant résolues, car ce qui est en jeu dans les pulsions de vie est précisément la question de savoir comment elles peuvent être incluses dans la définition même de toute pulsion, c'est-à-dire de ce qui tend à rétablir un état antérieur. La conception des *pulsions sexuelles* ne serait pas ici d'un grand secours car, comme l'admet Freud lui-même, on pourrait lui objecter qu'elle présuppose l'existence de pulsions de vie qui sont déjà à l'oeuvre dans l'être vivant le plus simple. Quant à l'apparition de la sexualité elle-même et les explications qu'en donne la science, il avoue qu'on est là dans la plus obscure des nuits. Il veut tout de même maintenir l'hypothèse des pulsions de mort, mais pour ce faire il faut leur associer d'emblée la théorie des pulsions de vie. Il ne lui reste donc que faire appel au mythe, qui a du moins l'avantage de satisfaire à la condition que Freud essaie de remplir ici. Le mythe auquel il se réfère est celui raconté par Aristophane dans *Le banquet* de Platon, selon lequel l'accouplement sexuel chercherait à rétablir l'unité perdue d'un être originairement androgyne, antérieur à la séparation des sexes. Appliqué aux "spéculations" de Freud, ce mythe pourrait, tout compte fait, étayer l'hypothèse que "la

²⁶ Moustapha SAFOUAN, *L'échec du principe du plaisir*, op. cit., pp. 103-104. -- Notons que Safouan ne donne pas la référence de cette citation.

substance vivante, au moment où elle prit vie, se déchira en petites particules et que celles-ci depuis lors tendent à se réunir à nouveau sous l'effet des pulsions sexuelles."²⁷ Pourtant, Freud se demande jusqu'à quel point il croit aux hypothèses qu'il vient d'avancer. Du reste, il ne s'attend pas à que d'autres y croient. Certes, en affirmant le caractère *régressif* des pulsions, il s'appuyait aussi sur du matériel observé, à savoir sur les faits se rapportant à la compulsion de répétition. Mais -- ajoute-t-il avec réserve --: "Peut-être ai-je surestimé leur importance. En tous cas, il n'était pas possible de poursuivre cette idée sans combiner à plusieurs reprises ce qui est de l'ordre des faits avec ce qui est le pur produit de la pensée, et sans nous éloigner par là beaucoup de l'observation."²⁸

Dans *Abrégé de psychanalyse* (1938), Freud reformule encore la théorie des pulsions

²⁷ *Au-delà...*, p. 107.

²⁸ *Ibid.*, pp. 108-109.

Ce recours au mythe n'est pas sans rappeler la méthode dont se sert Platon à la fin du *Phédon*. En effet, après un raisonnement serré sur la théorie des contraires, qu'il utilise ensuite pour fonder celle de l'immortalité de l'âme, on s'attendrait à ce que Socrate y ajoutât, comme conclusion, une preuve basée sur la plus stricte des *sciences*. Mais voici qu'il introduit le *mythe de la destinée finale des âmes*, où l'imagination et la fantaisie se donnent libre cours (107-115). Il est bien possible que Platon, comme Nietzsche et Freud plus tard, voulait montrer par contraste que la science n'est elle aussi qu'un mythe. C'est dire que s'appuyant sur les présupposés qu'elle-même construit, la science vient finalement buter contre les limites de son propre optimisme, se transformant ainsi en mythe ou, dans la conception de Nietzsche, en sagesse tragique.

Chez Nietzsche, on assiste à une plus grande liberté vis-à-vis du langage imagé de la science, ainsi que de l'usage qu'il fait de ses propres hypothèses. Il lui arrive même de se réjouir si une théorie se révèle à la fin comme une interprétation de plus. C'est ce que montre par exemple le paragraphe 22 de *Par-delà bien et mal*. Se référant aux mauvaises explications que présentent les défenseurs des "lois de la nature", il s'imagine qu'il puisse survenir un homme pour qui le cours du monde est *nécessaire et calculable*, non pas parce qu'il est soumis à des lois, mais parce que les lois y font défaut et que toute force, à chaque instant, va jusqu'au bout de ses conséquences. A la fin, affirme Nietzsche: "En admettant que ceci aussi ne soit qu'une interprétation -- et n'est-ce pas ce que vous vous empressez de me répondre? -- eh bien, tant mieux. --"

lorsqu'il y introduit le principe de liaison comme un principe sous-jacent aux pulsions de vie. Mais d'abord il reconnaît que, après de longues hésitations, il s'est finalement décidé à admettre l'existence de deux pulsions fondamentales, à savoir *Éros* et la *pulsion de destruction*. "Le but de la première est d'établir des unités toujours plus grandes, donc de conserver: c'est la liaison. Le but de l'autre est, au contraire, de briser les rapports et ainsi de détruire les choses."²⁹ Il poursuit en réaffirmant ce qu'il avait déjà développé dans l'*Au-delà du principe de plaisir*, tout en faisant pourtant intervenir la *pulsion de destruction*, présente dans *Le moi et le ça*. Le but final de celle-ci étant d'amener le vivant à l'état anorganique, il la désigne, dans l'*Abrégé* aussi, par le nom de *pulsion de mort*. Son raisonnement se présente donc ainsi: si l'on suppose que le vivant est apparu après l'inanimé, d'où il a pris naissance, on peut appliquer à la pulsion de mort la formule selon laquelle les pulsions tendent à rétablir un état antérieur. Quant à l'hypothèse qu'il avait introduite dans l'*Au-delà* concernant *Éros* et le mythe de l'androgynie, il la réévalue et la présente sous une autre perspective. C'est dire que se servir de la même formule pour le cas d'*Éros* reviendrait à admettre que la substance vivante était jadis une unité, qu'elle s'est ensuite morcelée et

²⁹ *Abriss der Psychoanalyse*, op. cit., p. 12.

Cette idée se trouve déjà au chapitre IV de *Le moi et le ça* (1923), où Freud reprend les conceptions qu'il avait avancées dans l'*Au-delà du principe de plaisir*. "Sur la base de réflexions théoriques appuyées par la biologie, -- affirme-t-il --, nous supposâmes l'existence d'une *pulsion de mort*, qui a pour tâche de ramener le vivant organique à l'état inanimé, tandis que l'*Eros* poursuit le but de compliquer la vie en rassemblant, de façon toujours plus extensive, la substance vivante éclatée en particules, et naturellement, en plus, de la maintenir." (Souligné dans le texte). Op. cit., p. 254. Ce développement, il le fait dans le cadre des analyses sur le sadisme, ainsi que sur la désunion, la destruction et la réunion continues qui se jouent entre les pulsions. Ici, il devait faire face à l'ambivalence selon laquelle la *pulsion de destruction* est mise au service de l'*Eros* à des fins de décharge. Cf. pp. 254-255.

cherche maintenant à se réunir à nouveau.³⁰

Les réévaluations opérées par Freud sur les pulsions de vie et de mort ont amené Laplanche et Pontalis à faire ces remarques: "Si Freud prétend reconnaître dans les pulsions de vie ce qu'il a auparavant désigné comme pulsion sexuelle, on peut se demander si cette assimilation n'est pas corrélative d'un changement quant à la position de la sexualité dans la structure du dualisme freudien. Dans les grands coups d'opposition dégagés par Freud: énergie libre - énergie liée, processus primaire - processus secondaire, principe de plaisir - principe de réalité, et, dans *Le Projet de psychologie scientifique (Entwurf einer Psychologie, 1895)*, principe d'inertie - principe de constance, la sexualité correspondait jusqu'alors aux premiers termes, apparaissant comme une force essentiellement disruptive. Avec le nouveau dualisme pulsionnel, c'est la pulsion de mort qui devient cette force 'primaire', 'démoniaque', et proprement pulsionnelle, tandis que la sexualité, paradoxalement, passe du côté de la liaison."³¹

Il n'en reste pas moins que les pulsions de vie et de mort se déploient suivant un jeu et un combat, où les inclusions, les coupures, les hostilités et les coopérations mutuelles ne cessent de recommencer et de se répéter, dans la différence. Par ailleurs, si l'on songe au soin et à l'attention qu'emploie Freud quant au choix des mots, on ne peut qu'être surpris de

³⁰ En effet, Freud ajoute ici une note où il revient, de manière implicite, sur ce qu'il avait affirmé à propos du mythe que narre *Le Banquet*. Certes -- dit-il --, des poètes ont imaginé quelque chose de semblable, mais l'histoire de la substance vivante ne montre rien qui puisse y correspondre. -- Cf. *Abriss der Psychoanalyse*, op. cit., p. 12, note 1.

³¹ J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., art. *Pulsions de vie*.

le voir se considérer un “dualiste”. On sait que le dualisme se définit, métaphysiquement, comme une doctrine qui admet deux principes premiers irréductibles des choses (p. ex., l’Idée ou le Bien et la Matière chez Platon). Mais que ce soit un dualisme métaphysique, moral, psychologique ou religieux, l’idée première qu’il suppose est celle d’une irréductibilité ou d’une opposition plus ou moins marquée entre deux principes. Freud, qui se meut ici tantôt sur un plan biologique ou analytique, tantôt dans un univers cosmologique ou métaphysique, tient pourtant à souligner, au chapitre VI de l’*Au-delà du principe de plaisir*, que sa conception était dès le début *dualiste* et qu’elle l’est encore aujourd’hui de façon plus tranchée. Elle est devenue ainsi, dit-il, “dès l’instant où les termes opposés ne sont plus pour nous pulsions du moi -- pulsions sexuelles, mais pulsions de vie -- pulsions de mort. La théorie de la libido de Jung est au contraire moniste.”³² Dans *Le moi et le ça*, chapitre IV, il revient à la même idée et au même développement qu’il avait déjà présentés dans l’*Au-delà*, qu’il insiste tout de même à maintenir dans cet ouvrage. Comme nous l’avons rappelé plus haut, Freud reprend cette question dans le cadre des analyses sur le sadisme, ainsi que sur la désunion, la destruction et la réunion continues qui se jouent entre les pulsions.³³ Après avoir parlé du but poursuivi par la pulsion de mort et par Eros, il souligne à nouveau: “Les deux pulsions se comportent là, au sens le plus strict, de façon conservatrice,

³² *Au-delà...*, p. 101. -- Cette affirmation apparaît comme le résultat d’un exposé des transformations qu’a traversées la théorie de la libido. Elles laissent pourtant supposer combien Freud lui-même était susceptible, à un moment donné, d’embrasser le même monisme qui a tant fasciné et marqué Jung.

³³ Voir p. 199, note 29.

puisqu'elles tendent à la restauration d'un état qui a été perturbé par l'apparition de la vie. L'apparition de la vie serait donc la cause de la continuation de la vie et en même temps, aussi, de la tendance à la mort, et la vie elle-même serait un combat et un compromis entre ces deux tendances. La question de l'origine de la vie resterait une question cosmologique qui, d'après le but et l'intention de la vie, recevrait une réponse *dualiste*.³⁴ A la fin de ce même chapitre, il accentue davantage le caractère "dualiste" de sa vision lorsque, se référant au développement de la théorie du narcissisme, il rappelle le rôle de l'Eros dans les traces des motions pulsionnelles. Celles-ci se révèlent ainsi comme des rejetons de l'Eros. Cependant, observe-t-il: "N'étaient les considérations formulées dans 'Au-delà du principe de plaisir' et en fin de compte la contribution d'éléments sadiques à l'Eros, il nous serait difficile de maintenir notre *dualisme fondamental*."³⁵ Or, immédiatement après cette réserve, il insiste encore une fois sur les rapports entre les pulsions, en ce sens qu'elles se provoquent mutuellement, s'entremêlent et s'incluent l'une dans l'autre par une lutte, un combat et un jeu perpétuels, itératifs et toujours renouvelés.

"On ne peut écarter la conception qui veut que le principe de plaisir serve au ça de boussole dans le combat contre la libido qui introduit des perturbations dans l'écoulement de la vie. Si le principe de constance au sens de Fechner règne sur la vie, qui serait donc alors un glissement vers la mort, ce sont les revendications de l'Eros, des pulsions sexuelles, qui sous forme de besoins pulsionnels arrêtent la baisse du niveau en introduisant de nouvelles tensions."

³⁴ *Le moi et le ça*, p. 254. -- Souligné dans le texte.

³⁵ *Ibid.*, p. 260. -- Souligné par nous.

Les expériences réalisées par Weismann dans le domaine de la biologie ont également servi à étayer la conception d'une imbrication et d'un déploiement des pulsions de vie et de mort. Au chapitre VI de *l'Au-delà du principe de plaisir*, Freud affirme que Weismann analyse la substance vivante du point de vue de deux parties constitutives: une partie vouée à la mort, ou le soma, qui est le corps considéré indépendamment de la substance dotée des caractères sexuels et héréditaires, et une autre partie immortelle, qui est précisément ce plasma germinal servant à la conservation de l'espèce ou à la reproduction. Ces résultats ont permis au père de la psychanalyse d'arriver, par des moyens différents, à la même conclusion de Weismann. Ainsi: "Nous, de notre côté, nous ne nous sommes pas occupé de la substance vivante, mais des forces opérant en elle, ce qui nous a conduit à distinguer deux sortes de pulsions: celles qui cherchent à conduire la vie à la mort et les autres, les pulsions sexuelles, qui *indéfiniment* tendent et parviennent à renouveler la vie."³⁶ Quelques pages plus loin il se réfère à une autre théorie, celle d'E. Hering, qu'il considère comme une "conception éminemment dualiste de la vie pulsionnelle".³⁷ Selon lui, la théorie d'Hering suppose deux sortes de processus se déroulant continuellement dans la substance vivante. Leurs directions, insiste Freud, sont néanmoins opposées: l'un construit et assimile, l'autre démolit et désassimile. A la fin, il se pose la question: "Oserons-nous reconnaître dans ces deux

³⁶ *Au-delà...*, pp. 91-92. -- Souligné par nous.

Freud fera à nouveau ressortir cette ressemblance de visions, lorsqu'il assure: "L'analogie frappante entre la distinction établie par Weismann entre soma et plasma germinal et celle que nous posons entre pulsions de mort et pulsions de vie demeure et conserve sa valeur." (P. 96).

³⁷ *Ibid.*, p. 96.

directions prises par les processus vitaux la mise en oeuvre de nos deux motions pulsionnelles, les pulsions de vie et de mort?”³⁸

Sur ce point il admet être entré, “sans y prêter attention, dans le port de la philosophie de Schopenhauer.” De fait, le père de la psychanalyse rejoint ici l’auteur de *Le monde comme volonté et comme représentation*, pour qui “la mort est bien ‘le propre résultat’ de la vie et, dans cette mesure, son but, tandis que la pulsion sexuelle est l’incarnation de la volonté de vivre.” Certes l’ouvrage de Schopenhauer auquel Freud fait allusion est celui intitulé *Sur la finalité apparente dans le destin de l’individu*.³⁹ Mais dans l’écrit majeur du philosophe que nous venons d’évoquer, les ambiguïtés concernant la volonté de vivre et la volonté de mort laissent également supposer un combat se jouant indéfiniment entre ces deux impulsions fondamentales. Dans le livre quatrième, qui traite du monde comme volonté ou, plus exactement, de la volonté qui s’affirme et se nie dans l’acte même de son autoconnaissance, on lit effectivement: “Son existence (celle de l’individu humain) est confinée dans le présent, et, comme celui-ci *ne cesse de s’écouler* dans le passé, son existence est une *chute perpétuelle dans la mort*, un continuel trépas. (...) Quant au présent, entre ses mains même, perpétuellement il se tourne en passé. (...) Ainsi, considérée selon les seules lois formelles, déjà son existence n’est qu’une continuelle transformation du présent en un passé sans vie, une mort perpétuelle. Voyons-la maintenant du point de vue physique;

³⁸ Ibid., p. 97.

³⁹ *Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*, 1851, Grossherzog Wilhelm Ernst-Ausgabe, IV, p. 268.

rien de plus clair encore; notre marche n'est, comme on sait, qu'une chute *incessamment arrêtée*; de même la vie de notre corps n'est qu'une agonie sans cesse arrêtée, une *mort d'instant en instant repoussée*. (...) Or cet effort incessant, qui constitue le fond même de toutes les formes visibles revêtues par la volonté, arrive enfin, dans les sommets de l'échelle de ses manifestations objectives, à trouver son principe vrai et le plus général; là, en effet, la volonté se révèle à elle-même en un corps vivant, qui lui impose une loi de fer, celle de le nourrir; et ce qui donne vigueur à cette loi, c'est que ce corps c'est tout simplement la *volonté même de vivre*, mais incarnée."⁴⁰

Chez Schopenhauer donc, comme chez Freud, on assiste à une sorte de rythme-hésitation dans la vie des organismes: un groupe de pulsions veille à la conservation et à la perpétuation de l'espèce et de l'individu, tandis qu'un autre groupe s'élance vers l'arrière afin d'atteindre le but final de la vie, à savoir la mort, retour à l'inanimé, à l'anorganique ou à l'état qu'un jour le vivant a dû abandonner. Dans ce cas, il serait plus exact d'affirmer que les pulsions de vie ont le rôle de retarder la mort, c'est-à-dire de l'entretenir et de la repousser pour qu'elle ne touche pas au but final. C'est pourquoi, aussi bien chez Schopenhauer que chez Freud et chez Nietzsche, ce but n'est jamais atteint. Chez eux il n'y a pas d'*Aufhebung*, il n'y a pas de dialectique, au sens où les pulsions s'opposeraient comme les termes d'une contradiction ou comme des forces antithétiques aboutissant à une résolution. Elles se déploient plutôt suivant une lutte et un jeu d'inclusion, d'imbrication, de

⁴⁰ Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., pp. 393-395. -- Souligné par nous.

domination, de résistance et de surpassement continus.⁴¹ Le repos ultime est toujours repoussé et toujours ajourné; le manque ne cesse de se combler et de se décaler, faute de quoi l'angoisse, et partant la jouissance, se figeraient dans la plénitude du sens ou dans le vide absolu du dernier mot lancé. La pratique analytique et l'expérience de l'écriture obligent Freud à revenir constamment sur la théorie des pulsions. Les vicissitudes de la maladie, le paradoxe d'un corps souffrant et les frustrations qu'apporte l'amour, ou le manque d'amour, amènent Nietzsche et Freud à déplacer continuellement l'angoisse, c'est-à-dire à la refaçonner, à la transfigurer et la transformer en oeuvre d'art. On n'insistera jamais trop sur ce point: ce qui est en jeu dans l'univers de forces où se meuvent les pensées de Nietzsche et de Freud n'est finalement que la question du sujet lui-même. Aucune explication ne leur convient totalement, aucune découverte, aucune donnée ni aucune image ne sauraient les satisfaire complètement. Mais c'est là où résident leur jouissance et leur vouloir-plus, car

⁴¹ En affirmant cela nous ne nions pas du tout que l'*Aufhebung*, et le système hégélien en général, peuvent susciter les lectures les plus diverses et les plus opposées. Mais si l'on songe à Nietzsche en particulier, force nous est d'admettre qu'il procède à une réévaluation de ce concept, qu'il l'emploie fort peu d'ailleurs et, en plus, de façon parodique. Cependant, les masques, les nuances et les méandres de l'écriture nietzschéenne elle-même peuvent conduire et fourvoyer les interprètes les plus attentifs et les plus *avisés*. On ne sera donc pas étonné de voir la philosophie de Nietzsche être considérée tantôt comme un processus dialectique (W. Kaufmann, B. Pautrat), tantôt comme une entreprise anti-hégélienne (G. Deleuze). En revanche, nous ne sommes pas d'accord avec Sarah Kofman, lorsqu'elle déclare: "Mais l'*Aufhebung* nietzschéenne, n'impliquant *aucun travail du négatif*, n'a rien à voir avec l'*Aufhebung* hégélienne" (*Nietzsche et la métaphore*, op. cit., p. 79, note 2, souligné par nous). Certes le travail du négatif auquel Kofman se réfère semble être celui que développent la dialectique et le système propres à Hegel. Il n'empêche qu'on assiste chez Nietzsche aussi, comme Kofman même le souligne, à un travail des forces de la négation, de la décadence ou de la volonté de néant. Seulement, ces forces peuvent être *en même temps* créatrices de nouvelles valeurs, car l'histoire du nihilisme n'est à penser que comme une continue et concomitante *destruction-construction*.

l'approche de la fin peut également signifier un nouveau commencement et une nouvelle création. Ici se révèle une fois de plus le tracé jamais achevé, car toujours recommencé, d'une signification qui n'est, tout compte fait, que la réponse du sujet à lui-même. Ce tracé s'avère ambigu, dans la mesure où il pointe toujours vers une béance et un fossé, qu'il faut néanmoins franchir.

A ce point, nous ne pouvons plus éviter de revenir à la question que nous avons avancée tout au début de ce chapitre. Trouvera-t-on chez le *dernier* Nietzsche, comme chez Freud, l'hypothèse d'un retour à l'inanimé et à l'anorganique? C'est ce que nous nous proposons d'analyser à présent.

3) L'organique et l'inorganique selon Nietzsche

Il est curieux de remarquer que Nietzsche traite de l'organique et de l'inorganique dans le cadre des analyses et des élaborations sur l'*éternel retour*. Dans *Le gai savoir*, ouvrage où apparaît la première annonce publique de cette doctrine, il y a un paragraphe intitulé *Mise en garde* (109), qui a dérouté plus d'un interprète grâce aux ambiguïtés et aux questions qu'il soulève. Après avoir énuméré une série de *mises en garde* contre la conception du monde comme un être vivant, et aussi contre l'idée qui suppose l'existence de lois mécaniques et de lois dans la nature, Nietzsche surprend le lecteur à la fin avec ces interrogations: "Quand donc en aurons-nous fini avec notre précaution et nos soins? Quand toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous obscurcir? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature? Quand nous sera-t-il permis de nous *naturaliser*, nous autres hommes,

avec la nature pure, nouvellement découverte, nouvellement libérée?”⁴²

Ce texte s'ouvre par deux affirmations capitales. Tout d'abord Nietzsche nous prévient contre l'idée que le monde serait un être vivant: "Gardons-nous de penser que le monde serait un être vivant. Vers où devrait-il prendre de l'extension? De quoi devrait-il se nourrir? Comment pourrait-il croître et se multiplier?" Ensuite, il donne sa propre vision de l'organique tout en posant de nouvelles questions: "Nous savons d'ailleurs à peu près ce qu'est l'organique: et ce que nous percevons d'infiniment dérivé, de tardif, de rare, de fortuit sur la croûte de la terre, nous irions jusqu'à l'interpréter en tant que l'essentiel, l'universel, l'éternel comme le font ceux qui nomment le tout un organisme? Voilà qui me dégoûte."⁴³

Les deux dernières *mises en garde* que lance ce texte sont une sorte de reprise de ce qu'il avait énoncé tout au début, à savoir *vie et mort* ne s'opposent pas, l'organique n'est qu'un rejeton, une dérivation ou une autre forme de l'inorganique. Ainsi: "Gardons-nous de dire que la mort serait opposée à la vie. Le vivant n'est qu'un genre de ce qui est mort, et un genre fort rare. -- Gardons-nous de penser que le monde crée éternellement du nouveau. Il n'est point de substance éternellement durable; la matière est autant une erreur que le Dieu

⁴² Il est à noter que ce texte suit immédiatement le paragraphe 108, où se trouve la fameuse expression: *Dieu est mort*.

⁴³ L'assertion selon laquelle le monde ne relève pas de l'organique est d'autant plus étonnante que, six ans plus tard, Nietzsche dira exactement l'inverse. Dans un texte du printemps 1888, qui a pour titre *La nouvelle conception du monde*, on lit en effet: "Le monde subsiste; il n'est pas quelque chose qui devient, quelque chose qui passe. Ou plutôt: il devient, il passe, mais il n'a jamais commencé à devenir et ne cessera pas de passer -- il se *maintient* dans ces deux processus... Il vit de lui-même: ses excréments sont sa nourriture..." -- 14(188), XIV.

En rapport avec *GS*, 109, voir 11(157), V et 11(213), V.

des Éléates.”

Il se trouve que certains textes de cette troisième et dernière phase semblent accorder le primat à l'inorganique et à l'inanimé. On sait, toutefois, que la pensée nietzschéenne, et peut-être surtout celle des derniers écrits, est fondamentalement axée sur la vie et sur tout ce qu'elle a d'essentiel, comme la sexualité, la fécondité, l'excès, l'expansion, la beauté et le vouloir-plus. Par ailleurs, Nietzsche a poussé à son sommet l'art d'analyser et d'évaluer ces deux sortes de forces: celles qui affirment la vie et l'élèvent, celles qui la nient et en veulent le déclin et la fin. Et pourtant, nombre de textes de la dernière phase rangent l'inorganique du côté de ce qui paraît être une vie supérieure, en ce sens qu'elle serait dépourvue de malice, de ruse, d'adresse, de déguisement et, par conséquent, d'erreur. “Dans le monde inorganique, -- dira un fragment posthume d'automne 1885/printemps 1886 --, il n'y a pas de malentendu, la communication semble parfaite. Dans le monde organique commence l'erreur. ‘Choses’, ‘substances’, propriétés, activ-‘ités’ -- il ne faut pas transposer tout cela dans le monde inorganique. Ce sont les erreurs spécifiques grâce auxquelles les organismes vivent.”⁴⁴ Dans un autre fragment de la même époque, qui ne va d'ailleurs pas sans difficulté, Nietzsche semble davantage favoriser ce qu'il appelle la synthèse du monde inorganique par rapport à celle que développerait la vie organique: “La perte, dans toute spécialisation: la nature synthétique est *plus haute*. Or toute vie organique est déjà une spécialisation; le *monde inorganique*, à l'arrière-plan, constitue la *plus grande synthèse de forces* et donc ce

⁴⁴ 1(28), XII.

qu'il y a de plus haut et de plus vénérable. -- L'erreur, la limitation de perspective en est absente."⁴⁵

N'oublions cependant pas que l'univers où Nietzsche se meut, notamment dans cette dernière phase, est celui de la volonté de puissance et des rapports de forces. Il en résulte que l'organique et l'inorganique sont eux aussi à situer dans les analyses qui se font à partir de ces rapports, lesquelles analyses supposent des coupures, des reprises et des réévaluations réitérées. On comprend alors pourquoi le lecteur peu familiarisé des masques et des stratégies propres à Nietzsche peut facilement se laisser emmener par des louanges qui, en fait, atteignent des buts totalement différents de ceux qu'il semble viser.

On se souvient que le thème de l'art que développent les écrits tragiques, à savoir l'art comme illusion, comme fiction et comme jeu trompeur, réapparaît dans la dernière période réévalué et réinterprété dans la perspective de la volonté de puissance.⁴⁶ Ici, l'apparence et la volonté de tromper et de se laisser tromper sont de plus en plus considérées comme autant d'expressions de la vie des forts, des puissants, des débordants, bref des accomplis. Pour ce type d'hommes, même le mensonge et le tenir-pour-vrai sont des formes supérieures d'acquiescement à l'existence et au monde. Mieux, cette volonté d'apparence, d'illusion, d'erreur, de devenir et de confusion est, selon Nietzsche, plus profonde et plus originaire que

⁴⁵ 1(105), XII. -- En rapport avec ces textes on en trouvera un autre, toujours de la même époque, qui commence précisément par se demander d'où proviennent la perspective et l'erreur: "Comment naissent la sphère de la perspective et l'erreur? Dans la mesure où, grâce à un être organique, ce qui n'est pas un être *mais le combat lui-même veut subsister, veut croître, et veut être conscient de soi.*" -- 1(124), XII.

⁴⁶ Voir *supra*, Chapitre Premier, et en particulier l'introduction et section 2.

la volonté de vérité elle-même. Celle-ci n'est, au bout de compte, que symptôme de dégénérescence, d'épuisement, de fatigue, ou d'une volonté de néant.

C'est donc dans le cadre des développements propres à Nietzsche, que l'on ira trouver un texte où il procède à une complète réévaluation vis-à-vis de l'organique et de l'inorganique. Écrit un an après les deux fragments que nous venons de présenter, celui-ci accorde la priorité justement à l'erreur, au déguisement et à la ruse:

“La ‘dissimulation’ se développe selon l’ordre ascendant de la *hiérarchie* des êtres. Elle semble faire défaut au monde inorganique, dans le monde organique commence la ruse: les végétaux y sont passés maîtres. Des hommes souverains tels César, Napoléon (mot de Stendhal à son sujet) de même les races supérieures (Italiens), les Grecs (Ulysse): l’astuce appartient à l’*essence* de l’élévation de l’homme... L’optique de toutes les fonctions organiques, de tous les instincts vitaux les plus forts: la force *voulant* l’erreur dans toute vie; l’erreur en tant que condition préalable de la pensée même.”⁴⁷

La supériorité qu'attribue Nietzsche maintenant à l'organique par rapport à l'inorganique donne tout de même à penser que c'est la question de l'erreur, de la ruse, de la dissimulation ou du masque qui se trouve réellement en jeu. Du reste, on pourrait objecter qu'il ne s'agit là que de fragments qui n'ont pas encore été remaniés ou complétés. A cette objection on pourrait encore répondre que ce dernier fragment est en fait la continuation, l'achèvement ou tout au moins la clarification des deux autres qui l'ont précédé. Or il se trouve que même dans les écrits retravaillés, surveillés et donnés à la publication, Nietzsche change souvent

⁴⁷ 10(159), XIII. (Automne 1887).

de perspective, et cela non seulement d'un texte à l'autre, mais parfois dans un seul et même texte, voire dans un seul et même paragraphe. Par conséquent, en ce qui concerne le domaine de l'organique et de l'inorganique, on se voit dans la même situation difficile de trouver une réponse qui soit claire, précise et arrêtée une fois pour toutes. Et il ne pourrait pas être autrement car, comme nous l'avons déjà affirmé et réaffirmé, le chemin des forces et des pulsions par où se déploie la pensée nietzschéenne pointe continuellement vers un autre sens, une autre interprétation, une autre vision. Celles-ci étant en même temps une répétition et une création nouvelle, il en découle que l'écriture, et l'art en général, est ce par quoi on façonne constamment, on détruit constamment, on transforme, on transgresse et, sans cesse, on jouit. Il s'agit en fait d'une transgression radicale, qui affirme ce qu'elle nie et remet en cause la prétendue maîtrise du discours, la gérance calculée du bonheur, l'utilité et l'acquisition assurée du plaisir. Il n'y a que l'Anglais qui croit au bonheur, ironise Nietzsche. L'homme fort, au contraire, jouit de ce qui fait obstacle à son chemin vers la puissance, qui suppose la joie et la douleur, le déplaisir et le plaisir pris à l'appropriation, à l'incorporation, à la répétition et au surmontement continu.

Si l'on se reporte aux fragments de l'époque du *Gai savoir*, où Nietzsche élabore, entre autres, la théorie de l'éternel retour, on trouvera deux textes dont l'ambiguïté ne permet pas de deviner de quel côté penchera la balance: si en faveur de l'organique ou de l'inorganique. Il est vrai que l'un de ces textes semble donner la priorité au domaine de l'inorganique: "Être libéré de la vie et redevenir nature inanimée se peut ressentir comme une fête -- chez celui qui consent à mourir. Aimer la nature! Vénérer de nouveau l'inanimé! Ce

n'est point l'opposé, mais le sein maternel, la règle qui a plus de sens que l'exception: car la déraison et la douleur n'existent que dans le monde des prétendues 'fins utiles', dans le vivant."⁴⁸ A propos de l'autre texte, qui a été écrit à la même date, on ne saurait cependant décider si c'est l'organique ou l'inorganique qui prend le dessus:

“Notre univers tout entier n'est que la *cencre* d'innombrables êtres *vivants*: et si minime que soit le vivant comparé à la totalité: il reste que *tout* fut déjà une fois converti en vie, et ainsi de suite. Admettons une durée éternelle, par conséquent un éternel métabolisme --”⁴⁹

On le voit, ce texte nous rappelle les conclusions auxquelles arrivera Freud plus tard quant à une pulsion de mort ou à un retour à l'inanimé. En effet, dans *Au-delà du principe de plaisir*, et après avoir expliqué le tracé que suivent les pulsions organiques vers le rétablissement d'un état antérieur, il souligne: “S'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons *internes*, alors nous ne pouvons que dire: *le but de toute vie est la mort* et, en remontant en arrière, *le non-vivant était là avant le vivant*.”⁵⁰ Plus loin, Freud revient à la même idée lorsqu'il examine la théorie d'E. Hering, laquelle théorie lui

⁴⁸ 11(125), V. (Printemps--automne 1881). -- En rapport avec ce texte, Nietzsche écrira plus loin: “Il n'y a dans la nature aucune partialité pour ce qui est vivant ou contre ce qui est mort. Si quelque chose n'arrive pas à se conserver vivant, *aucun but n'est manqué pour autant!* le caractère d'‘utilité’, d'‘opportunité’ est accessoire, humain” -- 12(111), V.

N'oublions pas que ces textes appartiennent déjà à ce que nous appelons la troisième et dernière phase de Nietzsche, et que c'est au cours de cette période qu'il braque davantage ses armes et ses critiques contre l'utilitarisme. (Voir *supra*, Chapitre II, et en particulier section 5).

⁴⁹ 11(84), V.

⁵⁰ *Au-delà...*, p. 82. -- Souligné dans le texte.

permet de repérer la dynamique de deux processus agissant dans la substance vivante: l'un tend à construire et à assimiler, l'autre cherche à démolir et à désassimiler. Alors, se demande-t-il: "Oserons-nous reconnaître dans ces deux directions prises par les processus vitaux la mise en oeuvre de nos deux motions pulsionnelles, les pulsions de vie et de mort? Mais il y a autre chose que nous ne pouvons nous dissimuler: nous sommes entré, sans y prêter attention, dans le port de la philosophie de Schopenhauer; pour lui la mort est bien 'le propre résultat' de la vie et, dans cette mesure, son but, tandis que la pulsion sexuelle est l'incarnation de la volonté de vivre."⁵¹

Bien que chez Freud aussi l'état final n'est jamais atteint car, comme Nietzsche, il montre les pulsions se déroulant selon un mouvement indéfini d'implication, de lutte, de ruptures et d'alliances, sa thèse s'exprime sur un mode plus suivi et plus précis que chez Nietzsche. Certes, la pratique analytique et l'expérience de l'écriture elle-même obligent Freud à revenir constamment sur ses intuitions. Nietzsche en revanche développe sa pensée à travers une oeuvre extrêmement fragmentaire et dispersée. Aussi bien dans les ouvrages élaborés que dans les lettres, les notations, les ébauches et les textes en gestation, on a affaire à une pensée qui ne cesse de se *lire*, de *s'écrire* de se *dédire* et de se *répéter*.

Revenons maintenant à la question que nous avons posée tout au début de ce chapitre: Peut-on parler, dans la *dernière phase* de Nietzsche, d'un retour à l'inanimé tel que Freud en posera plus tard l'hypothèse? Notre réponse sera négative si l'on considère la façon non

⁵¹ Ibid., p. 97. -- A ce propos, voir ce que nous avons développé à la fin de la dernière section.

systématique, les va-et-vient et les réévaluations multiples qui traversent ses analyses autour des pulsions de vie et de mort. Par contre, aussi bien chez lui que chez Freud, on assiste à une jouissance, ou à un *au-delà du plaisir* qu'entraîne le déplacement continu des perspectives, des interprétations, des évaluations, du sens, du signifiant, bref de l'angoisse. C'est pourquoi nous pouvons appliquer à cette dernière période la même réponse que nous avons avancée par rapport aux premiers écrits. Dans les premiers écrits de Nietzsche, avons-nous rehaussé vers la fin du chapitre premier, on voit les pulsions de vie et de mort dessiner un trajet d'où sont exclus toute finalité, tout repos et toute satisfaction finale. Elles trament, tracent et retracent une odyssée, où le manque d'issue est la seule issue possible.

Prenons maintenant le texte que nous avons cité plus haut et qui nous a permis de faire des rapprochements avec les conclusions de Freud. Dans ce texte, Nietzsche affirme: "Notre univers tout entier n'est que la *cendre* d'innombrables êtres *vivants*". Ensuite il ajoute: "et si minime que soit le vivant comparé à la totalité: il reste que *tout* fut déjà une fois converti en vie". Parmi les interprétations que suscite ce fragment, on est d'abord tenté de soutenir celle-ci: la vie a précédé la mort, car "notre univers tout entier n'est que la *cendre* d'innombrables êtres *vivants*". Mais il se peut aussi, et c'est la deuxième possibilité, que *le non-vivant était là avant le vivant*, puisque "*tout* fut déjà une fois converti en vie." A cette affirmation, pourtant, Nietzsche ajoute la phrase: "et ainsi de suite" (*und so geht es fort*). En conséquence, au lieu de compléter et d'expliquer la dernière assertion, cette observation ne fait à vrai dire que la modifier et la compliquer davantage. Encore faut-il souligner que cette même observation se prolonge à la fin du texte, dans la mesure où la dernière phrase pointe

vers une succession s'écoulant interminablement et intemporellement: "Admettons une durée éternelle, par conséquent un éternel métabolisme (*einen ewigen Wechsel der Stoffe*) --" Il en ressort que ce n'est pas une tâche facile que de décider lequel de ces deux domaines l'emporte sur l'autre: est-ce l'organique ou bien l'inorganique? Nietzsche lui-même ne saurait pas le dire, puisque il hésite constamment d'une perspective à l'autre. Tantôt c'est la nature inanimée qui semble prévaloir, tantôt c'est le monde organique qui paraît avoir le dessus ou encore, comme dans ce cas, on a affaire à un métabolisme éternel et à une succession infinie qui ne cessent de s'achever, car ils ne cessent de recommencer, de se recréer, de se métamorphoser ou, ce qui revient au même, de *mourir* et de *vivre*.

4) La vie, la mort et les volontés de puissance

Le texte que nous venons de commenter date de l'époque où Nietzsche rédigeait *Le gai savoir* (1881) et où il procédait aux premières et, peut-être, aux principales élaborations de l'*éternel retour*. Quatre ans plus tard il écrit un texte intitulé *Morale et physiologie*, qui est en fait une série d'analyses sur la constitution, la formation, la hiérarchisation et le rôle propres au *corps*. Le corps est vu ici comme une collectivité d'êtres vivants subordonnés les uns aux autres, dépendants les uns des autres, mais doués en même temps d'une activité qui commande, qui résiste, qui se rebelle et qui *veut*. Il ne s'agit ni d'une "unité", ni d'une "âme", ni d'une "personnalité", mais plutôt d'une multiplicité et d'une cohésion de "vivants" se distribuant et se réarrangeant de telle façon que les activités supérieures et inférieures s'ajustent, s'intègrent, se nouent et, continuellement, se surpassent. Ces êtres

microscopiques, insiste Nietzsche, “ne sont pas pour nous des atomes spirituels, mais des êtres qui croissent, luttent, s’augmentent et dépérissent: si bien que leur nombre change perpétuellement et que *notre vie, comme toute vie, est en même temps une mort perpétuelle (ein fortwährendes Sterben).*”⁵²

Voilà qui fait penser à la place prépondérante qu’occupent dans les derniers écrits de Nietzsche des notions telles que création, destruction, métamorphose, “inlassable volonté de puissance” et surmontement continu. Aussi, on ne saurait dissocier *volonté de puissance* et interprétation, car: qui interprète finalement? Ce sont nos affections, nos rapports de forces, nos impulsions et nos désirs. “La volonté de puissance *interprète*: quand on organe prend forme, il s’agit d’une interprétation; la volonté de puissance délimite, détermine des

⁵² 37(4), XI. (Juin--juillet 1885). -- Souligné par nous.

Au chapitre VI du livre premier des *Confessions*, Augustin fait un jeu de mots qui rappelle les intuitions de Nietzsche et de Freud concernant l’alliance qui se joue entre les pulsions de vie et de mort. Se référant à cette vie d’ici-bas, il se pose la question: “Dois-je la nommer une vie mortelle, ou plutôt une mort vivante?” Le texte original s’énonce ainsi: “*Quid enim est quod volo dicere, domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam, dico vitam mortalem, an mortem vitalem?*” -- St. Augustine’s *Confessions*, op. cit., p. 12.

Fort curieusement, et à en juger par une lettre du 31 mars 1885, Nietzsche avait lu *Les Confessions* quelques mois avant d’écrire le texte dont nous nous occupons. Adressée à son ami Overbeck, sa lettre s’exprime ainsi: “Je viens de lire, par délasserment, les Confessions de saint Augustin, en regrettant vivement que tu ne sois pas auprès de moi. Oh, le vieux rhéteur! Comme il est faux et comme il roule les yeux! Comme j’ai ri! (...) Quelle fausseté psychologique! (...) Valeur philosophique égale à zéro. *Platonisme encanaillé*, c’est-à-dire accommoder pour des natures d’esclaves un mode de penser qui avait été inventé pour la plus haute aristocratie de l’esprit. D’ailleurs, avec ce livre, on voit les entrailles du christianisme: en le lisant, je m’y sens la curiosité d’un médecin et physiologiste radical.” -- Traduction Gallimard, *AC*, § 59, note.

Notons aussi que parmi les plans qu’élabore Nietzsche en vue d’un ouvrage, on trouve un titre datant d’avril-juin 1885, formulé en ces termes: “*Gai saber. Confessions de soi (Selbst-Bekenntrisse)* par Friedrich Nietzsche.” Puis, il ajoute: “Confessions de soi: Au fond le mot est trop solennel pour moi: je ne crois pour ma part ni à la confession ni au soi.” -- 34(1), XI.

degrés, des disparités de puissance. De simples disparités de puissance resteraient incapables de se ressentir comme telles: il faut qu'existe un quelque chose qui veut croître, qui interprète par référence à sa valeur toute autre chose qui veut croître. (...) En vérité, *l'interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. (Le processus organique présuppose un perpétuel interpréter.*"⁵³

Ainsi, si l'on admet que le propre de la pulsion est d'être une *force constante*, l'univers pulsionnel dans lequel et à partir duquel Nietzsche se meut l'oblige à déplacer *constamment* le sens, à décaler *constamment* le signifiant et à chercher la satisfaction là où elle ne se trouve point. Autant dire qu'aucun objet ne saurait le rassasier. De même, aucun repos, aucune paix ni aucun calme ne saurait atteindre à un état définitif et arrêté une fois pour toutes. Certes, pour les décadents et les épuisés la mort semble apporter le repos des repos, ou le sabbat des sabbats. Elle fonctionne comme un appât, un leurre ou une promesse hautement lénifiante. C'est ce qu'on lira, par exemple, dans un texte du printemps 1888:

“La religion comme décadence”

“le sommeil, conséquence de tout épuisement, l'épuisement, conséquence de toute excitation immodérée...

le besoin de sommeil, la divinisation et l'adoration même de la notion de 'sommeil' dans toutes les religions et philosophies pessimistes --

l'épuisement est dans ce cas l'épuisement d'une race; le sommeil, au sens physiologique, n'est que le symbole d'un *besoin de repos* plus profond et plus long... *In praxi c'est la mort, qui, sous les traits de son frère le sommeil,*

⁵³ 2(148), XII. (Automne 1885--automne 1886).

*exerce une telle séduction...*⁵⁴

Or le sommeil est, lui aussi, peuplé de rêves, de fantômes, de voix, d'ombres, de lumière, d'angoisse et, partant, de jouissance. Du reste, d'où vient que la mort *puisse* exercer une telle séduction sur les décadents? La volonté de mort n'est-elle pas aussi une expression de la *volonté de puissance*? En vérité, au fur et à mesure que Nietzsche approfondit ses analyses autour de ce concept, il en résulte que les forces qui se rangent du côté du déclin révèlent que la volonté de mort est encore, et malgré tout, *volonté de quelque chose*. On *veut encore*, ne serait-ce que le néant. Cela explique, selon Nietzsche, l'influence et l'attraction extraordinaires que l'idéal ascétique a exercées sur les hommes de tout temps. "Voilà qui exprime le trait fondamental de la volonté humaine, son *horror vacui*: elle a besoin d'un but, -- et plutôt que de *ne rien* vouloir, elle veut le néant."⁵⁵ Mais l'ambiguïté de l'idéal ascétique réside en ce qu'il lutte à la fois *pour* et *contre* la vie. Certes le prêtre ascétique est celui qui incarne le désir de vivre-autrement et de vivre-ailleurs, mais la *puissance* de son désir se manifeste par le lien même qui le rattache au monde, à ce monde justement qu'il cherche à

⁵⁴ 14(171), XIV. -- Nous avons souligné la dernière phrase.

Ce texte nous rappelle l'essai intitulé *Psychologie des foules et analyse du moi*, où Freud se réfère au narcissisme: "Ainsi avons-nous, en naissant, franchi le pas qui mène du narcissisme se suffisant absolument à lui-même à la perception d'un monde extérieur changeant et à la première découverte de l'objet, et à cela est lié le fait que nous ne supportons pas durablement ce nouvel état, que nous l'abolissons périodiquement, et que dans le sommeil nous revenons à l'état antérieur d'absence de stimulation et d'évitement de l'objet. Ce faisant, nous suivons, à vrai dire, une indication du monde extérieur qui, par l'alternance périodique du jour et de la nuit, nous prive temporairement de la plus grande part des stimulations agissant sur nous." -- Trad.: P. Cotet et al., in *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 200. Ajoutons que cette étude a été publiée en 1921, c'est-à-dire un an après la parution de *l'Au-delà du principe de plaisir*.

⁵⁵ GM: III, 1.

saper et à détruire. C'est pourquoi "ce prêtre ascétique, cet ennemi apparent de la vie, ce *négateur*, -- il fait partie, lui précisément, des très grandes forces *conservatrices* et *affirmatrices* de la vie..."⁵⁶

Il faut encore souligner que, autour de la même date où Nietzsche écrit "La religion comme décadence", on trouve un autre texte où il dresse une série d'attaques contre les conceptions de la volonté telles que les présentent Spinoza, Schopenhauer et la psychologie en général. Qu'est-ce que la volonté chez Schopenhauer? "Ce n'est plus qu'un simple mot vide, ce qu'il appelle 'volonté'. Il s'agit encore moins d'un 'vouloir-vivre': car la vie n'est qu'un *cas particulier* de la volonté de puissance."⁵⁷ Et pourtant, quelques deux ans avant ce texte, il cherchait une définition non seulement pour la volonté, mais pour la vie elle-même: qu'est-ce que la vie en fin de compte? "Il faut donc ici une nouvelle version plus précise du concept de 'vie': sur ce point, ma formule s'énonce: la vie est volonté de puissance."⁵⁸ Par ailleurs, Zarathoustra proclamait déjà: "Où j'ai trouvé du vivant, j'ai trouvé de la volonté de puissance; et même dans la volonté du servant je trouvais la volonté de devenir maître."⁵⁹

Tous ces textes viennent confirmer combien la volonté de puissance occupe de plus en plus de place dans les analyses et les préoccupations du philosophe. Cette volonté tend à se dresser comme un concept fondamental subsumant tous les autres,⁶⁰ mais elle apparaît

⁵⁶ Ibid., 13.

⁵⁷ 14(121), XIV.

⁵⁸ 2(190), XII. (Automne 1885--automne 1886).

⁵⁹ Z II: *Du surpassement de soi*. -- Traduction: G.-A. Goldschmidt.

⁶⁰ Voir *supra*, pp. 187-188.

aussi comme une pluralité de volontés qui se rivalisent, s'attaquent et, souvent, s'allient. L'homme lui-même manifeste une diversité de volontés de puissance ou, qui plus est, il *est* cette diversité même: "L'homme en tant que multiplicité de 'volontés de puissance': chacune avec une multiplicité de moyens d'expression et de formes. Les prétendues 'passions' isolées (par ex. l'homme est cruel) ne sont que des *unités fictives* dans la mesure où la part des différentes pulsions fondamentales qui parvient à la conscience avec une apparence de *similitude* est recomposée synthétiquement de façon illusoire en un 'être' ou une 'aptitude', en une passion."⁶¹ Mais la volonté de puissance est aussi volonté de destruction et d'autodestruction, car de même qu'il y a un plaisir pris à la création et à la construction, il y a aussi une jouissance, ou un *au-delà du plaisir* découlant de la volonté de détruire et d'anéantir. Les deux marchent ensemble, mieux, on ne peut même pas les concevoir séparés l'un de l'autre. L'on construit et l'on crée dans la mesure où l'on détruit. La formule *le créateur est un destructeur* laisse ainsi supposer que c'est dans ce vouloir-plus que réside la jouissance, une jouissance qui est à la fois le résultat et l'expression d'une éternelle *satisfaction-insatisfaction*.

Ces considérations ne sont pas sans rapport avec la manière dont Safouan résume les conclusions de Freud quant à la répétition dans l'*Au-delà du principe de plaisir*. Pour ce faire, il rappelle le recours qu'adresse le père de la psychanalyse au mythe de l'androgyné raconté par Aristophane dans *Le Banquet* de Platon. On se souvient que ce mythe entraîne

⁶¹ 1(58), XII. (Automne 1885--printemps 1886).

l'interprétation selon laquelle la substance vivante subit, à l'instant même de sa naissance, un éclatement. Sa naissance coïncidant avec son morcellement, il s'ensuit que deux tendances se mettent simultanément à l'oeuvre dans chaque parcelle vivante: l'une s'efforce de rattraper l'unité primitive de la vie ou de la substance vivante, l'autre veut son abolition, par où elle compte retrouver l'inanimé dont elle était sortie. Alors, conclut Safouan: "Nous sommes livrés à la répétition parce que nous sommes sujets à des excitations pulsionnelles, dont les unes nous poussent vers notre propre effacement comme vivants, et dont les autres nous poussent à copuler, et à perpétuer par là la vie dont nous sommes porteurs, mais cela non sans que se mêle à cette copulation le sadisme prégénital, expression de la haine primordiale que les pulsions de vie ont réussi à canaliser vers les objets mêmes auxquels nous aimons cependant nous unir."⁶²

Ce jeu incessant de construction-destruction que déploient les pulsions, cette volonté de continuellement créer et continuellement anéantir, cette haine dirigée contre nous-mêmes ou contre l'objet que nous aimons, nous permettent de poser encore deux questions. Chez Nietzsche, les pulsions de destruction s'expriment-elles comme des pulsions indépendantes? ou sont-elles plutôt, comme chez Freud, les manifestations d'une pulsion plus élémentaire et plus fondamentale, c'est-à-dire la pulsion de mort?

⁶² Moustapha SAFOUAN, *L'échec du principe du plaisir*, op. cit., p. 104.

5) Nietzsche et les pulsions de destruction

Il est vrai que dans une série de réflexions sur *Le nihilisme européen*, Nietzsche se réfère à l'anéantissement de la morale des ratés en ces termes:

“Cet *anéantissement* se présente comme un -- *auto-anéantissement*, comme un choix instinctif de ce qui *doit détruire*. *Symptômes* de cette autodestruction des ratés: l'autovivisection, l'empoisonnement, l'ivresse, le romantisme, surtout la nécessité instinctive de commettre des actions par lesquelles on fait des puissants ses *ennemis mortels* (-- formant soi-même, pour ainsi dire, ses propres bourreaux), la *volonté de destruction* comme volonté d'un instinct plus profond encore, l'instinct d'autodestruction, la *volonté de néant*.”⁶³

Dans cette dernière période, il pousse jusqu'au bout ses analyses non seulement autour du sadisme et du sado-masochisme, mais aussi autour des forces de la destruction présentes déjà dans les écrits tragiques. Certains textes pointent sans doute vers une prééminence de la pulsion de mort sur les pulsions de destruction. D'autres en revanche assignent un rôle si capital à la cruauté et à la jouissance qui en découle, que l'on peut légitimement se demander: à quoi vise proprement Nietzsche? Est-ce à une pulsion plus originaire, qu'on appellerait pulsion de mort, ou plutôt à des pulsions indépendantes de celle-ci, et qui auraient pour nom pulsions de destruction? Ce dont on peut être sûr, cependant, c'est que les

⁶³ 5(71), XII. (Été 1886--Automne 1887). -- *Anéantissement et auto-anéantissement*: Nietzsche joue ici sur deux verbes substantivés: *das zu-Grunde-Gehen* (littéralement: aller au fond et, par extension: périr, succomber), et *ein Sich-zu-Grunde-richten* (littéralement: se diriger vers le fond et, par extension: se ruiner soi-même, aller à sa propre perte).

développements issus de sa pensée, de son écriture et des ses réévaluations ne nous permettent pas d'y apporter une réponse définitive et arrêtée une fois pour toutes.

Même chez Freud, une certaine ambiguïté demeure quant à la priorité de la pulsion de mort sur la pulsion de destruction ou d'agression. Certes, à partir d'*Au-delà du principe de plaisir* (1920), en passant par *Le moi et le ça* (1923) et *Malaise dans la civilisation* (1930), la pulsion de destruction apparaît plutôt comme dérivée de la pulsion plus fondamentale de mort. Il n'en reste pas moins que dans une lettre du 27 mai 1937, adressée à la Princesse Marie Bonaparte, Freud semble accorder un statut d'indépendance à l'agression qui se tourne vers le dehors. Ainsi: "Le retournement vers l'intérieur de la pulsion d'agression est évidemment la contrepartie du retournement vers le dehors de la libido, lorsque celle-ci passe du moi aux objets. On peut en avoir une représentation succincte et claire si l'on suppose qu'à l'origine, c'est-à-dire au début de la vie, toute la libido se dirigeait vers l'intérieur, tandis que toute l'agression se tournait vers le dehors. Ce n'est que graduellement que ce schéma a subi une altération. Mais cela peut ne pas être vrai."⁶⁴

⁶⁴ In Ernest JONES, *The Life and Work of Sigmund Freud*, op. cit., pp. 464-465. -- Voir *supra*, p. 46, où apparaît un autre extrait de cette lettre avec une note sur la pulsion de destruction.

Dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), Freud voit le masochisme (destruction tournée vers le dedans) comme plus ancien que le sadisme (destruction dirigée vers le dehors). -- Cf. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Standard, p. 131. Dans d'autres textes pourtant, c'est la pulsion de mort qui apparaît plus clairement comme subsumant la pulsion de destruction, celle-ci n'ayant donc qu'un sens restrictif par rapport à la première. Se détournant de la personne propre, la pulsion de mort chercherait à dériver sur le monde extérieur les motions destructrices par l'intermédiaire d'un organe particulier. "Cet organe serait la musculature, et la pulsion de mort se manifesterait désormais -- bien que ce ne soit vraisemblablement que d'une manière partielle -- sous la forme de *pulsion de destruction* tournée contre le monde extérieur et d'autres êtres vivants." -- *Le moi et le ça*, op. cit., pp. 254-255. (Souligné dans le texte). -- Dans ce même ouvrage (pp. 269-270), Freud parlera aussi de l'agressivité qui se retourne sur le propre moi.

Chez Nietzsche, souvenons-nous, la cruauté et la jouissance qui l'accompagne occupent une place essentielle dans sa toute première phase, à savoir celle qui se caractérise par les écrits autour de la tragédie. Comme nous l'avons montré au chapitre premier, section 4, la sublimation des pulsions de destruction se trouve déjà dans les textes qui traitent de la naissance de la tragédie, des origines de l'État et des temps pré-homériques. Ces écrits font en effet ressortir la tendance à la cruauté, à l'anéantissement et à la sublimation que procurent l'art et la culture en général. Ils ont affaire à des artistes, à des guerriers et à des conquérants débordant de puissance, de santé, de volupté et d'instinct de destruction. Dans les écrits sur la naissance et l'épanouissement de la tragédie, les deux impulsions fondamentales d'Apollon et de Dionysos expriment la volonté d'éternellement détruire, d'éternellement créer, transformer et transfigurer l'existence et le monde par l'oeuvre d'art. Dans *La joute chez Homère*, Nietzsche réaffirme et réhausse à plusieurs fois le trait fondamentalement cruel, sanglant et voluptueux propre à la civilisation grecque. Étant "les hommes les plus humains de l'Antiquité", les Grecs "possèdent un caractère cruel et portent en eux la marque d'un désir sauvage de destruction."⁶⁵ C'est donc par une volonté d'anéantir que s'expliquent la naissance et le développement de la civilisation. "La civilisation n'est possible que grâce à la lacération opérée par l'oeuvre des Titans; c'est par le vol que se perpétue le titanisme. Prométhée: celui qui lacère Dionysos, et en même temps le père de

⁶⁵ CP, 5: *La joute chez Homère*.

l'homme prométhéen."⁶⁶

Curieusement, ce qui frappe à première vue dans les écrits tragiques c'est l'absence presque totale de ressentiment et de mauvaise conscience. Certes, les pulsions de vie et de mort s'y déploient suivant un chemin que ponctuent la lutte, la réconciliation, la ruse et l'excitation mutuelle. De même, on y trouve la jouissance du masochisme qui se manifeste à l'occasion du martyr, "exemple exceptionnel dans le saint martyrisé qui éprouve une extase sans douleur et même voluptueuse."⁶⁷ Si l'on considère pourtant des écrits comme *L'État chez les Grecs* et *La joute chez Homère*, il semble que les pulsions de destruction n'ont des fins qu'en elles-mêmes. Combats, cruauté et jouissance sont concomitants chez ces conquérants puissants et aguerris. Il est vrai que la haine, la culpabilité, la rancune et la vengeance sont des noms qui reviennent dans ces textes, qui évoquent les analyses qui se feront plus tard autour du ressentiment et de la mauvaise conscience. Mais ce n'est qu'à partir de la période de transition que l'on verra se dessiner plus clairement les intuitions concernant le sadisme et le masochisme.

⁶⁶ 7(83), I,1. (Fin 1870--Avril 1871). -- Pour ce qui est de la cruauté plus spécifiquement, voir *supra*, chapitre premier, section 2.

⁶⁷ 7(116), I,1. (Fin 1870--avril 1871).

Dans *Richard Wagner à Bayreuth*, l'un des derniers textes de la première période (1876), on trouve aussi une réflexion sur la *satisfaction*, où les pulsions de vie et de mort semblent s'*entretenir* comme deux pulsions fondamentales: "À supposer qu'il ait pris conscience de lui-même, il ne reste plus au manque de naturel qu'à aspirer au néant, tandis que la nature désire au contraire être métamorphosée par l'amour: celui-là aspire à *ne plus* être, celle-ci à être *autrement*." -- *CO: Richard Wagner à Bayreuth*, 11.

En ce qui concerne d'autres textes de cette période qui traitent des pulsions de vie et de mort, voir *supra*, chapitre premier, section 5.

En effet, dans *Humain, trop humain* (1878) et dans *Aurore* (1881), Nietzsche introduit de façon fragmentaire ce que Freud développera systématiquement à propos du sadisme et du masochisme. Au paragraphe 50 d'*Humain, trop humain*, il se pose la question: "-- Mais y aura-t-il beaucoup d'esprits sincères pour accorder que faire mal est un plaisir?" Plus loin, dans la partie intitulée *La vie religieuse*, il analysera sous les traits de l'ascète les forces qui sont à l'oeuvre dans le masochisme.⁶⁸

Pourtant, au paragraphe 113 d'*Aurore*, le sadomasochisme sera étudié de manière fort semblable à celle que Freud présentera dans *Pulsions et destins des pulsions* (1915). Dans ce texte, qu'il révisera plus tard, il est question du couple d'opposés sadisme-masochisme qui, à vrai dire, ne sont pas si opposés qu'il se les imagine. Freud décrit ces *opposés* d'après le schéma suivant:

"a) Le sadisme consiste en une activité de violence, une manifestation de puissance à l'encontre d'une autre personne prise comme objet."

"b) Cet objet est abandonné et remplacé par la personne propre. En même temps que le retournement sur la personne propre, s'accomplit une transformation du but pulsionnel actif en but passif."

"c) De nouveau est cherchée comme objet une personne étrangère, qui, en raison de la transformation de but intervenue, doit assumer le rôle du sujet."⁶⁹

⁶⁸ Voir en particulier les §§ 140, 141 et 142. Pour ce qui est du sadisme, voir aussi les §§ 103 et 104.

⁶⁹ *Pulsions et destins des pulsions*, in *Métapsychologie*, op. cit., p. 26.

Le paragraphe d'*Aurore* dont nous nous occupons s'intitule *L'aspiration à se distinguer*. Dans ce texte, Nietzsche met à jour les diverses expressions de ce qu'on appellera le sadomasochisme tout en les associant, bien qu'implicitement, à la volonté de puissance. Rappelons également que, dans la première phase du couple d'opposés sadisme-masochisme, Freud se réfère au sadisme comme "une activité de violence, une manifestation de puissance". Chez Nietzsche aussi, la volonté de dominer est le terrain à partir duquel et à travers lequel se développent les différents stades de ce processus:

"L'aspiration à se distinguer entraîne *pour le prochain* -- pour nommer seulement quelques degrés de cette longue échelle --: les tortures, puis les coups, puis l'épouvante, puis l'étonnement angoissé, puis l'émerveillement, puis l'envie, puis l'admiration, puis l'exaltation, puis la joie, puis la gaieté, puis le rire, puis la dérision, puis la raillerie, puis les huées, puis la distribution de coups, puis la mise à la torture: -- ici, au sommet de l'échelle, se tient l'*ascète* et le martyr; il ressent la plus haute jouissance à endurer lui-même, par suite de son besoin de se distinguer, ce que son opposé sur le premier barreau de l'échelle, le *barbare*, inflige à celui devant lequel il veut se distinguer et exceller. Le triomphe de l'*ascète* sur lui-même, son regard tourné alors vers l'intérieur, voyant l'homme dédoublé (*zerspaltet*) en un patient et un spectateur et ne considérant désormais plus le monde extérieur que pour y ramasser en quelque sorte le bois de son propre bûcher, cette ultime tragédie du besoin de se distinguer où il n'existe plus qu'une seule personne qui se carbonise en elle-même, -- voilà le digne dénouement qui convient à un tel début: dans les deux cas, un indicible bonheur au *spectacle de tortures!*"⁷⁰

⁷⁰ Cette comparaison entre Nietzsche et Freud à propos du sadomasochisme est inspirée de l'ouvrage d'Henry Staten, *Nietzsche's Voice*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, chapitre 5.

Avec *Aurore* nous entrons dans la troisième et dernière phase productive de Nietzsche. Ici déjà, on voit s'expliciter et se préciser davantage les analyses autour de la volonté de puissance et des rapports de forces: les forces qui affirment la vie et qui l'élèvent, les forces qui brisent les vieilles tables des valeurs (nihilisme) et en érigent d'autres à leur place. Le propre du nihilisme, ou de l'une des ses modalités, est effectivement de renverser les vieilles croyances et de créer, en même temps, de nouvelles valeurs, de nouvelles interprétations, de nouvelles perspectives ou, ce qui revient au même, de nouvelles *vérités*.⁷¹ En ce sens, l'histoire de l'Occident n'est que la répétition continuelle des mêmes valeurs, qui réapparaissent métamorphosées, déguisées, recrées, refaçonnées et nouvellement *signifiées*. Mais c'est là où les forces de la destruction trouvent du plaisir, un plaisir qui se manifeste dans l'acte concomitant de détruire et de construire, de renverser et de dresser à nouveau. Dans ce cas, il serait plus exact de parler d'une joie originaire, d'un plaisir originaire, d'une douleur originaire, bref d'un au-delà du plaisir. Même dans sa forme extrême, c'est-à-dire le sadomasochisme, la destruction est encore inventivité et volonté d'un plus-jouir. L'ascète qui se laisse détruire, mieux, qui *veut* sa destruction, est le même qui va ramasser le bois de son propre bûcher, où il se transforme à la fois en patient et en spectateur de *ses* tortures.

Il est vrai que les forces nihilistes se caractérisent fondamentalement par une dépréciation et une négation de tout ce que la vie a d'abondant, de fertile, de puissant, de supérieur et de beau. Il n'en reste pas moins que les forces qui affirment la vie et qui

⁷¹ Pour les différentes formes que prend le nihilisme, voir, entre autres, un texte de l'automne 1887, lequel commence par cette assertion curieuse: *Le nihilisme un état normal*. -- 9(35), XIII.

l'élèvent sont les mêmes qui détruisent, qui anéantissent et recréent. Dans un fragment d'automne 1884--début 1885, Nietzsche affirme sans ambages:

“la puissance est mauvaise: nous ne sommes pas assez grands pour son mal.”

“Le créateur est un destructeur: nous ne sommes pas assez grands pour créer et pour détruire.”⁷²

Le leitmotiv qui traverse les élaborations sur la volonté de puissance est celui de la destruction et de la création. C'est pourquoi Nietzsche utilise sans cesse des notions telles que résistance, surmontement, expansion, incorporation et, par conséquent, jouissance. La volonté de puissance n'est pas à penser sans un continuel vouloir-plus, vouloir-dominer, vouloir-devenir-maître, vouloir-devenir-plus-fort. Voilà qui aide à éclairer l'arrière-fond contre lequel Nietzsche se bat et à partir duquel, paradoxalement, il déploie sa pensée. Lorsqu'il est question d'interpréter la *volonté de puissance*, les cibles qui y reviennent sont presque inmanquablement Spinoza, Schopenhauer et le mécanisme. Contre Spinoza, l'“anachorète malportant”, il argumente que rien ne veut se conserver, au contraire, tout veut croître et accumuler. Quant à la “volonté” que conçoit Schopenhauer, elle se révèle à la fin comme “un simple mot vide”, une volonté de s'éteindre passivement, quietly,

⁷² 29(41), XI.

Dans *L'État chez les Grecs*, écrit posthume de fin 1872, il l'assurait déjà: “N'oublions pas en effet que cette même cruauté que nous avons rencontrée au principe de toute civilisation appartient aussi à l'essence de toute religion puissante et surtout à la nature même de la *puissance*, qui est toujours mauvaise.” Six ans plus tard, on lira également dans *Richard Wagner à Bayreuth*, à propos du héros tragique: “Alors, enfin, il prend en dégoût la puissance, qui porte en son sein méchanceté et servitude, sa volonté se brise, il appelle lui-même de ses vœux cette fin qui de loin le menace.” -- (Paragraphe 11).

paisiblement. En plus, si l'on s'interroge sur l'adaptation prônée par l'"idiosyncrasie démocratique", typique des temps modernes et du goût anglais, il répondra: "Sous la pression de cette idiosyncrasie, on met au premier plan l'adaptation', c'est-à-dire une activité secondaire, une simple réactivité, on en vient à définir la vie même comme une adaptation interne, toujours plus adéquate, à des circonstances extérieures (Herbert Spencer). C'est ainsi que l'on méconnaît la nature de la vie, sa *volonté de puissance*; c'est ainsi que l'on perd de vue la préséance fondamentale des forces spontanées, *agressives, conquérantes*, capables de donner lieu à de nouvelles interprétations, de nouvelles directions et de nouvelles formes, et à l'influence desquelles l'adaptation' est soumise; c'est ainsi que l'on nie le rôle souverain que jouent dans l'organisme les fonctions suprêmes, celles où la volonté de vie se manifeste de façon active et formatrice."⁷³

Notons que Nietzsche se sert ici de l'organisme pour marquer le caractère de plasticité, d'assimilation, d'incorporation et de formation propres à la volonté de puissance. Ce recours à l'organisme reviendra dans un autre texte, écrit deux ans après la publication de *La généalogie de la morale* (1886), où il critique la conception utilitaire de plaisir et déplaisir. L'homme -- insiste-t-il --, ne recherche pas le plaisir et n'évite pas le déplaisir. Plaisir et déplaisir ne sont que des conséquences, de simples phénomènes simultanés, concomitants. Ce que veut l'homme, ce que veut la plus infime parcelle d'un organisme vivant, c'est un surcroît, une augmentation, un surplus et une expansion de puissance. Aussi,

⁷³ GM: II, 12. -- Nous avons souligné: *agressives et conquérantes*.

toute résistance et tout obstacle sur son chemin vers la puissance se présentent plutôt comme des faits normaux ou comme des ingrédients nécessaires à tout devenir organique. A l'appui de ces considérations, il évoque cet exemple: "Prenons le cas le plus simple, celui de l'alimentation primitive: le protoplasme étend ses pseudopodes pour chercher quelque chose qui lui résiste -- non par faim, mais par volonté de puissance. Là-dessus, il essaie de le dominer, de se l'approprier, de se l'incorporer: -- ce que l'on appelle 'alimentation' n'est qu'un phénomène secondaire, une application pratique de cette volonté originaire (*ursprünglichen*) de devenir *plus fort*."⁷⁴

Ce texte n'est pas sans rappeler les idées que développera Freud plus tard à propos de l'ambivalence qui se manifeste dans l'identification de l'enfant par rapport au père. Dans l'essai intitulé *Psychologie des foules et analyse du moi*, publié en 1921, il y a un chapitre qui s'appelle précisément *L'identification*, et qui dit: "L'identification est d'ailleurs ambivalente dès le début, elle peut tout aussi bien s'orienter vers l'expression de la tendresse que vers le désir d'éviction. Elle se comporte comme un rejeton de la première phase *orale* de l'organisation libidinale dans laquelle on s'incorporait, en mangeant, l'objet convoité et apprécié et ce faisant l'anéantissait en tant que tel. Le cannibale, comme on sait, en reste là.

⁷⁴ 14(174), XIV. (Printemps 1888). -- En rapport avec ce texte, voir aussi 9(151), XIII et *PBM*, 230.

A vrai dire, cette idée apparaît déjà dans *Le gai savoir* (1882), paragraphe 118, où il est question de la *bienveillance*. En utilisant la métaphore de la cellule dans son jeu d'assimilation, Nietzsche poursuit: "D'après cela, il y a lieu de distinguer dans la bienveillance: l'impulsion à l'assimilation et l'impulsion à la soumission (à se faire assimiler) selon que le plus fort ou le plus faible y ressent de la bienveillance. Plaisir et convoitise se confondent chez le plus fort qui veut convertir quelque chose en sa fonction propre: plaisir et volonté d'être convoité chez le plus faible, qui désire devenir fonction."

Il aime ses ennemis jusqu'à les dévorer, et il ne dévore pas ceux qu'il ne peut aimer d'une manière ou d'une autre."⁷⁵

Ici aussi, on a affaire à l'anéantissement, à la destruction et à l'incorporation qu'opèrent les pulsions dans leur jeu éternel de réussite et de ratage. Chez Nietzsche, on l'a vu, ces aspects se trouvent dès les tout premiers écrits, les écrits tragiques, que les textes postérieurs reprendront, réévalueront et éclaireront davantage. Mais c'est surtout dans la troisième et dernière période que les intuitions concernant la cruauté et les pulsions de destruction seront élargies, approfondies et réinterprétées dans la perspective de la volonté de puissance. En conséquence, force nous est de nous demander à nouveau. Y aurait-il, chez Nietzsche, une indépendance ou même une préséance des pulsions de destruction vis-à-vis de la pulsion de mort?

Essayer de répondre à cette question, c'est essayer de parcourir le tracé des forces et des pulsions qui, elles, sont protéiformes, labiles, changeantes, multiples et insaisissables dans leurs déploiements et leurs détours. Ainsi, les pulsions de destruction s'expriment, elles aussi, tantôt comme des forces indépendantes, tantôt comme des phénomènes pointant vers des pulsions plus élémentaires et plus originaires, c'est-à-dire vers les pulsions de vie et de mort. C'est dans le dernier sens que Nietzsche reparlera d'Apollon et de Dionysos, tout en laissant pourtant supposer l'ambiguïté qui se joue entre ces deux pulsions fondamentales. En effet, dans un texte de l'automne 1885-automne 1886, Apollon peut être vu comme la

⁷⁵ In *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 168. -- Souligné dans le texte.

divinité qui incarne les forces de la stagnation, de la pérennité de la forme et du repos éternel, tandis que Dionysos révèle à la fois la volonté d'éternellement détruire et éternellement créer:

“L'illusion d'Apollon: l'éternité de la forme belle; l'impératif aristocratique: ‘Cela doit être toujours ainsi!’”

“Dionysos: sensualité et cruauté. Le caractère éphémère des choses pourrait être interprété comme jouissance de la force procréatrice et destructrice, comme création continue.”⁷⁶

Ces mêmes idées seront reprises dans un fragment qui porte le titre: *Pour “La naissance de la tragédie”*. Dans ce texte, réapparaissent les notions de destruction, de création, de sensualité et de jouissance qui, elles, sont inséparables de l'impulsion dionysiaque: “Du nom de Dionysos est baptisé le devenir conçu activement, ressenti subjectivement, en tant que volupté furieuse du créateur qui connaît simultanément la rage du destructeur.”⁷⁷

Si l'on considère la façon dont les pulsions se manifestent dans ces textes, on ne peut qu'être surpris de constater la lecture spiritualisante que certains commentateurs, W. Kaufmann par exemple, ont essayé de faire de la volonté de puissance. Même un auteur comme Henry Staten, qui est familier de la littérature psychanalytique actuelle, est tenté de dire que la principale différence entre Nietzsche et Freud concernant le narcissisme réside en ce que “la volonté de puissance omet le caractère essentiellement érotique de la libido.”⁷⁸

⁷⁶ 2(106), XII.

⁷⁷ 2(110), XII. -- Ce texte, qui date aussi de l'automne 1885--automne 1886, est en fait un projet pour un nouvel avant-propos de *La naissance de la tragédie*.

⁷⁸ Henry STATEN, *Nietzsche's Voice*, op. cit., p. 99.

Ajoutons, pour être plus exact, que l'auteur se corrige immédiatement après et évoque nombre de textes où Nietzsche parle de la jouissance comme étant inséparable de la force, ou du sentiment de la force.⁷⁹ En outre, si l'on tient compte des pulsions de destruction, ainsi que de la jouissance qui les accompagne, on ne peut s'empêcher de poser la question: où se trouve la frontière séparant l'érotique du non-érotique? Où commence le non-sexuel, où cesse le sexuel? Voilà une question, ou des questions, que le père de la psychanalyse lui-même ne saurait pas trancher. Dans le recueil d'essais intitulé *Vie et mort en psychanalyse*, Jean Laplanche rappelle que la distinction du "sexuel" et du "non-sexuel" est explicitement affirmée par Freud dans tous les textes où il étudie le sado-masochisme, à savoir: *Trois essais sur la sexualité*, *Pulsions et destins de pulsions*, *Le problème économique du masochisme*, les *Nouvelles Conférences*, etc. "Mais -- observe-t-il --, cette opposition n'est pas régulièrement fixée en une distinction terminologique absolue: 'sadisme' et 'masochisme' sont parfois utilisés, à quelques lignes de distance, tantôt pour désigner la violence non sexuelle, tantôt pour une activité liée plus ou moins étroitement à un plaisir sexuel. Une telle 'confusion' tend à réapparaître, même lorsque Freud semble vouloir réserver les termes de sadisme et de masochisme à l'aspect de la violence qui est sexualisé."⁸⁰

⁷⁹ Parmi ces textes, on retiendra en particulier *PBM*, 260: "Elle (l'aristocratie) honore tout ce qu'elle trouve en soi: une telle morale est une glorification de soi. Elle met au premier plan le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bonheur de connaître une forte tension." Voir aussi 14(119), XIV: "Tout art exerce une action *tonique*, augmente la force, enflamme le plaisir (c'est-à-dire le sentiment de la force), stimule les plus délicats souvenirs de l'ivresse." Encore par rapport à l'art on lira: "C'est une seule et même force que l'on dépense dans la conception artistique et dans l'acte sexuel: *il n'y a qu'une espèce de force.*" -- 23(2), XIV. (Souligné par nous).

⁸⁰ Jean LAPLANCHE, *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, 1970, p. 148.

Ces observations nous amènent à examiner de plus près deux textes de Nietzsche qui se trouvent, respectivement, dans *Par-delà bien et mal* (1886) et dans *La généalogie de la morale* (1887) et où les pulsions de destruction semblent se manifester, d'une part, comme des pulsions indépendantes, d'autre part, comme des dérivations de la pulsion de mort. Dans *Par-delà bien et mal*, paragraphe 229, il est question non seulement de la sublimation des pulsions de destruction, mais aussi de la cruauté, présente déjà dans les écrits tragiques. Il faut pourtant rappeler que, dans ce texte, Nietzsche dépasse les horizons de la culture grecque et voit la cruauté agissant partout où apparaissent les fruits de la civilisation. "Presque tout ce que nous nommons 'civilisation supérieure' repose sur la spiritualisation et l'approfondissement de la *cruauté*: telle est ma thèse. Cette 'bête féroce' n'a pas du tout été abattue, elle vit, elle prospère, elle s'est seulement... divinisée. Ce qui fait la volupté douloureuse de la tragédie est cruauté; ce qui agit agréablement dans ce qu'on nomme pitié tragique, et même dans tout ce qui est sublime, s'agit-il du plus haut, du plus subtil frisson de la métaphysique, ne tire sa douceur que de l'ingrédient de cruauté qui s'y mêle." A en juger donc par ces exemples et par d'autres que Nietzsche continue d'énumérer, il semble que la cruauté n'a de fin qu'en elle-même, et que le sadisme se révèle comme un domaine indépendant, où les forces trament un jeu perpétuel de déguisement, de sublimation, de transformation et de satisfaction.

Mais ici un tournant important intervient, dans la mesure où une autre sorte de jouissance entre en scène, qui est celle découlant du masochisme ou des forces de l'autodestruction. Après avoir parlé de la cruauté qui s'épanche vers le dehors, Nietzsche fait

ressortir le pendant des forces destructrices qui, maintenant, se tournent vers le dedans: "Notre propre souffrance, la souffrance que nous nous infligeons, nous procure d'abondantes, de surabondantes jouissances, -- et quand l'homme se laisse entraîner à la négation de soi-même, au sens *religieux*, ou à la mutilation volontaire, comme les Phéniciens ou les ascètes, ou, d'une manière générale, à la spiritualisation, à la désincarnation, à la contrition, à la convulsion pénitentielle des puritains, à la vivisection de la conscience, au pascalien *sacrificio dell'intelletto*, c'est que sa cruauté l'attire et le pousse secrètement en avant, c'est qu'il tombe en proie au dangereux frisson de la cruauté tournée *contre soi-même*."

Nous arrivons ainsi à un double résultat. D'une part, il y a des forces qui se tournent vers le dehors et qui semblent vouloir anéantir pour le simple plaisir d'anéantir: il s'agirait des pulsions qui ne répondent qu'à leur propre décharge, dans la cruauté. D'autre part, il y a des forces qui paraissent obéir à une tendance plus profonde, plus élémentaire et plus originaire. Celles-ci *poussent* secrètement et insidieusement l'acteur de la cruauté à se détruire lui-même. Néanmoins, même en admettant que ces deux sortes de destruction travaillent de concert, comment un tel changement de direction est-il possible? Comment, pour parler en termes nietzscheéens, le ver rongeur de la mauvaise conscience a-t-il pu pénétrer en l'homme? C'est ce que montrera le second texte que nous nous sommes proposé d'examiner.

Il se trouve dans *La généalogie de la morale*, Deuxième Dissertation (section 16), où la mauvaise conscience est décrite comme un phénomène qui s'est produit *historiquement*.

Disons que Nietzsche procède ici par hypothèse et par suppositions. Pour lui, un tel changement est survenu lorsque l'homme, jusqu'alors adapté à la guerre, à la vie nomade et à l'aventure, s'est vu tout d'un coup pris dans la contrainte de la société et de la paix. Manquant d'ennemis extérieurs et de résistances, consumé par la nostalgie du désert et opprimé par la régularité des moeurs, cet animal que l'on veut *apprivoiser* "se blesse aux barreaux de sa cage", se déchire, se ronge, se harcèle et se maltraite impatiemment lui-même. "Tous les instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur, *se retournent vers le dedans* -- c'est ce que j'appelle l'*intérieurisation* de l'homme: voilà l'origine de ce qu'on appellera plus tard son 'âme'. (...) L'inimitié, la cruauté, le plaisir de persécuter, d'attaquer, de transformer, de détruire -- tout cela tourné contre les possesseurs dotés de tels instincts: *voilà* l'origine de la 'mauvaise conscience'."⁸¹ Dans la section 17, qui est en fait le prolongement de celle que nous venons d'évoquer, Nietzsche dépeint les débuts de l'État avec des traits fort semblables à ceux que nous avons dégagés dans *L'État chez les Grecs* (fin 1872). C'est dire que la

⁸¹ Dans un de ses derniers écrits, *Analyse finie et infinie* (1937), lorsqu'il se réfère aux changements qu'ont traversés les pulsions d'agression, Freud se sert du même terme que Nietzsche avait employé dans ce texte, à savoir *intérieurisation* (*Verinnerlichung*). "Après tout, déclare-t-il, nous admettons qu'au cours du développement de l'homme, c'est-à-dire de l'état primitif à l'état de civilisation, son agressivité a subi un degré considérable d'intériorisation ou de retournement vers le dedans." -- *Analysis Terminable and Interminable*, in op. cit., p. 244.

L'idée d'une intériorisation des pulsions d'agression se trouve aussi au chapitre VIII de *Malaise dans la civilisation* (1930), où Freud analyse le sentiment de culpabilité en rapport avec le développement de la culture. Quant au renforcement de ce sentiment de culpabilité, il l'explique de la façon suivante: "Cela ne me semble donc possible qu'au moyen du détour suivant: l'empêchement de la satisfaction érotique entraîne une certaine agressivité contre la personne qui dérange cette satisfaction, et il faut que cette agressivité soit à son tour réprimée (*unterdrückt*). Mais dans ce cas, une fois réprimée et transférée au surmoi, c'est l'agressivité seule qui se mue en sentiment de culpabilité." (*Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 98). -- Voir aussi, à propos du retournement de l'agressivité vers le dedans, la lettre à la Princesse Marie Bonaparte, *supra*, p. 224.

mauvaise conscience est née par un acte de violence et de tyrannie impitoyable. Une troupe de conquérants puissants, s'emparant d'une population jusqu'alors sans forme et sans frein, finit par la plier, l'appivoiser et la *former*. Ce n'est donc pas par un "contrat" que Nietzsche envisage la naissance de l'État sur terre mais, au contraire, par des actes de violence ouverts: "Une horde quelconque de bêtes de proie blondes, une race de maîtres et de conquérants, qui, dotée d'une organisation guerrière et ayant la force d'organiser, pose sans hésiter ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganisée et errante."⁸² Ces artistes de la violence, ces conquérants à la main de fer et au regard d'airain se soucient fort peu des raisons et des motifs de leurs invasions. Ils arrivent subitement comme l'éclair, ils sont là comme la foudre, trop terribles, trop imprévus, trop convaincants pour qu'on leur demande compte de leurs actes. En réalité, qui pourrait faire des comptes avec de tels êtres? Que leur importent les raisons, que leur importent les contrats? Ils ont la force de détruire et de créer, d'anéantir et d'imprimer des formes. "Non, ce n'est pas en *eux* que la 'mauvaise conscience' a germé, cela se comprend de soi, -- mais *sans eux* elle n'aurait pas levé, cette horrible plante, elle n'existerait pas si, sous le choc de leurs coups de marteau, de leur violence d'artiste, une prodigieuse quantité de liberté n'avait disparu du monde, ou du moins de la vue, et n'avait dû en quelque sorte passer à l'état *latent*."⁸³

Dans ces deux textes, on voit à l'oeuvre des forces de l'autodestruction et des forces

⁸² *GM*: II, 17. -- En rapport avec ce texte, voir aussi *PBM*, 257.

⁸³ *GM*: II, 17.

de l'anéantissement, des pulsions qui se tournent vers le dedans et qui veulent la fin, le déclin, le néant, et celles qui s'épanchent vers le dehors, c'est-à-dire qui détruisent et créent pour le plaisir de détruire et de créer. Certes les forces qui s'expriment dans le masochisme, ou dans la mauvaise conscience, sont à un haut niveau créatrices de nouvelles valeurs, puisque par l'autodestruction, elles *subliment*, *spiritualisent* et bâtissent un monde de fiction, d'illusion, de religion, d'art, de science et de bonheur. Les forces qui s'épanchent vers le dehors sont en revanche des forces de l'affirmation, de l'élévation, du débordement, du surplus, de la démolition et de la cruauté. Il n'en reste pas moins que toutes ces forces éprouvent de la jouissance, ou de l'au-delà du plaisir, précisément dans un construire-détruire, qui ne connaît ni repos ni fin.

Mais on ne peut s'empêcher de poser à nouveau la question. Les forces de la destruction, telles que Nietzsche les examine dans ces deux textes, n'appartiennent-elles pas aussi, comme les forces de l'autodestruction, à la pulsion de mort? Il ne le dit pas, au moins explicitement. Par contre, les analyses des forces qui se tournent vers le dedans, et qui cherchent à se détruire elles-mêmes, laissent plus clairement supposer qu'on a affaire ici à une pulsion plus fondamentale menant à la paix finale, au repos des repos, au sabbat des sabbats. Comme nous rappelle Freud à propos du sadomasochisme, ces deux espèces de pulsions entrent rarement, -- et peut-être jamais --, en jeu isolément. Elles forment entre elles des alliages et des combinaisons si divers qu'elles deviennent le plus souvent méconnaissables

à nos yeux.⁸⁴ Pourtant, si l'on se réclame de la Troisième Dissertation de *La généalogie de la morale*, où Nietzsche continue de disséquer les forces de la décadence, on verra se manifester en pleine lumière la contrepartie des pulsions de destruction. Il s'agit en fait des forces qu'incarne le prêtre ascétique, cet ennemi de la vie, ce *contempteur* naturel de toute santé et de toute puissance, qui lutte contre ce "morceau de nature" par où, nonobstant, il exerce sa volonté de puissance. Aux yeux de Nietzsche, "l'idéal ascétique est une ruse de la *conservation* de la vie", car en lui et par lui, la vie lutte avec la mort et *contre* la mort. Le ressentiment qui amène le prêtre ascétique à nier et à détruire tout ce que la vie a de rude, de sauvage, de débridé, de violent et de dur; la mauvaise conscience qui le pousse à se consumer et à se détruire lui-même sont en même temps ce par quoi il *vit* et *fait vivre*. "Le prêtre ascétique est le désir incarné de vivre-autrement, de vivre-ailleurs, il est le suprême degré de ce désir, sa ferveur et sa passion véritables: mais la *puissance* même de son désir est le lien qui le rattache au monde, et c'est ainsi qu'il devient un instrument, contraint de travailler en vue de créer des conditions meilleures pour vivre au monde et vivre en homme, -- c'est par cette *puissance* même qu'il rallie à la vie tout le troupeau des mal venus, des mécontents, des disgrâciés, des malchanceux, de ceux qui souffrent d'eux-mêmes, en se faisant instinctivement leur berger et leur guide. On m'a déjà compris: ce prêtre ascétique, cet ennemi apparent de la vie, ce *négateur*, --, il fait partie, lui précisément, des très grandes forces *conservatrices* et *affirmatrices* de la vie..."⁸⁵

⁸⁴ Cf. *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 74.

⁸⁵ *GM*: III, 13.

Ce texte montre à l'évidence que les pulsions de destruction que manifeste l'idéal ascétique diffèrent éminemment des forces agressives qu'exprimaient les Grecs des écrits tragiques. De même, elles sont loin des forces destructrices des fondateurs de l'État, ces organisateurs-nés qui, par une tyrannie effroyable et une impitoyable machinerie d'oppression, fracassent des populations et impriment de nouvelles formes, de nouveaux sens et de nouvelles tables. Mais que ce soient des forces qui s'épanchent vers le dehors ou des forces qui se retournent contre la propre personne, on a toujours affaire à une destruction qui est en même temps une répétition et une nouvelle création. L'ambiguïté des forces destructrices consiste en ce que l'on ne peut concevoir la destruction sans penser, simultanément, à la création et à la volupté qui en dérive. Le destructeur est un créateur. Création et anéantissement, pulsions de vie et pulsions de mort vont ensemble. On ne saurait les séparer les unes des autres, mieux, on ne saurait même pas les imaginer *indépendantes* les unes des autres.

Ainsi, il s'avère superflu de se demander si, dans les textes nietzschéens, les pulsions de destruction s'expriment de façon autonome ou si elles appartiennent à la pulsion plus fondamentale de mort. Pour nous la question ne réside pas là. Elle est plutôt à situer dans les liaisons et les ruptures mêmes qui se jouent entre les pulsions de vie et de mort. Comme nous avons essayé de montrer tout au long de ce chapitre, ainsi qu'à travers les articulations de ce *parcours*, on assiste aussi bien chez Nietzsche que chez Freud à un développement continu des pulsions de vie et de mort, en ce sens qu'elles n'obéissent pas à une *finalité*. Leur

satisfaction ultime -- s'il y en a une -- est toujours repoussée et toujours ajournée. C'est la vie jouant avec la mort, et vice-versa. Dans ce cas, il serait plus exact de dire que l'écriture nietzschéenne et freudienne, comme d'ailleurs toute *écriture*, n'est, tout compte fait, que l'expression d'une éternelle *satisfaction-insatisfaction*. S'il y a lieu de parler d'un *au-delà du plaisir* chez Nietzsche, c'est là où il faut le chercher, à savoir dans la jouissance qui suppose le plaisir et le déplaisir, la joie et la douleur, le pâtir et le façonner. Par conséquent, la *volonté de puissance*, elle aussi, n'est à penser qu'en tant que volupté prise à la création, à la destruction, à la cruauté, à la sublimation et au vouloir-plus. Écriture de l'impossible, art de la transgression, trajet sinueux que ponctuent la tension du désir et l'angoisse d'une perte, d'un manque, d'une béance et d'un sens qui ne cessent de se répéter et de se décaler...

CONCLUSION

Plutôt qu'une terminaison de parcours, cette conclusion se veut être une *répétition* des principales idées qui animent, et *ré-animent*, nos réflexions sur les pulsions de vie et de mort et sur l'au-delà du plaisir qui les accompagne. Ce que nous avons cherché à démontrer s'énonce essentiellement ainsi. L'au-delà du plaisir, tel que nous l'entendons chez Nietzsche, relève de la dynamique des pulsions de vie et de mort qui, dans leur jeu d'implication, d'enchevêtrement, de rupture et de frayage, ne cessent de se mesurer, de se surmonter, de se surpasser et de se répéter, dans la différence. Le texte, ou l'écriture, fonctionne ici comme le lieu privilégié, où se développent et croissent les impulsions menant à la destruction-construction continue des perspectives, des interprétations, des significations, bref au *nouement-dénouement* perpétuel du sens.

Ceci posé, les apports de la psychanalyse, et les découvertes de Freud en particulier, y sont pour beaucoup dans cette formulation. Indépendamment de la littérature qui se répand aujourd'hui à propos de l'hostilité, de la résistance et de la "dépendance" de Freud vis-à-vis de Nietzsche, nous estimons qu'un type de lecture, comme la nôtre, n'est possible que si l'on tient compte des rapports qui existent entre ces deux penseurs. Freud, on le sait, vient d'un passé scientifique ("positiviste", médical, si l'on veut). Sa pensée s'exprime sur un mode plus méthodique, plus suivi et plus serein que celui de Nietzsche. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit exempte de toute ambiguïté. Quant à l'oeuvre nietzschéenne, elle est marquée par des "contradictions" et des changements qui tendent à s'accroître dans les huit dernières années

de sa vie productive. Dans cette troisième période, son activité de penseur et d'écrivain redouble d'intensité et la première personne devient de plus en plus accaparante, jusqu'à ce que sa parole ne soit définitivement coupée par le *silence* de la folie.

Mais qu'il s'agisse de Nietzsche ou de Freud, la question qui ressort de ces réflexions est celle du texte même et, en dernière analyse, la question du sujet. Si l'on considère le texte, comme nous le faisons, en tant qu'écart et moyen par où s'expose le désir et, partant, le manque, l'art d'écrire se présente déjà comme la répétition d'un sens qui ne se complète jamais, qui ne s'achève jamais, qui ne se *satis-fait* jamais. C'est dire que par l'écriture on essaie de maîtriser le chaos où l'on naît et où l'on est, on s'y exerce à l'organiser, à le former, à le transformer et à le surmonter par une création nouvelle. De là dérivent tant plaisir que déplaisir, tant joie que douleur. Dans cette perspective, on pourrait affirmer que tout art est écriture, puisqu'il se révèle à la fois comme empêchement et passage à la réalisation du sens, et donc comme moyen de jouir davantage. Pensons, par exemple, à la métaphore du marteau, si chère à Nietzsche, qui compare les philosophes de l'avenir à des sculpteurs jouant aux créateurs et aux destructeurs. Ils portent le marteau, ces penseurs de demain. Ils *écrivent* sur la pierre, ils brisent, ils taillent, ils refaçonnent la matière et, partant, transgressent la résistance et la limite. Zarathoustra aussi est un artiste, car il côtoie l'impossible, cheminant, tel un lourd nuage, entre passé et avenir. Sur de hautes crêtes, entre deux mers, il veut suivre son chemin. C'est également dans une ville située à la *lisière* des forêts que Zarathoustra annonce pour la première fois le surhomme. Ce qui chez l'homme est grand -- s'écrie-t-il --, c'est d'être un *pont*, et de n'être pas un but.

Ainsi, Nietzsche et Freud nous présentent deux itinéraires de la transgression. Or cette transgression est spécifique. Elle n'est pas seulement la transgression esthétique ou expérimentale, qui s'épuise à aller toujours plus loin et plus durement contre les normes, ni même -- quoiqu'elle existe chez Nietzsche -- la transgression morale, qui s'attaque à la loi pour mieux éprouver sa résistance. Il s'agit d'une transgression radicale, de type symbolique ou éthique, qui affirme ce qu'elle nie et remet en question les grands partages du discours métaphysique: vérité - illusion, le Même - l'Autre, folie - raison, foi - savoir, le Bien - le Mal. Une telle transgression est défi et acceptation, côtoiement de l'impossible et ouverture de possibles inédits.

Elle se retrouve, chez Nietzsche, dès les tout premiers écrits, où il est question de la cruauté, de la destruction, de la sublimation et de la transfiguration que procure l'art. Ces éléments marquent si intensément les textes sur la tragédie, que l'on pourrait, à juste titre, se demander s'ils ne comportent pas une sorte de mystique autour de la cruauté, de la sublimation et de la jouissance qui en dérive.

Elle se retrouve également dans les critiques qu'adresse Nietzsche contre l'éthique de l'humanisme. Cette éthique est fondée aussi bien sur les catégories de l'idéal que sur celles de l'utile, sur celles de la vertu à la grecque et du projet à l'anglaise. C'est dire qu'elle se réclame d'une même économie politique, qui calcule sans cesse et invoque comme gratuité la mise en *époké* de ce calcul. C'est dans sa troisième et dernière phase productive, que Nietzsche attaquera plus directement et plus violemment les partisans de l'*utile* ou de la gestion calculée du bonheur. Le prétendu bonheur du plus grand nombre, dont la formule

“chercher le plaisir et fuir la douleur” est l’emblème, est ici bafoué, moqué et ramené à une morale d’esclaves ou de troupeau.

Cette transgression est aussi présente dans les analyses qu’effectuent Nietzsche et Freud autour de la *compulsion de répétition*, dont l’*éternel retour* se révèle, chez Nietzsche, comme un autre nom ou une autre face. L’*éternel retour*, qui suppose la répétition non seulement des événements agréables, mais aussi de ceux qui nous ont fait souffrir, nous ouvre la possibilité de l’expérience d’une autre sorte de plaisir, que nous préférons désigner sous l’expression *au-delà du plaisir*. Par le travail de la répétition, on nomme à nouveau les choses, on les plie à sa guise, on les transforme, on les refaçonne, on les recrée et, qui plus est, on en jouit davantage. C’est dans cet art que se risque le sujet, puisqu’il n’est tel qu’à répéter l’expérience d’une fin à laquelle il résiste, tout en voulant, en même temps, la surmonter et la dépasser. S’agit-il là d’une vie mortelle ou d’une *mort vivante*? ou des deux à la fois?

Finalement, cette transgression apparaît dans les développements et les élaborations que suscitent les intuitions autour des pulsions, des forces et de leurs rapports. Nietzsche, dont les analyses se concentrent sur ces deux types d’impulsions, celles qui affirment la vie et celles qui la nient, fait néanmoins ressortir les impasses où vient aboutir tout discours qui ne tient pas compte des engrenages, des enchaînements et des transitions qui se jouent entre les pulsions. C’est dire que les forces qui veulent la fin ne sont pas moins créatrices de nouvelles valeurs, puisque les faibles, les malades et les décadents de tout temps sont passés maîtres dans l’art de se déguiser, de se métamorphoser, de se *spiritualiser*, de machiner et,

partant, de créer. En conséquence, peut-on seulement concevoir une culture ou une civilisation qui ne portent pas les marques de la mauvaise conscience et du ressentiment? De même, un être absolument créateur *ou* absolument destructeur serait-il encore un être humain? En revanche, la lecture de Nietzsche et de Freud permet de dégager le rôle capital que jouent la *maladie* et l'angoisse en tant que moyens de créer et de jouir, d'inventer et de déplacer le sens. Du reste, qu'est-ce que la pensée philosophique, sinon "*une exégèse du corps et un malentendu à propos du corps*"? Qu'est-ce que l'histoire de la science, sinon une expression ou une symptomatologie des vicissitudes du corps, c'est-à-dire de son abondance et de sa puissance vitales ou, au contraire, de ses épuisements, de ses appauvrissements et de sa volonté de finir? Et pourtant, c'est à partir de la *maladie*, que Nietzsche appelle mauvaise conscience, et Freud sadomasochisme, que l'homme a fini par mettre au monde une floraison d'arts, de religions, de sciences, de poésies, de pensées et de beautés. Autant de fictions et de tentatives de rassembler un moi morcelé ou de trouver un fondement, une unité ou un appui quelque part. Que l'on pense, par exemple, aux Idées de Platon, aux Universaux des scolastiques, au Dieu de Descartes et, de nos jours, à l'échafaudage terminologique de la biologie et de la chimie, derniers bastions où sont venues s'abriter les créations de la métaphysique. Ainsi, l'opposition platonicienne entre vérité et illusion, l'opposition kantienne entre la chose en soi et le phénomène, l'opposition *utilitaire* entre plaisir et déplaisir, entre joie et douleur sont réévaluées et réinterprétées, lorsqu'on les lit à partir des analyses qu'opère Nietzsche sur la volonté de puissance et les rapports de forces.

Dans l'ouvrage intitulé *Par-delà bien et mal*, que les traductions anciennes ont

incorrectement rendu par *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche se propose de dépasser l'antithèse *le bien -- le mal*, que les forces du déclin érigent comme deux principes autonomes. C'est dire qu'il ne cherche pas un domaine transcendant à deux valeurs opposées, mais nie cette opposition même qui, née de l'instinct grégaire, ne perçoit pas les nuances, les gradations et les passages qui s'échangent entre les impulsions. Ainsi, cette oeuvre pourrait également s'intituler, d'après certains paragraphes, *Par-delà plaisir et déplaisir*. En effet, si Nietzsche voit dans l'art de tromper, d'éluder, de détruire et de créer les symptômes d'une vie montante, il ne dénonce pas moins les oppositions entre plaisir et déplaisir, entre *spiritualisation* et cruauté, entre volupté et douleur.

Freud aussi, à partir du "tournant de 1920", percera à jour les antithèses et les impasses que recèle une telle économie. Toutefois, il nous met en présence d'une ambiguïté fondamentale. D'une part, il tient à réaffirmer le *dualisme* radical de sa nouvelle conception des pulsions, d'autre part, en se proposant d'aller *au-delà du principe de plaisir*, il finit en fait par renverser la dualité psychologisante: plaisir-déplaisir. Il nous engage ainsi sur un chemin pointant vers une jouissance qui s'exprime par la répétition du différent, du nouveau.

Somme toute, Nietzsche et Freud nous ouvrent deux itinéraires de la transgression. Elle ne se contente pas d'être une transgression instrumentale, qui vise seulement à remanier et à reformuler les idées et les modèles. Elle se manifeste principalement sur le mode majeur d'une transgression foncière, qui vise à inverser valeurs et modèles et à les recréer au nom d'un au-delà du plaisir. A ce titre, la discontinuité de l'éternel retour est le nom mythique qui, paradoxalement, déplace et, peut-être, détermine cet au-delà.

BIBLIOGRAPHIE

I. -- Oeuvres de Friedrich Nietzsche

01) Textes en allemand

Notre édition de référence est:

NIETZSCHE, Friedrich, *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hrsg von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1986.

02) Traduction française

NIETZSCHE, Friedrich, *Oeuvres philosophiques complètes*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard. Les tomes (14) qui composent l'édition française parurent en différentes dates.

II. -- Oeuvres de Sigmund Freud

The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey, London, The Hogarth Press.

Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, 1953.

Analysis Terminable and Interminable, London, Standard, Hogarth, vol. XXIII, 1964.

An Autobiographical Study, Standard, New York, Norton, 1963.

Au-delà du principe de plaisir, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1987.

- Die Traumdeutung*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, 1982.
- Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot.
- Jokes and Their Relation to the Unconscious*, New York, Standard, Norton, 1960.
- Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt am Main, Fischer, 1974.
- Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*, New York, Standard, Norton, 1964.
- Le moi et le ça*, trad. J. Laplanche, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1987.
- Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. et J. Odier, Paris, P.U.F., 1986.
- Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.
- New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, New York, Standard, Norton, 1965.
- On Narcissism: An Introduction*, London, Standard, Hogarth, vol. XIV, 1957.
- Psychologie des foules et analyse du moi*, trad. P. Cotet et al., in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1987.
- The Psychopathology of Everyday Life*, New York, Standard, Norton, 1965.
- Remembering, Repeating and Working-Through*, London, Standard, Hogarth, vol. XII, 1958.
- Totem et tabou*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot.
- Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. P. Koeppel, Paris, Gallimard, 1987.

III. -- Etudes sur Nietzsche

La liste des études portant sur Nietzsche étant interminable, nous ne présentons ici que les seuls ouvrages dont nous nous sommes servi, directement ou indirectement, au cours de ces réflexions.

- ABEL Günter, *Nietzsche Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, Walter de Gruyter, 1984.
- ANDLER Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1958.
- ANDREAS-SALOMÉ Lou, *Friedrich Nietzsche à travers ses oeuvres*, trad. Jacques Benoist-Méchin, Paris, Grasset, 1992.
- ASSOUN Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1980.
- BERTHELOT René, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*, vol. I, *Le pragmatisme chez Nietzsche et Poincaré*, Paris, F. Alcan, 1911.
- BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, P.U.F., 1986.
- CAHIERS DE ROYAUMONT, *Nietzsche*, VIIe colloque, Paris, Minit, 1967.
- CHAPELLE Daniel, *Nietzsche and Psychoanalysis*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- CLARK Maudemarie, *Nietzsche, on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- COLLI Giorgio, *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1980.
- CONWAY Daniel W., *The Economy of Decadence*, in *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 9/10, Spring/Autumn 1995.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 6e éd., 1983.
- DERRIDA Jacques, *Eperons, les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.
- GERHARDT Volker, *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Reclam, 1988.
- GILMAN Sander L. (éditeur), *Conversations with Nietzsche: A Life in the Words of His Contemporaries*, New York, Oxford University Press, 1987.

- HAAR Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, Neske, 1961.
- JANZ Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*, 4 vol., trad. esp. J. Munoz et I. Reguera, Madrid, Alianza, 1981.
- JASPERS Karl: *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, trad. H. Niel, Paris, Gallimard, 1950.
- KAUFMANN Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 4th ed., 1974.
- KAUFMANN Walter, *Freud, Adler, and Jung: Discovering the Mind*, vol. 3, New Brunswick, Transaction, 1992.
- KLOSSOWSKI Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.
- KOFMAN Sarah: *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Galilée, 1983.
- KRELL David F., *Infectious Nietzsche*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- LEHRER Ronald, *Nietzsche's Presence in Freud's Life and Thought: On the Origins of a Psychology of Dynamic Unconscious Mental Functioning*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- LÖWITH Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, Vierte, durchgesehene Auflage, 1986.
- LÖWITH Karl, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949. Sur Nietzsche, pp. 214-222.
- MAGNUS Bernd, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, Indiana University Press, 1978.
- MIRANDA DE ALMEIDA Rogério, *Nietzsche et le paradoxe*, Fichier Central des Thèses, Université Paris X - Nanterre, numéro d'enregistrement: 8707053M.
- MONTINARI Mazzino, *Nietzsche lesen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1982.
- NEHAMAS Alexander, *Nietzsche: Life as Literatur*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.

- PAUTRAT Bernard, *Versions du soleil: figures et système de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971.
- PODACH Erich F., *L'effondrement de Nietzsche*, trad. A. Vaillant et J. Kuckenburg, Paris, Gallimard, 1931.
- RUSSO Lucio, *Nietzsche, Freud, et il paradosso della rappresentazione*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986.
- SALLIS John: *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- SCAVIO Michael J. et al., *Freud's Devaluation of Nietzsche*, in *The Psychohistory Review*, vol. 21, n. 3, Spring 1993.
- SCHUTTE Ofelia, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- STAMBAUGH Joan, *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.
- STATEN Henry, *Nietzsche's Voice*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- STRONG Tracy B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- TIMPANARO Sebastiano, *The Freudian Slip: Psychoanalysis and Textual Criticism*, trad. angl. K. Soper, London, NLB, 1976.
- WAITE Geoff, *Nietzsche's Corps/e*, Durham, Duke University Press, 1996.
- WARREN Mark, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, The MIT Press, 1988.
- WINCHESTER James J., *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany, State University of New York Press, 1994.

IV. -- Ouvrages Complémentaires

- ARISTOTLE, *The basic works of*, édit. par R. McKeon, New York, Random House, 1941.
- AUGUSTINE, *Confessions*, 2 vol., Cambridge, Harvard University Press, 1912.
- BENTHAM Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, The Works of Jeremy Bentham*, vol. I, New York, Russel & Russel, 1962.
- BURTT Edwin A. (éditeur), *The English Philosophers: From Bacon to Mill*, New York, The Modern Library, Random House, 1967.
- CAMUS Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.
- FABRI Marcelo, *Ética e dessacralização: A questão da subjetividade em Emmanuel Levinas*, Universidade Estadual de Campinas (São Paulo), Service des Thèses, 1995.
- GOETHE J. Wolfgang, *Goethes Faust*, Hamburg, C. Wegner, 1963.
- GRIMM Jacob und Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, zehnter Band, IV. Abteilung, Leipzig, Hirzel, 1942.
- HEGEL G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- HERACLITE, *Les fragments d'Héraclite*, trad. Roger Munier, Fata Morgana, 1991.
- JONES Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vol., New York, Basic Books, 1957.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard (folio/essais), 1985.
- KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. L. Ferry, in *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard (folio/essais), 1985.
- KAUFMANN Walter, *From Shakespeare to Existentialism*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- LA BIBLE, Traduction Oecuménique (TOB), Paris, Cerf, 1991.
- LACAN Jacques: *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- LACAN Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Séminaire, Livre XI, Paris, Seuil, 1973.

- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1985.
- LAPLANCHE Jean, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1970.
- LAPLANCHE J. et PONTALIS J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1988.
- MILL J. Stuart, *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Benthan*, Cleveland, World Pub., 1962.
- NOVALIS Friedrich, *Blütenstaub*, in *Three Works*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- PLATON, *Oeuvres complètes*, 2 vol., trad. L. Robin, Paris, Gallimard (Pléiade), 1950.
- RESWEBER Jean-Paul, *Le questionnement éthique*, Paris, CARISSCRIPT, 1990.
- RESWEBER Jean-Paul, *La philosophie du langage*, Paris, P.U.F., "Que sais-je?", 1990.
- SCHILLER, *Schillers Werke in Fünf Bänden*, vol. I, Berlin, Aufbau, 1974.
- SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, revue par R. Roos, Paris, P.U.F., 1984.
- SPINOZA, *Oeuvres complètes*, trad. R. Caillois et al., Paris, Gallimard (Pléiade), 1954.
- SUBLON Roland, *Fonder l'éthique en psychanalyse*, Paris, FAC, 1982.
- SUBLON Roland, *La lettre ou l'esprit: Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993.
- SUBLON Roland, *Procréation et paternité*, in *Revue de Droit Canonique*, tome 45/2, Strasbourg 1995.
- THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, vol. 20 (*Pleasure Ia2ae.31-39*), London, Blackfriars, 1975.

TABLE DES MATIERES

Liste des abréviations.....	III
AVANT-PROPOS.....	IV
CHAPITRE PREMIER: Création, destruction, jouissances.....	1
1) Du héros tragique et de l'art.....	5
2) De la cruauté.....	19
3) De la sublimation.....	33
4) De la sublimation et des pulsions de destruction.....	46
5) L'au-delà du plaisir: reprise, questions.....	57
CHAPITRE II: Nietzsche et l'utilitarisme.....	64
1) Plaisir et déplaisir dans les écrits tragiques.....	66
2) Plaisir et déplaisir: réévaluation.....	70
3) Fin de la première période.....	72
4) <i>Humain, trop humain</i>	76
5) Plaisir et déplaisir dans la dernière phase.....	82
Conclusion.....	94

CHAPITRE III: L'éternel retour et la compulsion de répétition.....	100
1) La conception de l'éternel retour.....	105
2) La compulsion à répéter le nouveau.....	110
3) Le transfert et la résistance.....	121
4) Le rêve et la compulsion de répétition.....	134
a. Les rêves et leur retour chez Freud.....	134
b. Nietzsche: le rêve, le texte et l'art.....	142
c. Les rêves et leur retour chez Nietzsche.....	159
5) La compulsion de répétition dans le jeu.....	168
 CHAPITRE IV: Création-destruction: Les pulsions, leur jeu, leur déploiement.....	178
1) Les pulsions selon Freud et Nietzsche.....	179
2) Pulsions de vie et pulsions de mort selon Freud.....	193
3) L'organique et l'inorganique selon Nietzsche.....	207
4) La vie, la mort et les volontés de puissance.....	216
5) Nietzsche et les pulsions de destruction.....	223
 CONCLUSION.....	244
 BIBLIOGRAPHIE.....	250
 TABLE DES MATIERES.....	257