

André Ourednik

**La Notion de *Pulsion* chez  
Nietzsche et Freud**

Séminaire d'attestation  
de Master, branche secondaire  
pour la chaire de  
Philosophie Générale et Systématique  
De l'Université de Lausanne

Décembre 2003

À l'attention du **Prof. Raphaël Célis**

## Table des matières:

Introduction .....	4
Point de départ.....	4
La nécessité d'un rapprochement .....	4
Le plan.....	5
1. La notion de Trieb dans la philosophie occidentale et les traductions françaises du terme...	5
1.1 Der Trieb .....	5
1.2 La pulsion.....	8
2. La <i>pulsion</i> chez Freud et Nietzsche.....	8
2.1. Le concept de pulsion.....	8
2.1.1 Les spécificités du concept chez Nietzsche.....	8
2.1.2 Les spécificités du concept chez Freud .....	11
2.1.3 Le principe plaisir.....	14
2.2. Les pulsions fondamentales .....	16
2.2.1 Eros et Thanatos .....	17
2.2.2 La Volonté de Puissance .....	19
2.3. Point sur les rapprochements et les divergences .....	21
3. Les pulsions et le vivant .....	23
3.3.1 Le statut ontologique du vivant.....	23
3.3.2 L'évolution .....	26
3.3.3 La Mort.....	31
4. Critiques et perspectives.....	32
Bibliographie.....	34
Raccourcis des notes de bas de page pour les ouvrages les plus cités: .....	35

*O ihr, die aus Himmel und Hölle vertrieben  
Ihr Mörder, denen viel Leides geschah  
Warum seid ihr nicht im Schoss eurer Mütter geblieben  
Wo es stille war und man schlief und war da?*

*- Bertold Brecht*

## Introduction

### Point de départ

La notion de pulsion a retenu notre attention à l'occasion du cours-séminaire interdisciplinaire « Was heisst Leben », donné au cours du premier semestre de l'année académique 2002-2003 de l'Université de Lausanne. Le séminaire avait pour but de dégager, au travers d'analyses de textes philosophiques et littéraires, une notion du vivant et de la vie.

Parmi les textes traités, figurèrent plusieurs essais métapsychologiques de Freud, lors de l'exposé desquels il nous sembla entendre d'étonnants échos à la philosophie de Nietzsche, qui éveillèrent notre curiosité. Nous fûmes particulièrement intrigués par la notion de pulsion, aveugle, indifférente, destructrice et créatrice à la fois, qui s'inscrivait dans ce que nous connaissions de la Volonté de Puissance et des forces profondes et indomptables qui animent, chez Nietzsche, l'âme et les actes humains. Suivant un désir d'investiguer plus en profondeur la relation entre les deux auteurs relativement à cette notion, nous avons entamé une recherche qui a abouti dans le travail qui suit.

Avant de commencer sa présentation, remarquons encore qu'au cours de l'avancement de notre recherche, nous avons été amenés à nous éloigner quelque peu du questionnement premier du séminaire qui constitue son point de départ. Nous avons cependant pris le soin consacrer un chapitre particulier de notre travail à une réflexion sur le statut du vivant qui dérive de la notion de pulsion et de la vision du monde qu'elle implique.

### La nécessité d'un rapprochement

Il faut d'emblée admettre que comparer Nietzsche et Freud répond à un désir qui dépasse toute intention académique. Ce désir peut, d'abord, être comparé à celui de voir deux sommités de l'art dramatique se rejoindre dans l'interprétation d'une pièce. Il est d'autant plus fort que les deux personnages en question apparaissent à première vue diamétralement opposés. D'un côté Nietzsche, philologue, poète maudit, maître de la langue allemande et philosophe au marteau, qui tente de renverser brutalement la philosophie occidentale dans un mouvement extatique, faisant fi de toute contradiction ou excès. De l'autre côté, Freud, médecin, scientifique consciencieux et précis, qui, au travers d'un cheminement dialectique patient et attentif, esquisse la structure de l'insaisissable humain.

Plus profondément encore, les deux personnages fascinent par une proximité qui dépasse leur vie, leur époque et même la thématique de leurs écrits. En effet, Freud et Nietzsche apparaissent ensemble tels de grands guérisseurs du rapport qu'entretient l'homme et sa civilisation avec l'immanence du monde. Freud, qui restaure le rapport entre le sujet pensant et son corps – entre lui-même et ce qui, en lui, est enfui et inexprimé. Nietzsche, qui élève la philosophie au rang d'une thérapie de la civilisation – au rang d'une "autopsie morale" à laquelle il se soumet en premier rang lui-même mais qui lui permet "de rencontrer des phantasmes collectifs"<sup>1</sup>. Bien qu'employant des manières très divergentes, les deux auteurs se donnent, au fond, pour but de remédier à ce qu'une métaphysique abstraite et d'autres types

---

<sup>1</sup> Vartzbed, 10

de refoulement ont de dangereusement schizophrène<sup>2</sup>. Leur projet se rejoint: ils tentent de trouver un chemin nous permettant d'exorciser ce qui en nous ou dans notre philosophie est d'aliénant et de non authentique, d'offrir à leurs patients – nous y compris – une voie pour devenir ce qu'ils sont, pour retrouver un langage et un récit de soi sans laisser de lacunes qui risquerait de les engloutir. Au-delà des détails théoriques, la similarité de Nietzsche et Freud se révèle ainsi au travers de leur rôle d'affirmateurs de vie, malgré leur perception proclamée du non-sens de cette dernière.

De par ces similitudes de buts, la comparaison des deux auteurs promet d'assimiler de manière parallèle, de comprendre au mieux, des propositions et des réflexions qui représentent à la fois un espoir indispensable et un grand danger pour nous-mêmes et notre civilisation. Leur rapprochement nous permet d'explorer des tensions vitales entre pulsions et raison, conscient et inconscient, rationnel et irrationnel, apparence et réalité, mensonge et vérité – autant de brèches, de lézardes périlleuses, peut-être, dans la pensée actuelle et ses immenses interrogations.

## **Le plan**

Pour présenter la notion de pulsion chez les deux auteurs germanophones, nous voulons d'abord courtement explorer la notion du *Trieb*, telle qu'elle apparaît dans la philosophie de langue allemande, et montrer en quoi la traduction française de ce terme dont nous ferons usage dans notre travail nous paraît adéquate. Nous procéderons ensuite à l'analyse du concept de pulsion chez les auteurs eux-mêmes, accordant une attention particulière à ce que Freud dénomme explicitement "pulsions fondamentales". L'analyse nous permettra d'établir en quoi les deux auteurs se rencontrent et en quoi ils divergent dans la totalité de leur pensée et particulièrement dans leur rapport à la notion de pulsion.

Dans un dernier chapitre, nous nous proposons d'explorer, comme annoncé, les implications de la notion de pulsion sur celle du vivant.

## **1. La notion de *Trieb* dans la philosophie occidentale et les traductions françaises du terme**

### *1.1 Der *Trieb**

Le substantif "*trieb*" et le verbe "*treiben*" s'emploient depuis longtemps dans des contextes très divers tels l'agriculture (*das Treiben von Vieh*), la chasse ou la physique (signifiant *Strom* ou *propulsus*)<sup>3</sup>. Ce n'est qu'à la fin du 17<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup> que le *Trieb* devient une notion technique de la philosophie, émergeant dans le contexte d'une anthropologie pré-kantienne à laquelle il

---

<sup>2</sup> L'au-delà, la chose en soi, la vérité et d'autres dédoublements de notre existence.

<sup>3</sup> D'après Buchenau.

<sup>4</sup> Thomasius, *Ausübung zur Sittenlehre*, 1696; cité comme contenant la première définition technique par Buchenau.

permet de thématiser les origines et fondements des actes humains. On trouve l'une des premières traces de sa définition dans le dictionnaire philosophique de Walch (1733):

"Ein Trieb überhaupt wird ein Grund genennet, welcher zum handeln reizt oder antreibt"<sup>5</sup>

Comme on peut s'imaginer, le contenu sémantique d'un pareil terme est, dès son établissement, aussi riche que les discussions concernant les questions qu'il thématise. En effet, dans le mouvement de germanisation du langage philosophique en Allemagne, il est utilisé pour reprendre des notions latines aussi diverses que "appetitus", "nisus", "impetus", "instinctus", "conatus", "prima naturalia", "libido" etc. Il sert également à traduire les termes grecques "ὄρμη" et "ἐπιθυμία".

Il est vrai que la notion du pulsionnel remonte aux premiers âges de la philosophie occidentale. On en trouve, par exemple, des traces – importantes dans le contexte qui est le nôtre – chez Empédocle<sup>6</sup>, c'est à dire entre 490-435 av. J.C. Le "Trieb" ne porte évidemment pas chez lui le nom que lui donnera la philosophie allemande. Empédocle ne parle pas de pulsion mais de force et de principe.

Comme d'autres présocratiques, Empédocle considérait qu'il n'y a pas de création ni de disparition dans la mort d'êtres vivants, que seuls existent un mélange et une dissociation de ce qui a été mélangé. Ces modifications interviennent au sein d'une quantité constante de matière composée des quatre éléments "racines": eau, air, terre et feu. L'apparition et la disparition du mélange constitutif du vivant dans cette matière se fait selon les règles du "destin" qui décide de la prédominance de tel ou tel élément dans un cycle, au sein duquel les éléments se dissolvent les uns dans les autres. Les éléments, dans leur composition et recomposition, obéissent à deux forces à la fois contraires et complémentaires, à deux principes du devenir opposés: φιλία (amour: force d'*union*) et νεκος (combat, haine, discorde: force de *division*). Ces deux principes se trouvent dans une opposition éternelle et c'est comme résultat de cette opposition qu'émerge la vie.

Empédocle distingue, par ailleurs, différentes époques du monde qui reviennent de manière cyclique et dans lesquelles φιλία ou νεκος prédominent chacun à leur tour. Comme ce cycle, le Monde apparaît comme pulsation éternelle entre les deux états extrêmes que sont l'unité totale et la division totale. Un monde humain est possible dans les états intermédiaires de ces extrêmes.

Les résonances de cette théorie seront, au dire même de Freud, extrêmement fortes dans l'apogée de sa propre théorie des pulsions fondamentales et nous y reviendrons donc dans les chapitres avancés de notre travail. Revenons, cependant, au contexte de la philosophie allemande.

Comme on peut voir, la dimension cosmologique des "pulsions" empédocléennes s'étend bien au-delà du champ contextuel que lui donnera l'anthropologie humaniste. Cette dernière s'évertuera surtout à élaborer une grande quantité de -triebe dont le contenu oscillera entre, d'une part, celui d'un principe moteur déterminant le comportement animal et des "basses tendances" (Neigungen) du comportement humain et, d'autre part, des tendances constitutives de l'humain qui lui donnent accès à une liberté et à un choix moral.<sup>7</sup> Parmi les nombreuses apparitions du Trieb, on aura ainsi un "Naturtrieb" mais également un "Trieb zur Höherentwicklung", un "Bildungstrieb", un "Trieb zur Vollkommenheit", un "ästhetisches

<sup>5</sup> Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexikon*, Leipzig, 1733, art. "Naturtriebe"; cité par Buchenau.

<sup>6</sup> Les remarques par rapport à Empédocle sont d'après Perrot et O'Brien.

<sup>7</sup> Ce double caractère des pulsions n'opposera pas nécessairement des philosophes différents mais sera considérée dans sa dualité chez, p.ex., Kant, Jacobi ou Fichte.

Trieb" etc. Chez Fichte, le Trieb sera élevé au rang d'une causa sui dont part tout acte humain et qui garantit donc à cet ensemble d'actes une autonomie. Fichte distinguera également entre un "Naturtrieb" et un "rein geistiger Trieb"<sup>8</sup>.

Dès ces débuts, la notion de Trieb sera ainsi porteuse d'un dualisme qui se propagera jusqu'à Freud. Cette dualité sera toutefois souvent fondée dans une unité originelle dont elle représenterait les deux facettes, opposées dans l'existence mais principiellement unies. Chez Schiller, par exemple, on trouve l'opposition de deux pulsions fondamentales, le Sachtrieb et le Formtrieb, pulsions qui, dans le cas idéal, convergeraient vers une harmonie esthétique au travers d'une action réciproque de l'unité et de la diversité. Leur interaction harmonieuse serait cependant assurée par un troisième terme, le Spieltrieb. C'est du point de vue d'un similaire mouvement, à la fois unique et porteur de multiplicité, que Nietzsche explorera à son tour le Trieb sous la forme connue de Volonté de Puissance.

A part Schiller, la notion de Trieb trouvera un grand essor chez d'autres acteurs du Sturm und Drang. Il désignera, pour eux, "le moteur qui agit en la réalité humaine et demande à être investi en discours poétique."<sup>9</sup> Il sera donc lié à l'esthétique. Il est intéressant de remarquer que cet aspect du Trieb émergera en même temps que la notion "génie". Les deux notions se rencontrent en effet dans l'irrationalisme du romantisme allemand. Le génie, dans ce contexte, apparaît comme poussée d'une force divine qui donne naissance à l'extase esthétique de l'œuvre d'art.<sup>10</sup>

Tout à fait dans la lignée de ce développement, des penseurs comme Emerson, puis Wagner, donneront au Trieb pour contenu la *nature dans l'homme intérieur* qui, si exprimée, entrouvrirait à ce dernier le sens immédiat du monde et de la vie. Ainsi émerge un Lebenstrieb, notion de force, de volonté de vivre le non-arbitraire donc l'authentique. La pulsion s'opposera à l'artificiel, au spéculatif, au non fondé et à l'arbitraire de l'intelligence abstraite.<sup>11</sup>

A partir de la thématization du vivant, l'usage du terme Trieb s'étendra à l'ensemble du monde phénoménal au travers des considérations sur la nature et le naturel, particulièrement au travers d'une théorie de l'*évolution* du vivant qui naîtra au milieu du 19<sup>e</sup> siècle. Ne citons que Lamarck et Darwin qui eurent une influence de premier ordre sur les auteurs que nous nous proposons d'étudier au sein du ci-présent travail.

Au moment où Nietzsche se saisit de la notion pour en faire un outil discursif dans son explication du monde en tant que Volonté de Puissance, il se saisit d'un "Trieb" sémantiquement chargé de multiples couches diachroniques. Le terme existant déjà, il n'en donnera pas une définition exacte mais modifiera son contenu par l'usage, posant ainsi quelques difficultés au travail d'interprétation.

Freud, introduisant à son tour la notion en 1905, analysera le terme d'une manière scientifique et précise. Comme on aura cependant l'occasion de voir, même chez lui, malgré des descriptions et décompositions convaincantes, la notion de Trieb sera chargée d'un mystère qu'il s'avouera lui-même incapable d'élucider jusqu'à la dernière conséquence.

---

<sup>8</sup> D'après le *Historisch-Kritischer Wörterbuch der Philosophie*.

<sup>9</sup> Selon Assoun (1980), 103

<sup>10</sup> Selon Assoun (1976)

<sup>11</sup> Selon Assoun (1976)

## 1.2 La pulsion

La langue française récupérera rapidement la thématique du *Trieb* déjà au travers des naturalistes du 18<sup>e</sup> siècle, époque où se fait sentir la nécessité de postuler un principe propre à rendre compte de l'économie animale. On parlera alors d'instinct, dont on se servira, par exemple, comme de moyen de surmonter l'opposition entre l'animisme anthropomorphique et le mécanisme cartésien.<sup>12</sup> Le terme, sous de nombreux actes de traductions et d'échange mutuel de concepts fera cependant un va et vient entre les philosophes de langue française et allemande produisant de nombreuses variantes, dépendantes de l'intention des auteurs et du contexte. Émergeant de ce brassage digne d'une étude linguistique, le *Trieb* allemand trouvera ses équivalents français dans les termes "instinct", "pulsion" et "tendance".

Dans le cadre de notre travail, nous choisissons de le traduire en tant que "pulsion". Nous faisons ainsi le choix de ne pas suivre pas P.-L. Assoun dans sa distinction entre *Trieb* (instinct) chez Nietzsche et *Trieb* (pulsion) chez Freud – cela pour plusieurs raisons. Premièrement, nous voulons éviter de nous aventurer à vouloir faire preuve d'originalité terminologique par rapport aux auteurs en question. D'autre part, de manière plus importante, nos considérations se tournent vers l'usage courant des termes que l'on connaît aujourd'hui. Dans le contexte de cet usage, la "tendance" nous semble dénuée d'énergie, et l'"instinct" trop connoté soit biologiquement, en tant que capacité de réaction immédiate, soit populairement, en tant qu'intuition. De plus, le terme "Instinkt" existe en allemand et est utilisé par les deux auteurs. Le terme français préféré sera donc "pulsion" dans tous les cas.

Nous nous permettrons cependant de dépasser quelquefois le cadre strictement terminologique pour nous pencher sur ce qui nous concerne vraiment, c'est à dire, le *caractère pulsionnel* des explications des phénomènes de l'humain et du vivant, tel qu'il transparaît dans les écrits de Nietzsche et de Freud. Des concepts portant d'autres noms – comme, justement, "Instinkt" chez Nietzsche – mais dotés d'une nature clairement pulsionnelle seront traités au même titre que les pulsions proprement dites.

## 2. La pulsion chez Freud et Nietzsche

### 2.1. Le concept de pulsion

#### 2.1.1 Les spécificités du concept chez Nietzsche

Dans l'œuvre philosophique de Nietzsche, la notion de pulsion n'est jamais traitée ou définie de manière isolée. Les pulsions y apparaissent souvent mais sporadiquement et sans référence directe aux occurrences antérieures. Chacune d'entre elles exige d'ailleurs de reconnaître qui Nietzsche vise, c'est à dire, quel courant de pensée il provoque. Entre le contexte d'une critique du christianisme ou de celle du positivisme, la signification du terme peut diamétralement varier. Afin, donc, de circonscrire le concept nietzschéen de pulsion, un effort herméneutique important s'impose. Cet effort ne devrait être considéré véritablement achevé qu'au moment où toutes les occurrences du terme dans l'œuvre n'aient été analysés et reliées

---

<sup>12</sup> Selon Assoun (1980), 103

pour former un tout cohérent. Après une analyse préliminaire qui est la notre, cependant, plusieurs propriétés de la pulsion nietzschéenne peuvent d'ores et déjà être établies.

Notons, d'abord, que les pulsions existent toujours au pluriel. Leur multitude est celle des multiples ramifications de la Volonté de Puissance - multitude agissante en soi-même dans une transfiguration permanente.

Comme on le sait, la Volonté de Puissance est omniprésente, elle est le Monde ou l'ensemble de l'être dont la façon d'exister est celle de l'Éternel Retour.<sup>13</sup> En conséquence, tout est pulsion, le Monde se décompose en pulsions. Omniprésentes, les pulsions traversent de manière continue l'ensemble de l'Être, de la matière inanimée jusqu'à l'être humain. Tout ce que nous sommes – nos actes, nos désirs, nos affects, nos passions<sup>14</sup>, nos pensées<sup>15</sup>, nos préférences philosophiques<sup>16</sup> même (et peut-être d'abord) – est le résultat de leur existence.

Toutes ces pulsions qui animent le monde ne sont pas équivalentes. Dans leur multitude, elles se distinguent par leur direction, par le "chemin" qu'elles empruntent et par leur façon d'emprunter ce chemin :

"In jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem 'weg' und 'hin' selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl"<sup>17</sup>

Cependant, les pulsions nietzschéennes ne se distinguent pas uniquement par ces propriétés. Ce qui est essentiel, ce qui donne à ces pulsions leur qualité et leur valeur, est leur *force relative*. C'est en tant que quantités de puissance (Machtquanten<sup>18</sup>) que les pulsions se manifestent comme ramifications de la Volonté de Puissance. Leur caractère tout à fait quantitatif est ainsi ce qui leur donne leur principal contenu.

Dans un premier temps, une telle réduction permet à Nietzsche de dépouiller sa notion de pulsion de tout contenu moral. Il rompt, par là-même, avec une tradition qui voudrait des pulsions bonnes ou mauvaises, expliquant toute valorisation allant dans ce sens par l'incapacité des penseurs à dépasser leurs préjugés moraux<sup>19</sup>. La pulsion, en soi, est aveugle et pure. *En soi*, elle n'a pas même un *sens*.

Nietzsche n'est pour autant inconscient du contenu moral et du sens des pulsions. Tout en leur retirant le statut fondamental il en rend compte en les faisant émerger du contexte, de la communauté, de la culture ou du langage qui organisent, classifient et *qualifient* les pulsions selon leurs prédispositions propres. Le sens des pulsions leur est ainsi superposé:

"Der selbe Trieb entwickelt sich zum peinlichen Gefühl des Tadels, den die Sitte auf diesen Trieb gelegt hat: oder zum angenehmen Gefühl der Demuth, falls eine Sitte, wie die christliche, ihn sich an's Herz gelegt und gut geheissen hat. [...] An sich hat er, wie jeder Trieb, weder [...] einen moralischen Charakter oder Namen, noch selbst eine bestimmte begleitende Empfindung der Lust oder Unlust: er erwirbt dies Alles erst, als seine zweite Natur, wenn er in Relation zu schon auf gut und böse getauften Trieben tritt, oder als Eigenschaft von Wesen bemerkt wird, welche vom Volke schon moralisch festgestellt und abgeschätzt sind."<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Voir, p.ex.: Heidegger (1961).

<sup>14</sup> *JGB*, §6

<sup>15</sup> Voir: *JGB*, §36

<sup>16</sup> Voir: *JGB*, §6

<sup>17</sup> *JGB*, §19

<sup>18</sup> Voir: Gasser, 626

<sup>19</sup> Voir, p.ex.: *JGB*, §23: "[...] schon eine Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit der 'guten' und der 'schlimmen' Triebe macht, als feinere Immoralität, einem noch kräftigeren und herzhaften Gewissen Not und Überdruß -, noch mehr eine Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen."

<sup>20</sup> *Morgenröthe*, §38

Notons que cette citation décrit déjà ce que l'on peut nommer une *plasticité* des pulsions qui est d'une importance fondamentale et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir dans le contexte systématique de la philosophie de Freud. Pour le moment, nous devons nous attarder quelque peu sur les idées présentées car deux fautes d'interprétation importantes peuvent facilement être commises en ce point par rapport à Nietzsche. La première serait de considérer que ses pulsions n'ont aucun caractère intrinsèquement qualitatif, la deuxième serait de le déclarer matérialiste.

Prenons d'abord la question de la qualité. Bien que définies quantitativement, les pulsions nietzschéennes n'échappent jamais à une différenciation qualitative établie (par nous) en fonction de la différence relative des forces qu'elles représentent. Une auto-organisation de la Volonté de Puissance dérive de ces différences. Les pulsions sont dotées d'une capacité interprétative, elles sont capables de reconnaître ce qui est plus haut ou plus bas: ce à quoi il faut se subordonner ou ce qu'il faut subordonner à soi afin d'atteindre un plus de puissance. Ainsi, la Volonté de puissance estime, *valorise*. Elle donne aux objets une valeur et un sens en les intégrant à sa structure dynamique. Nous pouvons dire que cette auto-organisation peut atteindre différents degrés qui, à leur tour, impliquent différentes *valeurs esthétiques*.

De manière intéressante, cependant, nous voyons que ce n'est que dans leur pluralité que les pulsions entrent dans le domaine de la valeur et du sens, c'est à dire, dans le domaine du qualitatif.

Prenons, à présent, la question d'un prétendu matérialisme. Disons d'emblée que Nietzsche abhorre toute interprétation mécaniste du monde qui ne peut que révéler qu'un monde dénué de sens. Tout en adhérant à une vision quantitative du monde, il conçoit que l'expression des relations quantitatives ne peut se déployer dans un langage mécaniste, un langage de mathématiciens, mais uniquement dans le langage de l'aphorisme poétique, dans un langage détourné qui n'ordonne pas dans une structure humainement palpable mais qui *exprime* les intrications indicibles des pulsions. Ce langage, plus proche de la musique, exprime plus fidèlement les pulsions qu'une langue et une grammaire dotée d'enchaînements toujours linéaires et "claires" qui soumet le monde pulsionnel à l'étroitesse de l'humainement pensable. La citation suivante illustre cette prise de position:

"Ebenso steht es mit jenem Glauben, mit dem sich jetzt so viele materialistische Naturforscher zufrieden geben, dem Glauben an eine Welt, welche im menschlichen Denken, in menschlichen Werthbegriffen ihr Äquivalent und Mass haben soll, an eine "Welt der Wahrheit", der man mit Hilfe unsrer viereckigen kleinen Menschenvernunft letztgültig beizukommen vermöchte – wie? wollen wir uns wirklich dergestalt das Dasein zu einer Rechenknechts-Uebung und Stubenhockerei für Mathematiker herabwürdigen lassen"<sup>21</sup>

Le monde dépasse largement les possibilités de toutes nos formulations. Prétendre à une objectivité scientifique serait prétendre à une telle possibilité, ce qui reviendrait à se cacher de l'amplitude du monde. Un tel détournement mène automatiquement à la construction d'un arrière-monde totalement rempli de Dieu, des sciences ou de la grammaire. En réalité, tout énoncé physique ou mathématique ne peut cacher son statut de langage de signes anthropomorphes, d'art de schématisation, de simplification, de désignation du monde par des notions qui ne peuvent jamais atteindre une compréhension du monde mais permettent uniquement aux savants de se comprendre entre eux.<sup>22</sup> Nietzsche ne peut donc en aucun cas proposer le matérialisme mais, au contraire, un anthropomorphisme qui s'assume, qui pousse

<sup>21</sup> FW, § 373

<sup>22</sup> D'après Gasser, 636

son analogie humaine jusqu'au bout. C'est dans le champ d'un tel anthropomorphisme qu'est née la Volonté de Puissance qui est tout sauf un vecteur sans intention, matériellement objectif. Dans notre langage et dans les limites de notre capacité d'appréhension du monde, les pulsions qui la composent ne peuvent être décrites qu'en tant que dotées d'une intentionnalité, d'une volonté similaire à la notre.

Mais quelles sont les intentions des pulsions nietzschéennes? Ses pulsions sont aveugles. Au sein de l'Eternel Retour, elles n'ont ni commencement, ni fin, ni histoire, ni projet. Tout ce que les pulsions veulent est de se dépasser, de se décharger de soi-même dans quelque chose de supérieur à soi.

La prémisses de l'Eternel Retour exige que la somme totale des quantités de puissance demeure la même. La décharge de la pulsion acquiert ainsi une signification particulière: elle ne peut être considérée que par rapport à d'autres pulsions. Se décharger signifie se trouver un obstacle – une autre pulsion – et de le soumettre. Ou alors s'y soumettre, prendre part à sa puissance, que l'on reconnaît comme plus grande, afin de participer à son dessein. Nietzsche parle d'une conspiration pour la puissance.<sup>23</sup> Il s'agit donc soit de configurer le monde, soit d'entrer dans une de ses configurations. Voilà l'intention, le voulu de la Volonté de Puissance dont les pulsions sont porteuses.

Gardons nous, cependant, de porter sur cette intention un regard logique. La lecture de Nietzsche exige une intuition dépassant toute construction directement énonçable. Ainsi, malgré ce caractère organisationnel qui fait intégralement partie de l'intention des pulsions, le but de la volonté est bien de s'étendre le plus possible dans le monde. Le défi de la compréhension ineffable de Nietzsche et de penser ces deux perspectives divergentes dans une unité.

### 2.1.2 Les spécificités du concept chez Freud

Comme celles de Nietzsche, les pulsions freudiennes apparaissent multiples. Leur multiplicité, contrainte à coexister dans le même corps, est source d'une guerre sans fin. Comme chez Nietzsche, le conflit est leur façon d'être.

Cependant, lorsqu'on l'étudie en parallèle avec la philosophie de Nietzsche, l'œuvre de Freud frappe par le caractère extrêmement systématique des développements présentés. Au fur à mesure de l'avancement de sa pensée, sa notion de pulsion est toujours clairement définie et redéfinie.

Ceci est non seulement du au style particulier de Freud mais surtout à son rapport constant aux expériences empiriques de la psychothérapie. Ses élaborations ont avant tout un caractère étiologique qu'il ne faut jamais perdre de vue. Ce caractère a une influence fondamentale sur la portée de la notion de pulsion. Si Freud élabore des concepts, ceci est dans le but déclaré de s'en servir dans l'appréhension de la réalité des maladies. Chez Freud, ce sera toujours cette réalité qui importe, non pas les concepts:

"[Die Grundbegriffe der Wissenschaft] haben [] strenge genommen den Charakter von Konventionen, wobei aber alles darauf ankommt, dass sie doch nicht willkürlich gewählt werden, sondern durch bedeutsame Beziehungen zum empirischen Stoffe bestimmt sind, die man zum erraten vermeint, noch ehe man sie erkennen und nachweisen kann. [] Ein solcher konventioneller,

<sup>23</sup> D'après *Nachlass Frühjar 1888, KSA 13*, p. 373; cité dans Gasser, 627

vorläufig noch ziemlich dunkler Grundbegriff, den wir aber in der Psychologie nicht entbehren können, ist der des *Triebes*."<sup>24</sup>

Nous retrouvons, sous une bien autre forme, l'attitude de Nietzsche par rapport au langage scientifique. Comme Nietzsche, Freud entrevoit que les pulsions n'existent comme entités concrètes qu'au sein du langage. D'un point de vue étiologique et thérapeutique, cette unité garde toutefois son importance. Le concept de pulsion est essentiel, comme sont essentiels – chez Nietzsche – certains mensonges qui rendent la vie possible.

Mais en *quoi* le concept de pulsion est-il essentiel? Ou, pour mieux formuler la question: En quoi l'expérience empirique exige-t-elle le concept de pulsion?

Les pulsions freudiennes doivent leur statut privilégié à leur rôle de maillon manquant entre l'organique (le corps) et le psychique (l'esprit, voir l'âme):

"[Der Trieb ist] ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, ein psychischer Repräsentant der aus Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, [] ein Mass der Arbeitsforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhangs mit dem Körperlichen auferlegt ist"<sup>25</sup>

Selon cette description, les pulsions ont une *place* délimitée entre le corps et l'âme – délimitation qui leur permet d'accomplir leur tâche de pulsions, c'est-à-dire, avant tout de thématiser les sources des activités humaines observables, sources ininscriptibles dans le somatique ou dans le psychique pur.

La délimitation des pulsions n'est cependant pas uniquement de nature conceptuelle. Leur statut dépend largement de leur topologie. C'est, en effet, sur celle-ci que Freud base sa distinction entre pulsion et irritation (Reiz), posant qu'une irritation serait une action *de* l'extérieur, qui provoque, chez la substance vivante (lebende Gewebe, Nervensubstanz) une action *vers* l'extérieur qui, à son tour seulement, constitue la pulsion proprement dite. Topologiquement délimitée, la pulsion est donc une "irritation interne":

"Der Triebreiz stammt nicht aus der Aussenwelt, sondern aus dem Innern des Organismus selbst."<sup>26</sup>

Cette délimitation a des conséquences étonnantes. En effet, de par son intériorité, la pulsion est constante, et ceci à l'opposé de l'irritation externe. La distinction topologique entre les forces à l'œuvre à l'intérieur et à l'extérieur d'un organisme, totalement absente chez Nietzsche, est en cela fondamentale pour le concept d'un *sujet*. Grâce à elle (ou à cause d'elle?) un organisme peut distinguer entre son soi et le monde extérieur, son *Innen* et son *Aussen*<sup>27</sup>, dont chacun se trouve du côté respectif de ce que Freud appelle un "Reizschutz"<sup>28</sup>. Cette différenciation s'exprime plus loin dans la polarité sujet (moi) – objet (monde extérieur) que Freud associe à ce qu'il appelle un *principe de réalité* (*Realitätsprinzip*). Si l'on se demande par quel moyen le sujet est capable d'établir la distinction, une réponse simple se propose: Le sujet se reconnaît en tant que sujet séparé d'un monde extérieur par le fait que l'irritation exogène peut être *fuite* tandis que, pour rendre l'existence du sujet possible, la pulsion endogène doit être *maîtrisée*.

<sup>24</sup> *TTs*, 81

<sup>25</sup> *TTs*, 84

<sup>26</sup> *TTs*, 82

<sup>27</sup> Il est plus qu'intéressant de remarquer qu'une distinction similaire est faite par Dilthey lorsqu'il thématise l'activité du sujet historique.

<sup>28</sup> *JLp*, 214. Notons que Freud situe le Moi conscient à la quasi-surface du Reizschutz en question.

Cette maîtrise, fondamentale dans la pensée de Freud, s'accomplit par l'organisation des pulsions au sein du sujet. Afin de comprendre comment une telle organisation s'accomplit, il nous est nécessaire d'investiguer les propriétés essentielles des pulsions chez Freud. Ceci peut être fait de la manière suivante.

Toute pulsion peut être abstraitement décomposée en *source* (*Quelle*), *but* (*Ziel*), *objet* (*Objekt*) et *poussée* (*Drang*).

La *source* de la pulsion freudienne est un événement somatique dans un organe. La pulsion, comme on a vu, est la représentation psychique de cet événement. Il est à noter que la source n'est pas connue du psychique. La pulsion, une fois formée, ne connaît que son but.

Le *but* de la pulsion est de remédier à la présence de la tension provoquée par un événement somatique. Ce but peut cependant être atteint par le détour d'une augmentation de tension. Comme on verra dans la discussion des pulsions fondamentales, ce fait s'avèrera d'une importance capitale.

L'*objet* de la pulsion est ce qui donne le moyen à la pulsion d'atteindre son but. Cet objet n'est aucunement prédéterminé mais choisi en fonction du hasard du moment et des possibilités de la pulsion. Le caractère de l'objet est celui d'être interchangeable en tout moment avec un autre objet.

La *poussée* représente le moment motrice d'une pulsion, "la somme de la force ou la mesure des exigences de travail que [la pulsion] représente"<sup>29</sup>. C'est elle qui représente la force interne constante à laquelle l'individu ne peut fuir. Elle est donc la base de notre continuité, de notre existence en tant que système et le destin de nos pulsions. "Son importance vient de ce que sa constance contraste avec la variabilité des autres éléments constitutifs."<sup>30</sup> Comme dit Freud lui-même:

"Der Charakter des Drängenden ist eine allgemeine Eigenschaft der Triebe, ja das Wesen derselben"<sup>31</sup>

Ces cinq composantes des pulsions peuvent être comparées (mais comparées seulement) à des éléments d'une grammaire des pulsions. Cette comparaison est intéressante dans le sens où elle relève le champ d'action indéterminé des pulsions qui se développe dans ce que Freud appelle un destin (*Tribschicksal*). Parmi les options dont disposent les pulsions et qui s'ouvrent sur leur destin, Freud distingue, dans un premier temps, le *retournement* (*Verkehrung*) de la pulsion en son contraire, le *retournement* (*Wendung*) contre sa propre personne, le *refoulement* (*Verdrängung*) et la *sublimation* (*Sublimierung*).<sup>32</sup> Nous n'allons pas explorer, ici, ces divers processus plus en détail mais retenons la grande *plasticité* des pulsions que la possibilité de ces processus représente.

Parmi ces processus, les plus importants et intéressants dans le contexte qui est le notre, sont le refoulement et la sublimation.

Le *refoulement* est un processus que l'on peut comparer au rejet du non-moi accompli par rapport au mode extérieur, à la différence près que le refoulé n'est pas expulsé du sujet mais reste en lui, dans une partie isolée<sup>33</sup>. Le refoulement représente un trait important du destin des pulsions en cela que les pulsions refoulées, par leur emplacement intérieur au sujet, représentent un danger persistant. Mal maîtrisées, elles peuvent ressurgir, et réaliser leurs buts, mettant en péril le fonctionnement global du sujet.

<sup>29</sup> *TTs*, 85; notre traduction

<sup>30</sup> David-Ménard, 209

<sup>31</sup> *TTs*, 85

<sup>32</sup> *TTs*, 89

<sup>33</sup> Voir, p.ex., *JLp*, 196

La *sublimation* est l'option du refoulement. Celle-ci tire avantage de l'aspect hydrologique des pulsions, qui, communicantes entre elles par des canaux reliés, peuvent par exemple fonctionner comme l'ersatz l'une de l'autre. D'autre part, les pulsions ne peuvent non seulement être évacuées dans un autre lieu de l'appareil psychique (c'est-à-dire, d'une manière différente), mais également en un autre temps. Le degré d'organisation des pulsions en l'homme atteint le déjà mentionné *principe de réalité* dans lequel est fondée la capacité, très développée chez l'être humain, de rapporter à plus tard la libération de la satisfaction d'une pulsion<sup>34</sup>.

De manière générale, l'évacuation des pulsions freudiennes est toujours nécessaire. Comme chez Nietzsche, le but de la pulsion est la décharge de force. Les représentants psychiques des pulsions sont chargés (*besetzt*) d'une certaine énergie que l'appareil psychique ne peut laisser s'accumuler pour conserver son bon fonctionnement. Par un moyen ou un autre, les pulsions doivent trouver une harmonie, une hypostasie physiologique entre des forces opposées.

Cette forme de décharge se distingue toutefois fortement de celle qu'entend Nietzsche. Cette différence d'importance majeure entre les deux auteurs s'articule particulièrement bien autour de la notion de plaisir.

### 2.1.3 Le principe plaisir

Hormis la polarité *réelle* sujet – objet, Freud identifie une deuxième, aussi déterminante pour la vie psychique. Celle-ci est la polarité Lust-Unlust, plaisir-déplaisir, "ancrée dans la sensation (*Empfindung*) [et dotée d']une signification inégalée en regard des décisions qui déterminent nos actes"<sup>35</sup>. Il donne à cette deuxième polarité le nom *économique*.<sup>36</sup> C'est elle qui donne au vécu le contenu qualitatif nécessaire à guider l'action.

Une polarité similaire peut être trouvée chez Nietzsche. Chez celui-ci, elle joue un rôle plus grand encore en déterminant l'attitude globale par rapport à l'éternité de l'Eternel Retour. En elle est ancrée la force de rejeter ou de vouloir celui-ci. La meilleure expression de cette polarité peut certainement être trouvée dans le célèbre poème du Zarathustra:

"Weh spricht: Vergeh!  
Doch alle Lust will Ewigkeit -,  
- will tiefe, tiefe Ewigkeit!"<sup>37</sup>

Chez les deux auteurs, le plaisir apparaît comme but en soi, il n'en poursuit aucun autre que celui d'être, voir de croître. Même la conservation de l'individu ou de l'espèce sont des phénomènes secondaires de la recherche du plaisir. La ressemblance des deux auteurs se prolonge ainsi même dans le statut qu'ils accordent au plaisir sexuel. Chez les deux, il n'y pas de liaison entre le plaisir et la procréation. Déjà dans *Triebe und Triebchicksale*, Freud fait remarquer que le plaisir<sup>38</sup> est l'unique but des pulsions. La reproduction qu'ils servent ne les concerne pas directement, elle est, de leur point de vue, le résultat secondaire de leurs activités. Elle a lieu *malgré l'individu*. De même, chez Nietzsche, le plaisir lui-même est un

<sup>34</sup> Voir, p. ex.: *JLp*, 195

<sup>35</sup> *TTs*, 95; Notre traduction

<sup>36</sup> Il est également, chez lui, question d'une polarité biologique activité-passivité, que nous choisissons, ici, de laisser de côté.

<sup>37</sup> *Zar*, "Das Trunkene Lied"

<sup>38</sup> *Organlust*, Voir: *TTs*, 88

événement secondaire de la puissance. Il accompagne celle-ci lorsque plus de puissance est atteinte.

Jusqu'ici les auteurs suivent la même ligne. Cependant malgré cet rapprochement apparent, il existe dans leurs notions du plaisir une différence essentielle.

Pour illustrer cette différence au sein du domaine du plaisir sexuel, très propre aux développements freudiens, prenons l'exemple de l'éjaculation. Alors que celle-ci prend chez Freud le caractère d'expulsion d'une tension qui dérange l'équilibre du moi, elle aurait, chez Nietzsche, le caractère d'une joie de profusion, de propagation du moi dans le monde à la façon d'une œuvre d'art<sup>39</sup>. Ainsi, chez l'un, elle est une décharge auto-annihilatrice, chez l'autre, une manifestation de la Volonté de Puissance.

En termes généraux, chez Freud, le mouvement de libération sanctionné par le plaisir est "associé à des phantasmes régressifs [], il louche vers l'anéantissement et l'indifférenciation"<sup>40</sup>. Le progrès et la perpétration de la tension s'accomplit faute de mieux. "Chez Nietzsche, en revanche, l'énergie dont la vie se soutient ouvre spontanément des possibles, pointe la complexité et la différenciation maximale"<sup>41</sup>. De par le haut degré d'organisation de l'esprit humain, la balance du plaisir et du déplaisir n'est pas instantanée – les deux auteurs reconnaissent les possibilités de sublimation ou de différenciation des pulsions. Cependant, le choix de l'action par rapport à eux s'inscrit dans un projet global et ce projet est divergent chez les deux auteurs.

Nous aurons encore l'occasion de revenir sur cette divergence dans le traité des pulsions fondamentales. En ce moment, nous devons nous pencher sur un dernier aspect du plaisir laissé souvent dans l'ombre mais qui n'en est que plus important.

Cet aspect, que nous nous proposons à présent de courtement traiter, nous projette au-delà des différences qui viennent d'être énoncées, au-delà même des pulsions fondamentales que nous traiterons dans le chapitre suivant. L'aspect en question est celui du *rythme*.

Nous savons que le plaisir est étrange. Le plaisir sexuel, par exemple, peut se servir du déplaisir de la douleur pour atteindre son plaisir<sup>42</sup>. Ce fait n'échappe à aucun des deux auteurs.

C'est justement dans le cadre du plaisir sexuel et de son occasionnelle mais étonnante recherche du déplaisir que Nietzsche identifie très tôt l'élément rythmique, corroboré par son expérience de la musique.<sup>43</sup> Cette rythmique exige une différenciation des niveaux de plaisir:

"Wenn das Wesen der Lust Zutreffend bezeichnet worden ist als ein Plus-Gefühl von Macht [], so ist damit das Wesen der Unlust noch nicht definiert. [] Es gibt [] Fälle, wo eine Art Lust bedingt ist durch eine gewisse rhythmische Abfolge kleiner Unlust-Reize: damit wird ein sehr schnelles Anwachsen des Machtgefühls, des Lustgefühls erreicht. [] Es scheint, eine kleine Hemmung, die überwunden wird und der sofort wieder eine kleine Hemmung folgt, die wieder überwunden wird – dieses Spiel von Widerstand und Sieg regt jenes Gesamtgefühl von überschüssiger[,] überflüssiger Macht am stärksten an, dass das Wesen der Lust ausmacht."<sup>44</sup>

<sup>39</sup> "C'est la même force qui se dépense dans la conception de l'artiste et dans l'acte sexuel. Il n'y a qu'une seule sorte de force", Nietzsche, *Œuvres posthumes XVI*; cité par Vartzbed, 41

<sup>40</sup> Vartzbed, 50

<sup>41</sup> Vartzbed, 50

<sup>42</sup> Voir, p.ex.: *TTs*, 91

<sup>43</sup> Nietzsche est d'ailleurs connu pour sa grande virtuosité musicale, pour ses improvisations qu'il considérait lui-même la plus haute expression de sa pensée.

<sup>44</sup> *Nachlass Frühjar 1888, KSA 13*, p. 358; cité par Gasser, 659

En effet, le plaisir - sanctionnant la puissance - ne peut être éprouvé que par rapport à un état antérieur de moins de puissance<sup>45</sup>. Par conséquent, le sujet aime avoir des pertes de puissance pour pouvoir jouir de leur regain. En dernière conséquence, il ne cherche donc pas véritablement la puissance mais une résistance que cette puissance lui permettrait de dépasser. Cette vision s'imbrique parfaitement dans la cadre de l'Eternel Retour qui veut que la somme totale de la puissance reste toujours la même. Face à cette réalité, c'est dans le rythme des surpassements à l'intérieur de l'Eternel retour que naissent le sens et la valeur du monde. Il est vrai que chez Freud, cet importance du rythmique n'est remarquée qu'en marge, en fin de son activité philosophique. Sous forme de hypothèse incertaine, elle est néanmoins présente. En 1924, Freud note:

"Jede Unlust müsste also mit einer Erhöhung, jede Lust mit einer Erniedrigung der im Seelischen vorhandenen Reizspannung zusammenfallen. [] Allein diese Auffassung kann nicht richtig sein. Es scheint, dass wir Zunahme und Abnahme der Reizgrößen direkt in der Reihe der Spannungsgefühle empfinden, und es ist nicht zu bezweifeln, dass es lustvolle Spannungen und unlustige Entspannungen gibt. Der Zustand der Sexualerregung ist das aufdringlichste Beispiel einer solchen lustvollen Reizvergrößerung, aber gewiss nicht das einzige. Lust und Unlust können also nicht auf Zunahme oder Abnahme einer Quantität, die wir Reizspannung heissen, bezogen werden, wenngleich sie offenbar mit diesem Moment viel zu tun haben. Es scheint, dass sie nicht an diesem Quantitativen Faktor hängen, sondern an einem Charakter desselben, den wir nur als qualitativ bezeichnen können. Wir wären viel weiter in der Psychologie, wenn wir anzugeben wüssten, welches dieser qualitative Charakter ist. Vielleicht ist es der Rhythmus, das Zeitliche Ablauf in den Veränderungen, Steigerungen und Senkungen der Reizquantität; wir wissen es nicht."<sup>46</sup>

Voilà donc le jeu de résistances et de victoires<sup>47</sup> qui donne un contenu qualitatif au monde. C'est lui qui explique l'Eternel Retour et la pulsion conservatrice de la répétition. Apparaissant comme certitude chez Nietzsche, comme question ouverte chez Freud, c'est le rythme, qui donne au monde un caractère de musique et qui imprègne par le même mouvement à ses mouvement de quantités une qualité esthétique intuitivement indéniable.

## 2.2. Les pulsions fondamentales

La notion du rythme qui détermine en termes de plaisir la valeur des pulsions a un caractère métaphysique englobant l'ensemble de l'être. Toutefois, comme nous l'avons dit, cette notion n'apparaît que dans les limites des élaborations des deux auteurs. Particulièrement la métaphysique<sup>48</sup> freudienne a pour centre les pulsions fondamentales que nous entendons présenter dans ce chapitre. Nous verrons plus loin en quoi la Volonté de Puissance nietzschéenne peut être considérée comme une telle pulsion fondamentale.

---

<sup>45</sup> Par rapport à ce fait, il est intéressant de se rappeler - en marge - les élaborations sur le sujet par le Marquis de Sade.

<sup>46</sup> *ŒPM*, 300

<sup>47</sup> *Widerstand und Sieg*, Voir: Gasser, 660

<sup>48</sup> Freud se défendrait évidemment d'une telle terminologie mais il est facile de voir que sa métapsychologie correspond à une métaphysique en cela qu'elle tente d'appréhender l'ensemble de l'être à partir des principes qui le régissent. La même terminologie vaut en conséquence également pour Nietzsche.

### 2.2.1 Eros et Thanatos

Chez Freud, le développement des pulsions fondamentales connaît une maturation très longue. Ayant toujours fait preuve d'un dualisme pulsionnel, celui-ci n'a pas toujours été le même. La dichotomie qu'il pose au début de ses analyses est celle de la faim et de l'amour, qui, n'étant pas reprise dans les œuvres tardives, ne nous intéresse pas ici. La deuxième période de sa pensée dure longtemps. Encore en 1915, Freud voit la dichotomie principale entre, d'un côté, les pulsions sexuelles (Sexualtrieben) qui auraient pour but la sexualité et la conservation de l'espèce (du Keimplasma<sup>49</sup>), et, de l'autre côté, les pulsions du Moi (Selbsterhaltungs-, bzw., Ichtrieben) qui ont pour but la conservation de l'individu. Cette deuxième génération de pulsions fondamentales sera cependant à son tour dépassée. Par l'avancement de ses recherches, notamment avec la découverte du narcissisme et de l'autoérotisme, qui repousse le principe d'auto-conservation au rang de phénomène sexuel secondaire<sup>50</sup>, et avec la tentative d'explication de la répétition de l'expérience traumatique, Freud se voit obligé de proposer une dichotomie plus fondamentale encore. Cette dernière s'exprime dans l'opposition entre deux principes ressemblant fortement à la paire empédocléenne attirance-rejet. Ces principes sont, d'une part, la *pulsion de vie*, Eros (libido), d'autre part la *pulsion de mort*, Thanatos (destruction).

Remarquons d'emblée que, malgré l'introduction de cette dernière polarité, le principe plaisir n'est pas pour autant rejeté. Il acquiert toutefois un caractère secondaire, par rapport aux nouveaux principes plus fondamentaux (ursprünglicher) qui, désormais, le précèdent. Le principe plaisir est relégué au statut d'instrument:

"Das Lustprinzip scheint geradezu im Dienste der Todestriebe zu stehen; es wacht allerdings auch über die Reize von aussen, die von beiderlei Triebarten als Gefahren abgeschätzt werden"<sup>51</sup>

Voyons de plus près ce tournant décisif de la pensée freudienne.

Au cours de son activité thérapeutique, Freud constate une tendance à la répétition de l'événement traumatique dans le rêve ou par les actes<sup>52</sup> qui s'expriment aussi bien dans le jeu de poupée de l'enfant qui met en scène le départ de sa mère que dans les mises en scène théâtrales de grandes tragédies<sup>53</sup>. Freud donne à cette répétition le nom de "Wiederholungszwang".

Bien que le Wiederholungszwang soit souvent porteur de douleur, c'est à dire, de déplaisir, le sujet lui obéit. Ce fait force Freud à admettre un au-delà du principe de plaisir<sup>54</sup>. Insistons encore une fois sur le fait que le principe plaisir n'est pas destitué mais mis au service de l'activité de répétition:

"Dem Lustprinzip wird dabei nicht widersprochen; es ist sinnfälliger, dass die Wiederholung, das Wiederfinden der Identität, selbst eine Lustquelle bedeutet."<sup>55</sup>

De cette pulsion, Freud ne déduit évidemment pas immédiatement l'aspect rythmique dont nous avons fait part. Il lie toutefois tout de suite le nouveau principe à l'Eternel Retour de Nietzsche, nommant le résultat de son activité "ewige Wiederkehr des Gleichen"<sup>56</sup>.

<sup>49</sup> Voir: *TTs*, 88

<sup>50</sup> Avec l'apparition de ces phénomènes, les pulsions du moi peuvent en effet être englobées dans les pulsions sexuelles.

<sup>51</sup> *JLp*, 248

<sup>52</sup> Voir: *JLp*, 198-199, 217

<sup>53</sup> Voir: *JLp*, 203

<sup>54</sup> Voir: *JLp*, 209, 217, 221

<sup>55</sup> *JLp*, 220

Comme chez Nietzsche, la répétition est affirmative. "Chaque nouvelle répétition semble améliorer la maîtrise visée"<sup>57</sup>. Elle est porteuse d'un sentiment de puissance, d'appropriation, de maîtrise d'un phénomène. Il serait cependant trompeur de voir dans le *Wiederholungszwang* une identité avec la Volonté de Puissance. Comme fait remarquer E. Vartzbed, même si "comme forces, la volonté et les pulsions vont au bout d'elles-mêmes[,] le terme de puissance, présent chez les deux auteurs, recouvre une réalité très différente." "Alors qu'elle est chez Nietzsche la signature d'un élan créateur", "la puissance est associée chez Freud à des fantasmes régressifs."<sup>58</sup>

Se rappelant que le but des pulsions freudiennes est la décharge, dans le sens de disparition, nous voyons que la répétition freudienne, ce qu'il dénomme *retour à l'état antérieur*, montre dans la direction de l'état ultimement antérieur, c'est-à-dire, de l'état originel qui est celui de l'anorganique.

*"Ein Trieb wäre also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einflusse äusserer Störungskräfte aufgeben musste, eine Art Elastizität, oder wenn man will, die Äusserung der Trägheit im organischen Leben."*<sup>59</sup>

Dans cette volonté de retour à un état anorganique originel, que la matière, en devenant vivante, aurait perdue, le *Wiederholungszwang* se dévoile en tant que Thanatos, pulsion de mort. Le Thanatos, parfois également appelé Nirwanaprinzip, apparaît par là même la pulsion dominante du vivant. Le plaisir est à son service, tout objet de la libido est choisi en fonction de sa capacité de combler le manque qui empêche la matière irritée de revenir à son état anorganique.

La question légitime que la primauté du Thanatos entrouvre est celle de l'existence de la vie et du vivant. Cette question peut être répondue en plusieurs étapes.

Premièrement, Freud avance le fait que la pulsion est aveugle, que son *Streben* n'est pas intelligent mais, précisément, pulsionnel. Sa façon d'agir est immédiate, sa mémoire, s'il en est, est extrêmement courte. La répétition poursuivie par le Thanatos doit donc suivre le chemin instinctif du "*Wiederholung eines primären Befriedigungserlebnisses*"<sup>60</sup>. Ceci amène l'organisme à ne pas mourir immédiatement mais à suivre un chemin appris en direction de la mort. La vie s'impose donc comme nécessité des limites de l'agissement du Thanatos.

Une telle explication suffit à établir un sursis de l'auto-anéantissement du vivant mais est insuffisante par rapport à l'apparition de celui-ci. Cette apparition ne peut être expliquée que par l'existence d'un élément extérieur au Thanatos:

*"Wenn also alle organischen Triebe konservativ, historisch erworben und auf Regression, Wiederherstellung von Früheren, gerichtet sind, so müssen wir die Erfolge der organischen Entwicklung auf die Rechnung äusserer, störender und ablenkender Einflüsse setzen."*<sup>61</sup>

L'*influence extérieure* en question établit la nécessité du dualisme freudien et fait entrer en scène l'Eros, pulsion de l'amour et de la vie. C'est lui que l'on peut rendre responsable d'avoir projeté la matière inorganique dans le vivant, d'avoir unifié les particules élémentaires

<sup>56</sup> *JLp*, 207. Le terme est de toute évidence directement emprunté à Nietzsche: la mise entre guillemets appliquée dans le texte originel vient corroborer ce fait.

<sup>57</sup> *JLp*, 220; Notre traduction.

<sup>58</sup> Vartzbed, 49

<sup>59</sup> *JLp*, 221

<sup>60</sup> *JLp*, 227

<sup>61</sup> *JLp*, 223

(Ur-Teilchen) dans une structure complexe qui vit son rapport au monde en tant que tension entre l'extérieur et l'intérieur et dont le développement peut être assimilé à un destin. Lui qui donne à la psychanalyse le caractère d'une théorie du conflit.

Au-delà, encore, de poser des conditions pour l'apparition du vivant, la présence de l'Eros est indispensable à son homéostasie (stabilisation des constantes physiologiques), à l'établissement d'un équilibre entre sa tendance évolutive et involutive. C'est sous son influence que le Thanatos est redirigé vers l'extérieur de l'organisme faisant de ce dernier ce que Nietzsche entend par le terme de la Volonté de Puissance. En cela, d'ailleurs, la Volonté de Puissance n'a, dans la perspective freudienne, rien d'une force créatrice.

"Die Libido trifft in (vielzelligen) Lebewesen auf den dort herrschendes Todes- oder Destruktionstrieb, welcher dies Zellenwesen zersetzen und jeden einzelnen Elementarorganismus in den Zustand der anorganischen Stabilität [] überführen möchte. Sie hat die Aufgabe, diesen destruirenden Trieb unschädlich zu machen, und entledigt sich ihrer, indem sie ihn zum grossen Teil und bald mit Hilfe [] der Muskulatur nach Aussen ableitet, gegen die Objekte der Aussenwelt richtet. Er heisse dann Destruktionstrieb, Bemächtigungstrieb, Wille zur Macht."<sup>62</sup>

Le Thanatos, rejeté de l'organisme, ne crée pas mais accomplit sur le monde la destruction qui nous est destinée et qui s'accomplirait dans l'immédiat sans la collaboration de l'Éros.

Avant, cependant, de nous tourner vers l'analyse de la Volonté de Puissance, rappelons nous encore une fois la complexité et le caractère ambivalent et toujours provisoire des développements freudiens. Ainsi, sous l'hypothèse de la division d'androgynes originaux présentée dans le *Symposion* de Platon, et reprise par Freud, même les pulsions érotiques pourraient s'inscrire dans une tendance générale de reconstruction d'un état antérieur<sup>63</sup>. Cet état antérieur est cependant celui de l'unité du vivant. Le souvenir d'Empédocle et du statut du vivant entre les mondes extrêmes de l'unité ou de la division totale miroite à l'horizon de la pensée, sans être, malheureusement, repris par Freud qui choisit en ce point de se tourner vers d'autres priorités.

### 2.2.2 La Volonté de Puissance

La métaphysique pulsionnelle de Nietzsche connaît une maturation peut-être moins complexe, ou moins variable dans le temps. La Volonté de Puissance y apparaît très tôt comme principe cosmologique fondamental. Il existe, il est vrai, l'opposition entre l'apollinien et le dionysiaque, à laquelle une importance doit être attachée. Selon Assoun, par exemple, la nature est le "sujet esthétique" dont émanent ces deux pulsions qui sont des "instruments de satisfaction immédiate" d'un général "instinct esthétique de la nature"<sup>64</sup>. Gasser, à son tour, pointe leur interaction dans laquelle le dionysiaque agit en tant que vie et mort à la fois, dans son mélange de "Wollust und Grausamkeit", alors que l'apollinien le lie dans quelque chose de humainement viable.<sup>65</sup> Cette polarisation cependant, au-delà du fait qu'elle s'inscrit dans le début de la pensée de Nietzsche, se situe à un autre niveau d'analyse. Non pas parce qu'elle serait moins complexe, au contraire, mais parce qu'elle s'inscrit dans un angle de vue moins fondamental. Tournons nous donc plutôt vers la Volonté de Puissance qui, tout le monde l'accordera, est le centre du concept pulsionnel de l'auteur.

<sup>62</sup> *ÖPM*, 303

<sup>63</sup> Voir *JLp*, 242

<sup>64</sup> Assoun (1980), 89

<sup>65</sup> Selon Gasser, 613

La première question qui se pose est en quoi la Volonté de Puissance peut être considérée comme une pulsion fondamentale. En effet certains s'opposeraient à lui assigner cette place. Assoun, par exemple, fait remarquer que, du point de vue de son fonctionnement, elle peut plutôt être rapprochée de la libido freudienne.<sup>66</sup> Et la libido, comme on sait, n'a rien d'une pulsion fondamentale, elle n'est que l'investissement énergétique d'objets, un investissement dont les pulsions sont à l'origine. La libido est la manifestation secondaire des pulsions, elles-mêmes des ramifications ou même combinaisons des pulsions fondamentales Eros et Thanatos.

En effet, la Volonté de Puissance cherche des objets, des obstacles à soumettre. Sans eux, elle n'est rien, un soleil qui n'illumine personne. Cette critique tient donc jusqu'à un certain point. Elle refoule cependant l'aspect multiple de la Volonté de Puissance. Si celle-ci n'est pas une pulsion fondamentale au sens proprement freudien, elle est une force originelle, une "Grundform des Willens"<sup>67</sup>, dont non seulement toute la vie pulsionnelle organique mais l'ensemble du Monde n'est que développement de forme et ramification (Ausgestaltung und Verzweigung). Nous choisissons donc de qualifier la Volonté de Puissance malgré tout de pulsion fondamentale, tout en respectant une certaine réserve.<sup>68</sup> Ceci nous permet de procéder à une question plus avancée qui est celle du monisme pulsionnel de Nietzsche.

Un avançant une seule force agissant l'univers, une force créatrice, Nietzsche semble à première vue partisan de l'Éros, d'une pulsions donnant forme et vie en unifiant et organisant la matière inanimée en une œuvre d'art. En réalité, la Volonté de Puissance inclut au même titre le Thanatos. Les deux principes sont simplement réunis sous l'effigie de cette dernière. La Volonté de Puissance est ce que Freud appellerait ambivalente. Elle est porteuse de toutes les pulsions et de leurs contraires.<sup>69</sup> Par son instauration Nietzsche dépasse le dualisme empédocléen ravivé par Freud. Si Empédocle voyait dans le  $\phi\lambda\iota\alpha$  un mouvement de recomposition des parties en tout, dans le  $\nu\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$  une division du tout une singularité, il n'existe chez Nietzsche qu'un tout dont l'unité réside, pour ainsi dire, dans l'infinité des parties. Par le fait que chaque changement d'état arrive au sein du tout – et que la somme de la puissance reste toujours la même – toute réunion d'éléments présuppose un déchirement d'autre d'éléments. Le devenir est une perpétuelle reconfiguration de liens et de rapports de force. Toute construction nécessite une destruction et vice versa. Ainsi, les deux forces que distingue Empédocle et même Freud ne peuvent être distinctes car le résultat de leur action ne peut l'être. Voilà la raison pourquoi Nietzsche conclut à une seule force qu'est la Volonté de Puissance.

D'autre part, Nietzsche ne nécessite aucune explication d'un commencement du destin des pulsions, aucun point de départ. Il n'a pas même besoin de déclarer la Volonté de Puissance une *causa sui*. Dans le temps circulaire de l'Éternel Retour la question de la genèse ne se pose pas et n'invoque donc aucune force extérieure.

Dernièrement, la Volonté de Puissance se réalise jusque dans sa négation – sa réalisation est toujours une "force créatrice-affirmative"<sup>70</sup>. Même, par exemple, la pulsion morale de connaissance (Erkenntnisstrieb), retournement socratique de la pulsion de vie contre soi-même, finit à son tour par se retourner contre elle-même. Son exigence morale de vérité l'amène à se dépasser, s'autodétruire et à redevenir ainsi une force créatrice, une force de vie.

<sup>66</sup> Selon Assoun (1980), 147

<sup>67</sup> *JGB*, § 36

<sup>68</sup> L'argument assounien peut, par ailleurs, être mis en doute par une certaine équivalence - exprimée parfois par Freud - entre la libido et l'Eros. Voir à ce titre *ÖPM*, 303, cité par nous à la page 18.

<sup>69</sup> Voir, p. ex., l'exclamation de Zarathustra: "Mein letzter einziger Genoss / Mein grosser Feind [] Mein Schmerz! / Mein letztes – Glück!" (*Zar*, 256)

<sup>70</sup> Selon Assoun (1980), 89

Ainsi, la Volonté de Puissance contient un monde plus unifié, un monde dont le caractère de combat perpétuel se ramifie en divergences infiniment plus nombreuses que celles de l'opposition de l'Eros et du Thanatos. Il serait cependant erroné de renier à Freud la capacité d'entrevoir cette multiplicité-totalité omniprésente. D'une part, il est le premier à affirmer que ses pulsions fondamentales ne sont que des abstraction utiles d'une totalité indivisible. D'autre part, ses pulsions fondamentales sont imbriquées l'une dans l'autre pour le moins d'une manière aussi complexe que les pulsions déployées au sein de l'Eternel Retour. La conceptualisation en termes d'un dualisme fondamental est un choix que Freud prend tout en étant conscient de ses possibilités et de ses limites.

Ainsi, souvent malgré eux, la pensée des deux auteurs gravite dans l'orbite l'une de l'autre. Nous voulons parachever l'analyse des rapprochement et les divergences de ces deux pensées si proches et si distantes dans le chapitre suivant.

### 2.3. Point sur les rapprochements et les divergences

Le rapprochement frappant des deux auteurs est certainement dans l'aspect dynamique qui traverse l'ensemble de leur pensée, de la psychologie à la cosmologie et vice-versa. Leurs pulsions sont en constante évolution et mouvement. Partout, est présent leur *combat*. Tous les deux considèrent la vie de l'individu comme le destin d'un conflit d'intérêt des pulsions. C'est d'ailleurs à ce combat interne que les deux auteurs consacrent leur plus grande attention. L'ensemble des développements de Freud ont un caractère fondamentalement psychologique et nous savons que, chez Nietzsche également, le dépassement permanent de l'Eternel Retour entend avant tout un dépassement de soi-même, c'est à dire, de l'humain que nous sommes.

Freud et Nietzsche ne font cependant pas preuve d'un panpsychisme, voir d'un idéalisme. Chez les deux, on assiste à la fin du dualisme corps-esprit. Aussi interne et proche de l'âme qu'elle soit, la pulsion part d'une notion de sensibilité et d'irritabilité de la nature. Les deux auteurs sont fidèles à la deuxième loi de la thermodynamique, c'est à dire, à la constance des forces dans un système fermé. Même l'influence extérieure qui arrache la matière à l'inertie anorganique vient du sein de l'Univers et ne naît pas insufflée par une autre substance externe, spirituelle ou autre.

Malgré ceci, il faut d'un autre côté, noter que leur conception énergétique n'est pas une fin en soi. Elle n'est que l'instrument d'une herméneutique<sup>71</sup>, d'un déchiffrement généalogique des actes humains.

Autour du matérialisme physico-mathématique, dont il est ici question, se dessine cependant une première divergence entre les deux auteurs. Le fait est que ce matérialisme est décisivement plus marquant chez Freud. Bien que la vie psychique soit en soi située hors-temps et hors-espace<sup>72</sup>, ses pulsions trouvent leur irritation originelle dans les organes internes ou dans un élément extérieur localisable. Une telle dimension topologique très forte est absente chez Nietzsche. La divergence en ce point est d'ailleurs corroborée par le choix du champ d'études divergent des deux auteurs – fondamentalement, Freud reste neurophysiologique et naturaliste, Nietzsche demeure l'adepte de l'étude philologique, de Schopenhauer, et de la Frühromantik allemande<sup>73</sup>. Même si, dans son œuvre tardive,

<sup>71</sup> D'après Vartzbed, 38

<sup>72</sup> Voir, p. ex.: *JLp*, 213. Il est intéressant de noter que c'est par opposition à Kant que Freud présente cette thèse.

<sup>73</sup> Selon Gasser, 613

Nietzsche s'approche d'un concept des sciences de la nature, son idée de la pulsion a une origine mythologique, voir mystique.

Dans le même ordre de divergence, chez Freud, le sujet des pulsions est en recherche permanente d'une homéostasie sans cesse dérangée par les événements extérieurs. L'irritation force le sujet psychique à produire un surplus de travail, elle lui impose une poussée (Drang). La pulsion n'est que le représentant psychique de l'excitation<sup>74</sup> et sa poussée, contrairement à la poussée de force dans la Volonté de Puissance nietzschéenne, n'est qu'une "notification qu'il y a à faire et qui aimerait ne rien faire"<sup>75</sup>. Le dualisme freudien s'organise selon le couple technique *zerstören-bilden*, le monisme de Nietzsche selon le couple significatif *herrschen-unterlegen*. La pulsion freudienne garde une tâche de simple *représentation* des tendances ce qui est incompatible avec la *herrschaft*<sup>76</sup> de la Volonté de Puissance. On est, chez Freud, loin d'une affirmation de soi.

Alors que, par son activité continue de domination, la Volonté de Puissance est une force intrinsèquement créatrice, la pulsion est chez Freud, premièrement dépense pure d'énergie. La pulsion freudienne a une fonction, non une valeur. Elle n'est jamais porteuse d'une qualité éthico-esthétique<sup>77</sup> immédiatement présente dans la valorisation de la Volonté de Puissance. Cette dernière objective une nature profonde, un instinct esthétique de celle-ci. La pulsion, chez Freud objective uniquement un manque, une tension à combler. Même la conception freudienne du bonheur est fondamentalement négative et s'oppose par là même à l'exaltation nietzschéenne des manifestations extatiques de l'inconscient.

Freud semble ainsi avoir dépassé plus complètement toute téléologie métaphysique. Cependant, du point de vue d'une autre type de téléologie – que l'on pourrait appeler pratique – Nietzsche le devance. Sa pulsion est une avancée aveugle, elle ne converge vers aucun *point* de retour (ni de départ, car le monde est un cycle). Chez Freud, au contraire, il existe un potentiel retour vers une origine anorganique. Le but de sa pulsion est celle de se débarrasser d'une tension, de revenir à l'état d'inertie. L'Eternel Retour se met ainsi chez lui en place *malgré le but des pulsions* – uniquement parce que la matière emprunte toujours le même détour pour revenir à son origine anorganique. Chez Nietzsche, les pulsions cherchent à se décharger de leur force mais ceci ne s'accomplit pas dans le sens d'une vidange mais d'une transfiguration perpétuelle qui participe à l'Eternel Retour. Le retour au sens freudien à un état d'absence d'énergie interne est non-souhaitable et exclu.

P.L. Assoun résume cette différence en relevant que la profusion est le propre des pulsions nietzschéennes tandis qu'une certaine finitude limite les pulsions freudiennes, en cela qu'elles sont plus clairement rattachées à l'organisme qui les produit.<sup>78</sup>

La divergence se déploie plus loin encore dans les "recettes" que chaque auteur propose à ses semblables. Même si elle s'efforce de déterrer et de donner une marge de liberté à ce qui, accumulé dans le refoulé, menace l'ensemble de l'organisme, le but de la psychanalyse reste toujours de canaliser, de former une construction analytique des émotions. La philosophie nietzschéenne propose au contraire de vivre ces émotions de manière immédiate, les animer au point de l'explosion extatique dans l'auto-consummation de l'art.

---

<sup>74</sup> Selon Assoun (1980), 97

<sup>75</sup> Assoun (1980), 99

<sup>76</sup> Gasser, 640

<sup>77</sup> Selon Assoun (1980), 112

<sup>78</sup> Assoun (1980), 96

### 3. Les pulsions et le vivant

Les théories des pulsions de Freud et de Nietzsche ne sont pas innocentes en cela qu'elles sont porteuses d'un regard sur le monde. Ce regard détermine de façon dominante notre façon de le vivre. La notion de la vie et le statut du vivant, parmi d'autres grands thèmes de la philosophie, est codéterminant de ce regard.

Nous avons déjà maintes fois mentionné la notion du vivant. Pourquoi choisissons-nous de nous consacrer spécialement à ce thème? Outre que ce thème constitue le point de départ de notre intérêt pour un rapprochement entre Nietzsche et Freud, il a également une place fondamentale dans leur philosophie. Même s'il est vrai que les considérations des deux auteurs ont pour centre l'homme et sa culture, il est également vrai que leur anthropologie n'est que prolongation d'une cosmologie dont le vivant constitue l'angle de voûte. C'est donc sur lui que nous voulons nous pencher dans le présent chapitre.

#### 3.3.1 Le statut ontologique du vivant

Prenons d'abord le statut du vivant chez Nietzsche. Ce qui, chez lui, distingue celui-ci du non-vivant et de l'anorganique n'est pas tant d'un rang ontologique mais relève plutôt d'un degré d'organisation:

"[Die] sogenannte mechanistische (oder 'materielle') Welt [wäre] vom gleichen Realitäts-Ränge, welchen unser Affekt selbst hat, - als eine primitivere Form der Welt der Affekte, in der noch alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt, was sich dann im organischen Prozesse abzweigt und ausgestaltet [], als eine Art von Triebleben in dem noch sämtliche organische Funktionen [] synthetisch gebunden ineinander sind, als eine Vorform des Lebens [.]"<sup>79</sup>

Ceci implique que, bien qu'il n'a pas atteint la même complexité, un monde pulsionnel pré-vivant existe déjà.

Ce rapprochement rend les frontières du vivant floues, il est impossible de déterminer où il commence et où il s'arrête. Chez Nietzsche, l'univers entier "est envisagé comme une sorte de réservoir où se rencontre une multitude de forces en perpétuel mouvement, c'est un espace infini, hors du temps, sans permanence ni projet"<sup>80</sup>. Sous cet angle de vue, le vivant est totalement autopoïétique. Le monde entier donne l'image incroyable d'une "mer de force agitée dont il est la propre tempête"<sup>81</sup> similaire en plus d'un point à la planète-être *Solaris* de Stanislas Lem<sup>82</sup>. La vie serait ainsi un phénomène émergent né de l'*organisation particulière* d'une interaction conflictuelle entre une multitude de forces indépendantes, présente dans toute matière, vivante ou non vivante. Le vivant n'est donc qu'un mot, désignant avec plus ou moins de précision les phénomènes ayant atteint un certain degré d'organisation, ou de *synthèse*, comme dirait Nietzsche.

<sup>79</sup> JGB, §36

<sup>80</sup> Vartzbed

<sup>81</sup> *Volonté de Puissance (1903)*, §385; cité par Vartzbed, 42

<sup>82</sup> En effet, même l'humain surgit en tant que prolégation de cette tempête. La difficile question que se pose Lem et que l'on peut se poser par rapport à Freud et Nietzsche est en quoi cette appréhension du vivant permet son sens – pour nous. En quoi réside la vie de l'océan? En quoi le rapport au mystère de l'être aimé se distingue-t-il de l'étonnement face aux inextricables symétriades et assymétriades émergentes de l'océan vivant? En quoi le rapprochement de ces deux types de manifestations est-il déchirant? – Voir également le document cinématographique: Andreï Tarkovski, *Solaris*, 1972.

Chez Freud, le statut du vivant est totalement lié à celui des pulsions, éléments intermédiaires entre l'âme et la matière. Il distingue le psychique (Seelisches) du quantum d'affect mais évite toujours de les opposer<sup>83</sup>. La notion de pulsion lui permet en quelque sorte de laisser l'aporie irrésolue. Le statut de la pulsion est tantôt énergétique, tantôt celui d'une représentation psychique d'une énergie.

Regardons le vivant à partir de l'aspect énergétique. Freud compare, par exemple, son interaction à une éruption volcanique:

"Man kann sich jedes Triebleben in einzelne zeitlich geschiedene und innerhalb der (beliebigen) Zeiteinheit gleichartige Schübe zerlegen, die sich etwa zueinander verhalten wie sukzessive Lavaeruptionen."<sup>84</sup>

De ce point de vue, le vivant se situe dans le même domaine ontologique que celui de Nietzsche à la différence près que, dans le contexte énergétique, une frontière plus claire peut être dessinée de manière *topologique* si l'on considère que le vivant, contrairement au non vivant, connaît un intérieur et un extérieur, qu'il est capable de distinguer les deux. Le vivant étant le résultat d'une irritation exogène de la matière, son excitabilité le distingue de l'anorganique. Cela modifie-t-il pour autant son statut ontologique? On en doute.

La philosophie de Freud recèle cependant une autre distinction, bien plus importante. Cette distinction émerge du Wiederholungszwang.

Si l'Eternel Retour, qui est une progression éternelle vers plus de puissance, traverse l'ensemble du monde, le Wiederholungszwang, ainsi que sa répétition, est totalement réservé à la matière organique. Freud parle d'ailleurs d'un *Wiederholungszwang organique*<sup>85</sup>. En effet, comme nous avons vu, si la pulsion progressive nietzschéenne n'a pas d'état premier auquel retourner, la pulsion régressive freudienne a un point de retour déterminé. Par cela, elle atteint un statut ontologique particulier: *contrairement* à la matière inanimée, elle ressent une tension et formule un projet.

On peut rétorquer que les pulsions nietzschéennes ont les mêmes caractéristiques, ce qui est vrai. Le vivant partage cependant chez lui ces caractéristiques avec l'ensemble de la matière et ne peut donc en être distingué. L'ensemble de la matière nietzschéenne est-elle donc vivante ou anorganique? Nietzsche impose en dernière conséquence le choix entre ces deux conceptions. Dans le contexte de son œuvre, nous opterons pour la première variante. Nous savons que Nietzsche se dit avocat de la vie qui, pour lui, est profusion, Volonté de Puissance, surpassement d'elle-même, vivante et vie *parce que* elle accomplit ce surpassement. Réaliser son lien avec l'ensemble de la matière ne la rend que plus vivante car elle peut imprimer à cette matière le caractère du vivant en l'englobant, par un acte de puissance, à sa propre vie. De cette manière, nous-mêmes existons dans une nature anthropomorphe dans laquelle nous évoluons et dans laquelle régissent les mêmes pulsions que dans nos âmes. Ceci est clairement exprimé dans la première partie du déjà cité paragraphe 36:

"Gesetzt, [] dass wir zu keinen anderen "Realität" hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unserer Triebe. Denn denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zueinander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob die 'Gegeben' nicht ausreicht, um aus seinesgleichen auch die sogenannte mechanistische (oder 'materielle') Welt zu verstehen?"<sup>86</sup>

<sup>83</sup> D'après David-Ménard, 211

<sup>84</sup> *TTs*, 93

<sup>85</sup> *JLp*, 222

<sup>86</sup> *JGB*, §36

Jusqu'ici, nous n'avons cependant accordé notre attention qu'à l'aspect énergétique des pulsions et du vivant. Les pulsions existent également d'une autre manière, en tant que représentations d'une tension dans l'esprit. Nous pouvons également monter d'un degré d'abstraction et voir que les pulsions elles-mêmes, c'est à dire, leur notion qu'emploient les deux auteurs, ne sont que des représentations conceptuelles d'un quelque chose qu'ils *décrivent comme* énergies ou tensions. Ce degré d'abstraction n'échappe d'ailleurs ni à Freud, ni à Nietzsche. Comme nous avons déjà eu l'occasion de voir dans les chapitres précédents, ils mentionnent maintes fois que le terme pulsion n'est pour eux-mêmes qu'un confort conceptuel qui peut et doit être dépassé.

Gardant cela à l'esprit, nous pouvons voir que le statut du vivant incorporé à la notion de pulsion ne se déploie pas uniquement dans ce qu'elle désigne mais également dans comment elle est présentée. Ainsi, Nietzsche – et surtout lui – laisse, dans sa façon d'exprimer cette notion, un espace poétique ouvert à l'interprétation, à l'étonnement que l'on ne peut cesser d'éprouver devant le vivant à moins de le réduire à une pauvre construction de notre esprit. La multiplicité des pulsions chez Nietzsche, leur surgissement permanent d'un inconscient inaccessible chez Freud, empêchent une telle réduction tout bonnement parce que la représentation d'une vie pulsionnelle s'accomplit également *dans le conscient*, dans cette écorce commune, pauvre, émergée au sein d'un monde de pulsions qui, forcément, la dépasse. Nous pensons que ceci peut être affirmé malgré le fait que Freud revendique son matérialisme et conçoit explicitement la vie en termes physico-chimiques. Il nous serait en effet inconcevable que Freud n'ait pris en considération la capacité de conceptualisation de son propre esprit, qu'il ait effectivement pensé que la science (la psychanalyse) échappe au principe pulsionnel de l'être – considération qu'il ne peut juste faire valoir en tout moment afin de conserver la lisibilité de ses élaborations scientifiques. Nous reviendrons cependant sur ce point dans la critique du chapitre 4.

De manière plus directe, nous pouvons apercevoir les limites du matérialisme freudien dans son adoption d'une cosmologie empédocléenne qui dépasse tout à fait le cadre des nécessités physiques explicables. De même manière, les limites du matérialisme nietzschéen se trouvent dans la nature en dernière conséquence mythologique de la Volonté de Puissance. Malgré cet appui sur la mythologie, les deux auteurs n'en abandonnent en effet pas pour autant l'espoir<sup>87</sup> qu'une explication chimique du vivant soit un jour possible<sup>88</sup>. Ils croient à la possibilité du développement du grand et beau à partir d'éléments infiniment simples petit et dépourvus de valeur. Dans leur pensée, le tout est cependant toujours plus que ses parties et le vivant acquiert ainsi un statut ontologique distinct de la matière inorganique.

En dernier lieu, notons encore la distinction ontologique sur laquelle s'ouvre la remarque de David-Ménard, lorsqu'elle note que "pour Freud, dire qu'une vie humaine est un destin de pulsions implique qu'on puisse en décrire le cours aussi bien en termes énergétiques [] qu'en termes de représentations et de signifiants"<sup>89</sup>. Nous accorderons que la matière anorganique est dépourvue de *signifiants*.

---

<sup>87</sup> Un espoir pour leur époque, seulement. Pour nous, faute d'une mythologie approprié ou de capacité de concevoir un sens du tout dépassant ses parties, ce type d'interprétation tourne plutôt au cauchemar.

<sup>88</sup> D'après Gasser, 633

<sup>89</sup> David-Ménard, 210

### 3.3.2 L'évolution

Malgré la distinction ontologique qui peut, comme on vient de voir, être faite, Nietzsche et Freud, plus que quiconque autre, rompent les barrières entre la matière animée et inanimée, les plaçant sous l'effigie d'un seul principe. Cette démarche traduit une volonté de mettre en accord leurs théories pulsionnelles avec la pensée scientifique et en particulier avec la pensée évolutionniste de leur (de notre) époque. Dans ce chapitre, nous voulons explorer les implications de cette mise en accord sur leur représentation du vivant.

Chez Nietzsche, la question d'une évolution est toujours porteuse de paradoxes. En vue du fait que la dynamique du monde est celle de l'Eternel Retour, une évolution à long terme semble impossible. N'oublions cependant pas que Nietzsche identifie de grands cercles et de petits cercles de l'Eternel Retour<sup>90</sup>. Si tout organisme retourne chaque fois à l'anorganique, si l'humain accomplit toujours les mêmes transfigurations vouées à une disparition à long terme, rien n'empêche le Monde dans sa totalité d'accomplir toujours la même évolution. Ainsi, l'évolution de l'animal vers l'homme et de celui-ci vers le surhomme – qui d'ailleurs est surhomme *parce que* capable d'affirmer sa disparition dans l'Eternel Retour – ne contredit en rien la vision d'une répétition totale. A son tour la répétition en soi ne diminue en rien la nécessité d'une évolution, c'est à dire, dans le cas humain, l'exigence du surhomme. Cette évolution doit s'accomplir pour affirmer l'Eternel Retour, *dont elle est la dynamique*.

En regard de ces considérations, nous pouvons nous tourner vers l'évolution du vivant chez Nietzsche. Mettant entre parenthèses l'Eternel Retour dans sa totalité, nous pouvons investiguer la dynamique de l'évolution elle-même, qui alors ressemble fortement à celle de Freud.

Nous avons vu que chez Freud, contrairement encore à Nietzsche, le vivant naît à partir de la matière inanimée sous l'influence d'une force extérieure:

"Irgend einmal wurden in unbelebter Materie durch eine noch ganz unvorstellbare Kraftereinwirkung die Eigenschaften des Lebenden erweckt. Vielleicht war es ein Vorgang, vorbildlich ähnlich jenem anderen, der in einer gewissen Schicht der Lebenden Materie später das Bewusstsein entstehen liess. Die damals entstandene Spannung in dem vorhin unbelebten Stoff trachtete danach, sich abzugleichen; es war der erste Trieb gegeben, der, zum Leblosen zurückzukehren."<sup>91</sup>

Ce passage est particulièrement parlant car il montre que la présence de l'Eros explique à la fois l'apparition du vivant et, dans le fonctionnement du vivant plus complexe, les mécanismes de refoulement qui les contraignent à se décharger d'une certaine matière ou, plutôt, qui empêchent toutes les pulsions de se décharger à la fois. L'instrument qui permet cette régulation est l'appareil psychique doté d'un conscient, d'un inconscient etc. Si nous insistons sur ce fait est surtout à cause du terme "später" qui nous montre que l'on peut *distinguer* entre un vivant originel et un vivant plus tardif, entre un vivant doté d'un conscient et de celui ne l'ayant *pas encore* développé. C'est justement en ce point que l'idée d'une évolution proprement dite surgit et que les pensées des deux auteurs se rencontrent à nouveau.

La différenciation du vivant par rapport à ce qui le précède ne s'arrête donc pas à la différenciation première entre l'organique et l'anorganique. Il est clair que Nietzsche et Freud accordent à différents types du vivant différents statuts, que l'évolution a une direction, même

---

<sup>90</sup> Voir Zar,

<sup>91</sup> *JLp*, 223

si elle n'a pas de téléologie dans le sens d'un but final et même si elle est circulaire, en fin de compte. Nous ne parlons évidemment pas d'un but fondamental. Nous savons que la vie, chez Freud, est perpétuée par un instinct conservateur qui ne trouve jamais son du, qu'elle est, chez Nietzsche, un brisement *perpétuel* d'une coquille conservatrice. Nous parlons d'une *tendance* générale qui s'exprime au mieux dans la question: *En quelle direction avance la vie, en ce moment et malgré elle?*

Le signe le plus flagrant d'une telle interrogation peut être trouvé dans l'investigation des deux auteurs d'un modèle du vivant simple, comme le protoplasme et ses pseudopodes dont les enjeux seraient rendus moins visibles dans les formes vivantes plus élevées.<sup>92</sup> Prenons, par exemple, ce passage de Freud:

"Stellen wir uns den lebenden Organismus in seiner grösstmöglichen Vereinfachung als undifferenziertes Bläschen reizbarer Substanz vor; dann ist seine der Aussenwelt zugekehrte Oberfläche durch ihre Lage selbst differenziert und dient als reizaufnehmendes Organ.[...] Es wäre dann leicht denkbar, dass durch unausgesetzten Anprall der äusseren Reize an die Oberfläche des Bläschens dessen Substanz bis in eine gewisse Tiefe dauernd verändert wird, so dass ihr Erregungsvorgang anders abläuft, als in tieferen Schichten"<sup>93</sup>

Le fait de relier l'investigation de telles formes du vivant à leurs études fondamentalement anthropologiques permet aux deux auteurs de développer un continuum de complexité croissante s'élevant de la matière inanimée jusqu'à l'humain, forme du vivant incontestablement la plus haute, malgré un certain nombre de protestations de la part des deux auteurs que l'on doit plutôt attribuer à leur opposition à une philosophie qui tenterait de dresser une limite indépassable entre l'humain et l'animal.

Le continuum garde néanmoins une direction, il avance vers quelque chose, malgré lui. Ce quelque chose est, chez les deux auteurs, une toujours plus haute complexité dans laquelle nous pouvons, comme nous avons vu, entrevoir une différenciation ontologique. Le meilleur exemple d'une telle différenciation se trouve chez Freud, entre les organismes pluricellulaires et unicellulaires.

Freud remarque que chez les organismes plus primitifs, l'une des deux pulsions fondamentales, le Thanatos, ne peut encore s'exprimer.<sup>94</sup> Même si l'on peut considérer les organismes unicellulaires comme vivants, l'apparition de la vie pulsionnelle est liée à l'individuation et à la reproduction sexuée qui elle, est liée à l'apparition de la mort des individus aussi bien qu'à leur individuation elle-même. Dépourvus de reproduction sexuée, les organismes unicellulaires sont totalement imbus du – tout juste établi – principe de vie. A cause de ceci, ils ne peuvent être considérés comme des être vivants à part entière – il n'entrent pas tout à fait dans la catégorie du vivant et s'en différencient donc de manière ontologique.

Pour explorer au mieux les divers degrés du vivant, tournons nous, à présent, vers sa forme la plus distincte du vivant originel. Cette forme n'est autre que l'être humain.

L'humain ne fait pas l'exception au sein de l'évolution en se plaçant dans le continuum entre lui-même et la matière anorganique. Sa pensée, par exemple est un symptôme du corps, elle a une fonction qui peut être décrite en termes énergétiques:

"Das Nervensystem ist ein Apparat, dem die Funktion erteilt ist, die anlangenden Reize wieder zu beseitigen"<sup>95</sup>

<sup>92</sup> L'influence de Lamarck et de son exaltation de l'étude des invertébrés est ici bien présente.

<sup>93</sup> *JLp*, 211

<sup>94</sup> Voir: *JLp*, 234

<sup>95</sup> *TTs*, 83

Chez Freud, l'esprit humain, ses actes, son affectivité, son sens de l'existence, ses émotions, ses constructions rationnelles et ses désirs s'inscrivent dans une pure instrumentalité matérielle. Nous avons cependant vu que ni Freud, ni Nietzsche, ne peuvent être déclarés matérialistes ou même naturalistes. Sinon une claire coupure, une *distance* peut être clairement établie entre l'humain et le reste de la matière, voir le reste du vivant. Et cela chez les deux penseurs. Nietzsche exprime cette distance à la fois d'une manière péjorative et flatteuse:

"[ ] der Mensch ist, relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrte – freilich, mit alle dem, auch das interessanteste!"<sup>96</sup>

Le destin de l'homme est plus tragique encore que celui du reste du vivant, "sa civilisation est construite sur la ruine des instincts refoulés"<sup>97</sup>. Ce qui le distingue donc du reste du monde est sa maladie de lui-même. Cette maladie, qui est à la fois un don, lui permet le meilleur et le pire: il peut sublimer ou refouler ses pulsions. L'humain est capable de produire un degré de synthèse du *soi* jamais atteint par un autre être vivant car cette synthèse englobe un nombre de pulsions infiniment plus grand. Il est capable de reconnaître comme le "moi" un ensemble de grandeur jamais atteinte de pulsions concurrentes. Cette synthèse est totalement liée à sa capacité de langage<sup>98</sup>.

C'est par le développement du langage que l'humain devient dernier échelon de l'évolution. A la différence de l'animal, l'humain, être parlant, est un être hautement capable de sublimation. En effet, il n'est nulle part question du dépassement de soi de l'animal. Le langage force l'homme, plus que toute créature, à se dépasser. De par sa grande envergure de synthèse, l'homme doit sublimer ses pulsions pour se maintenir dans l'existence. Voilà peut-être l'autre facette du besoin de faire part<sup>99</sup> dont Nietzsche attribue l'origine à la faiblesse physique de l'homme, à son incapacité de vivre seul. Le langage est donc à la fois la maladie et le remède de l'humain.

Qu'est ce que la sublimation? Comme dit Vartzbed, "vivre consiste à viser l'incandescence, à débrider les forces tumultueuses de la passion pour les canaliser dans une œuvre"<sup>100</sup>. C'est du moins de cette façon que la vie de l'humain devient possible. C'est également par elle qu'il se distingue du reste du vivant. L'art est le résultat d'une pulsion dérivée de la nature mais cette pulsion conduit à une "réponse à la nature"<sup>101</sup>, ou plutôt à sa transfiguration, dans l'art justement, qui se détache d'elle en la menant à une expression d'elle même épurée, un état ontologique plus profondément nature que nature – donc quelque chose d'autre, de supérieur. Dans l'acte de sublimation, l'humain retrouve en la transfigurant, sa nature profonde. C'est ainsi qu'à partir du sein même du naturalisme, Nietzsche le dépasse.

Toutefois la sublimation n'est malheureusement pas le seul destin possible des pulsions qui animent l'être humain. Les pulsions qui ne s'intègrent pas harmonieusement dans sa synthèse du "moi" peuvent également être refoulées. Elles restent alors présentes et continuent à représenter un constant danger. Même si elles ne finissent pas par anéantir l'humain qui les porte en son sein, les pulsions refoulées sont au mieux un court-circuit sans espoir qui consomme de l'espace et de l'énergie (vitale?) en son sein.

<sup>96</sup> *Der Antichrist*, §14

<sup>97</sup> Vartzbed, 64

<sup>98</sup> Voir: *JGB*, §54: "[ ] 'denke' Bedingung, 'ich' bedingt; 'ich' also erst eine Synthese, welche durch das denken selbst *gemacht* wird." Le "moi" est, chez Nietzsche, une synthèse produite par l'activité de penser, elle même liée à la conscience, donc au langage.

<sup>99</sup> *Mitteilungsbedürftigkeit*, Voir: *FW*, §354

<sup>100</sup> Vartzbed, 24

<sup>101</sup> Assoun, (1980), 106

L'humain a toutefois le choix entre le refoulement et la sublimation. Et c'est précisément la présence de cette liberté qui fait apparaître en quoi une simple différence de complexité peut constituer une différence ontologique. Si l'expansion des pulsions reste leur propriété, leur chemin au sein d'une unité vivante aussi complexe (ou vaste?) que l'humain est indéterminé. Il revient à nous de le leur choisir. Il en va de même chez Freud, bien que ses pulsions possèdent une téléologie plus précise (la disparition). Le retour à l'anorganique est général et inévitable pour toute matière vivante, mais le récit et le chemin emprunté vers cette fin reste du domaine individuel. Les pulsions ont en cela un "destin" qui, divergent d'un simple développement, donne au parcours humain sa singularité, son individualité. La pulsion est plastique, offrant le choix entre le refoulement et la sublimation. Ce choix n'est pas moral mais existentiel et, chez Nietzsche, esthétique. A l'humain, il est donné de se poser la question: Quel type d'existence veut-on mener? Une existence aliénée ou une existence propre à nous-même, dans laquelle nous vivons notre vie pulsionnelle pour ce qu'elle est. Le deuxième choix acquiert par l'œuvre des deux auteurs le statut d'exigence. Cette exigence place côte à côte Nietzsche, Freud et Marx<sup>102</sup>. L'exigence n'est en dernière conséquence autre que celle d'assumer le statut particulier de l'humain au sein de l'évolution.

Il est vrai qu'on peut objecter à cela par un passage de Freud:

"Vielen von uns mag es auch schwer werden, auf den Glauben zu verzichten, dass im Menschen selbst ein Trieb zur Vervollkommnung wohnt, der ihn auf seine gegenwärtige Höhe geistiger Leistung und ethischer Sublimierung gebracht hat und von dem man erwarten darf, dass er seine Entwicklung zum Übermenschen besorgen wird. Allein ich glaube nicht an einen solchen inneren Trieb und sehe keinen Weg, diese wohltuende Illusion zu schonen. Die bisherige Entwicklung des Menschen scheint mir keiner anderen Erklärung zu bedürfen, als die der Tiere []." <sup>103</sup>

Oui, il est vrai, et nous avons insisté sur ce fait, que l'humain se situe dans la continuité de l'évolution. Il n'a besoin d'aucune autre explication, d'aucun autre principe pour expliquer son existence. Toutefois, le vivant en consiste une forme particulière par le haute envergure de synthèse de pulsions opposées qu'il a été capable d'atteindre<sup>104</sup>. Sa complexité atteint d'ailleurs un degré tel, qu'elle met l'humain en danger d'auto-annihilation spontanée et immédiate. Si Freud n'était pas conscient de ce fait, il n'entreverrait pas la nécessité d'une psychanalyse de cet être, individuellement infiniment plus fragile que le reste de la matière et du vivant.

La question que l'on peut enfin se poser est le pourquoi de toute cette évolution, de cette différenciation au sein même du vivant, soit-elle ontologique ou pas.

L'évolution est-elle utile au vivant? Non. Comme le dit Nietzsche, l'organique ne tend pas vers quelque chose ou vers une forme propre qui lui serait "utile", car cela impliquerait qu'elle saurait ce qu'est "utile". Or ce qu'est reconnu comme utile varie en fonction des formes que prend la Volonté de Puissance constituée en organismes. Il n'existe aucune définition a priori de l'utile. Il n'existe qu'une volonté immédiate de plus de puissance.

L'évolution est-elle imposée par des contraintes extérieures? Freud semble répondre oui à cette question mais, d'un autre côté, il fait valoir que, de par l'existence du Reizschutz qui protège l'organisme contre les irritations externes, il y a une prévalence du combat interne lors de l'évolution<sup>105</sup>. Le sujet est à l'origine de la majorité de ses conflits. Freud avance que la vie se transforme et se complexifie en fin de compte faute de pouvoir modifier

<sup>102</sup> Une comparaison entre Freud et Marx fut élaborée par Fromm, *Jenseits der Illusionen*.

<sup>103</sup> *JLp*, 227

<sup>104</sup> D'après Gasser, 630

<sup>105</sup> Voir: *JLp*, 214

l'environnement externe.<sup>106</sup> Celui-ci a donc une influence, mais une influence passive. Pour Nietzsche, cette influence a également un statut passif, un statut de résistance. L'influence ne va pas du monde extérieur vers l'intérieur mais dans le sens inverse, la Volonté de Puissance cherche à s'étendre sur l'ensemble des choses. Elle est dotée de poussés assimilatrices, ou affirmatives qui, par l'affirmation de son entourage, l'incluent à sa volonté, c'est à dire, à elle-même. Pour Freud, une telle vision relève évidemment du Thanatos exprimé sous forme d'un phantasme de retour intra-utérin, d'une nostalgie de la symbiose fœtale. Une telle explication, cependant, ne peut être que partiellement valable. En effet, il est difficile chez Nietzsche de déterminer un intérieur ou un extérieur d'un sujet. Chez lui, le Reizschutz n'existe pas et la Volonté de Puissance est multidirectionnelle. Chaque pulsion est, en quelque sorte, son propre intérieur, imposant sa volonté vers un extérieur qui n'est ni tout à fait l'esprit du sujet, ni tout à fait ce que Freud appelle le monde externe.

L'évolution est-elle, finalement, le résultat d'une pulsion de conservation? Oui et non. Chez Nietzsche, la pulsion d'autoconservation (Selbsterhaltungstrieb) est rejetée, déclarée dogme spinosiste, qui trouverait son expression crasse chez Darwin. Si elle existe, ce n'est certainement pas en tant que pulsion mais uniquement en tant qu'effet secondaire, en tant que phénomène contingent de l'expression de la Volonté de Puissance<sup>107</sup>. Celle-ci ne veut pas exister mais se surpasser, s'étendre, offrir constamment l'immense profusion de soi-même et se transfigurer au sein de l'Éternel Retour:

"In der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich in allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist."<sup>108</sup>

Plus tard, Nietzsche proclame encore:

"Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht –: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Formen davon."<sup>109</sup>

Contrairement à Nietzsche, Freud pense que la vie est foncièrement conservatrice. Seule la frustration peut l'arracher à son inertie. Mais il faut se demander ce que la vie veut conserver. Pas soi-même en tant que vivante, mais soi-même en tant que le plus morte possible. La pulsion qui s'exprime dans son conservatisme ne vise pas à continuer à vivre mais à ne pas devenir plus vivante. L'évolution est le résultat paradoxalement inverse de cette volonté.

Le pourquoi de l'évolution apparaît donc finalement comme contingence de la vie des pulsions. On ne peut qu'établir que la vie avance en ce moment et malgré elle, dans la direction d'un (éternel) retour.

---

<sup>106</sup> D'après Vartzbed, 40

<sup>107</sup> Voir: *JGB*, §13

<sup>108</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, §349

<sup>109</sup> *JGB*, § 13

### 3.3.3 La Mort

Parler du vivant dans n'importe quel contexte, mais particulièrement dans celui de la philosophie de Freud et de Nietzsche, exige de s'interroger sur le statut de sa disparition.

L'intérêt, l'espoir et le danger peut-être pour l'humanité dans le concept nietzschéen et freudien de la mort et le fait que celle-ci n'apparaît pas chez eux comme fatalité imposée par les conditions externes mais en tant que prolongation de la volonté ou comme finalité des pulsions du sujet qu'elle touche.

La mort, face à l'ambivalente Volonté de Puissance n'existe pas, elle n'est qu'une de ses expressions particulières, une expression de la vie qui est aussi mort. La mort peut faire partie du progrès de la puissance, comme chemin vers un plus de puissance. Elle peut être l'expression d'une force autre et plus forte ou alors, elle peut même être incluse sous le rayon d'action du sujet, sous forme du suicide, qui par son acte, atteint une transformation dont les conséquences peuvent parfaitement être conçues comme prolongement de sa volonté. Comme dit Nietzsche, "viel bitteres sterben"<sup>110</sup> est nécessaire au surpassement de soi. La mort est ainsi totalement intégrée à la Volonté de Puissance et à l'Eternel Retour.

Chez Freud la mort est carrément dressée au statut d'une affirmation de soi, de sa plus profonde manière d'être, du Thanatos, pulsion dominante bien que seconde du vivant. Tout organisme vivant ne cherche qu'à "mourir à sa manière"<sup>111</sup>. Le temps de vie n'est que le temps nécessaire au retour à l'anorganique, la vie même est ce retour, ou plutôt détour, du à une inertie (Trägheit) de la matière organique<sup>112</sup>.

Bien que différemment que chez Nietzsche – qui critiquerait le concept d'un tel "Wille zur Nichts" – la mort apparaît également plus d'une façon comme nécessité de la vie. Ainsi, la vie éternelle du germe, du Keimplasma, n'est possible que "grâce à" la vie sexuée liée à la mort du soma.

Parallèlement à ces réflexions, les deux penseurs reconnaissent bien le *rejet de la mort* propre à tout humain. Nietzsche voit dans ce rejet un pur refoulement, un esprit de vengeance (Geist der Rache gegen die Zeit und ihr 'es war'<sup>113</sup>), sous le signe duquel il placerait probablement aussi la philosophie freudienne du Thanatos.

Chez Freud, le rapport au rejet de la mort est plus complexe. Il voit dans celui-ci, ainsi que dans l'élaboration d'un concept même de mort, la possibilité de la constitution d'un sujet. Comme dit David-Ménard, "pour lutter contre l'autodestruction, les pulsions inventent l'objet, l'extérieur, l'autre, ce dernier fût-il posé comme la cible d'un mouvement d'agression, ou l'origine d'une menace. [] L'angoisse consiste à inventer un objet externe pour ne pas être en proie à 'la mort comme résultat de la vie'<sup>114</sup>. Bien que sa vie même n'est qu'une aveugle recherche de mort, l'humain se débarrasse du poids de son incapacité de mourir, de son impuissance à atteindre le but de ses pulsions, liée à sa paradoxale et contingente volonté de vivre, par une projection de ce qui en lui cause sa destruction sur des causes externes.

---

<sup>110</sup> Zar

<sup>111</sup> Voir: *JLp*, 224

<sup>112</sup> Selon Gasser, 611

<sup>113</sup> Zar

<sup>114</sup> David-Ménard

## 4. Critiques et perspectives

Copernic avait fait rouler l'homme "du centre vers x". Darwin l'avait remis à sa place dans la continuité de l'évolution des être vivants. Nietzsche et Freud portent le dernier et probablement le plus brutal coup au narcissisme humain, enlevant à sa conscience la maîtrise de ses actes, le livrant aux pulsions qui, de plus est, il partage désormais avec l'ensemble de la matière. Il ne peut se consoler que d'une certaine distance, en somme quantitative, qui le sépare de la soupe originelle (Ursuppe).

La vie elle-même se trouve réduite. Exaltée encore chez Nietzsche, elle acquiert chez Freud, un caractère essentiellement pathologique. L'ensemble de l'existence peut être qualifié d'un accident dans l'anorganique.

Un telle vision est difficile à assumer mais certainement nécessaire pour s'échapper des arrières-mondes métaphysiques et retrouver ainsi une immanence de la vie, nécessaire à sa continuation. En cela, l'attitude adoptée par les deux penseurs peut être considérée une nécessité historique de leur temps. Néanmoins, à partir de la perspective historique qui est la notre, trois critiques essentielles peuvent leur être adressées:

Sous le signe des pulsions, la conscience humaine est ce contact entre les pulsions intérieures et celles, extérieures, du monde ou de la société. La conscience partageable se déploie dans le langage mais l'indicible lui est inaccessible. Chez les deux auteurs, l'accès immédiat à une expérience interne demeure aussi improbable qu'une conscience immédiate du monde. A partir de ce fait, construit à partir de la théorie des auteurs-mêmes, un premier reproche que l'on peut leur avancer est l'aspect inaccessible de leur buts. En effet, les deux auteurs tentent d'expliquer le conscient, la culture, les institutions, bref, le langage humain, espérant entrevoir au-delà de celui-ci – tout en faisant usage de ce même langage. Il sont ainsi d'emblée condamnés à se heurter à des apories sans issue. Rien qu leur emploi constant de mots comme "moi", "vivre", "mourir", "l'autre" etc. montre à quel point l'accès par le moyen d'une langue indo-européenne à une autre compréhension du vivant et de l'être humain est impossible. L'unique semblant de "vérité" ou d'expression de quoi que ce soit de profond est à trouver dans la poésie et l'art abstrait<sup>115</sup>. Le devancement de Nietzsche par rapport à Freud réside d'ailleurs dans sa réalisation plus profonde de ce fait, ainsi que dans sa capacité de faire usage de cette réalisation même dans la rédaction de ses œuvres philosophiques. Son langage peut montrer un chemin, poser des contradictions. Malgré sa scientificité, le langage et la théorie de Freud contient suffisamment de tensions qui, bien qu'elles l'empêchent d'élaborer une vision du monde complète et scientifiquement satisfaisante, lui permettent de transmettre une intuition à laquelle on peut décider – intuitivement, bien sûr – de souscrire.

La deuxième critique, beaucoup plus vive, que l'on peut adresser aux deux auteurs concerne leur *recul* implicite par rapport à un monde dont ils disparaissent en tant que sujets. Nietzsche et Freud se dissolvent, *observant* un monde dont ils sont absents.

En effet, quelle pulsion est à l'œuvre lorsque Nietzsche identifie la Volonté de Puissance comme source de toute chose, ou lorsque Freud "démasque" l'origine pulsionnelle de la morale? Une explication pulsionnelle se dessine encore lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'art, qui serait un besoin de communication né de la nécessité des sociétés primitives et qui, à présent, continuerait d'œuvrer, en absence de nécessité. Mais qu'en est-il de cette explication lorsque la pulsion de communication elle-même se voit décrite et communiquée? Quelle pulsion est à l'œuvre lorsqu'à notre tour, nous décrivons ce retournement de la

---

<sup>115</sup> Sous le terme "abstrait", nous incluons aussi bien la musique que tout art figuratif "non réaliste" (impressionnisme, expressionnisme, surréalisme, etc.)

communication sur elle-même? Répondre à cette question nous confronte à une dissolution interminable du sujet – à ce que nous avons, une fois, décrit en tant qu'un sentiment de deux miroirs face à face qui reflètent un observant observé dont l'image itérée à l'infini pointe vers l'enfer<sup>116</sup>. De par cette dissolution, le sujet se perd et perd par le même mouvement quelque chose de fondamental.

Troisièmement – et cette critique se rattache à la deuxième – nous assistons chez les deux auteurs, et malgré une différenciation possible dont nous avons fait part, à une réduction ontologique de l'humainement vécu. Malgré sa spécificité, l'humain est toujours envisagé sous l'angle de ce que Binswanger dénomme le *homo natura*:

"Die Idee des homo natura können wir nach all dem nun dahin präzisieren, dass sie eine echt naturwissenschaftliche, biologisch-psychologische Idee ist, eine naturwissenschaftliche Konstruktion wie die biologisch-physiologische Idee des Organismus, die chemische der Materie als Inbegriff der Elemente und ihrer Verbindungen, die physikalische des Lichts usw. Die Wirklichkeit des Phänomenalen, ihre Eigenart und Eigengeschichtlichkeit, wird verschlungen von den « angenommenen » Kräften, Strebungen und den sie beherrschenden Gesetzen."<sup>117</sup>

Nous retrouvons, dans cette expression, la perte de quelque chose qui fait non seulement partie de la vie et du vivant mais qui est surtout profondément humain. La question se pose jusqu'à quel point la priorité du but thérapeutique justifie cette perte.

---

<sup>116</sup> Voir: Ourednik André, "les larsonnes du face à face" In: *chants dilettantes d'un fainéant éduqué*, L'Age d'Homme, Lausanne: 2002, 52.

<sup>117</sup> Binswanger, 166

## Bibliographie

- ASSOUN Paul-Laurent. *Freud et Nietzsche*. Paris: PUF, 1980
- ASSOUN Paul-Laurent. *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris: PUF, 1976
- BINSWANGER Ludwig. "Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie", In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Bern: Francke Verlag, 1947
- BINSWANGER Ludwig. "Heraklits Auffassung des Menschen", In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Bern: Francke Verlag, 1947.
- BINSWANGER Ludwig. "Traum und Existenz", In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Bern: Francke Verlag, 1947.
- BUCHENAU Stephanie (2002). "Trieb, Antrieb, Triebfeder: dans la philosophie morale prékantienne" In: *Trieb: tendance, instinct, pulsion*. Revue Germanique Internationale 18/2002.
- DAVID-MENARD Monique (2002). "Les pulsions caractérisées par leurs destins: Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de Trieb" In: *Trieb: tendance, instinct, pulsion*. Revue Germanique Internationale 18/2002.
- FREUD Sigmund (1913). "Das Interesse an der Psychoanalyse" In: *Abriss der Psychoanalyse: Einführende Darstellungen*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1994.
- FREUD Sigmund (1915). "Die Verdrängung" In: *Das Ich und das Es: Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1992.
- FREUD Sigmund (1915). "Triebe und Triebchicksale" In: *Das Ich und das Es: Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1992.
- FREUD Sigmund (1920). "Jenseits des Lustprinzips" In: *Das Ich und das Es: Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1992.
- FREUD Sigmund (1923). "Das Ich und das Es" In: *Das Ich und das Es: Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1992.
- FREUD Sigmund (1924). "Das ökonomische Problem des Masochismus" In: *Das Ich und das Es: Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1992.
- FREUD Sigmund (1940). "Abriss der Psychoanalyse" In: *Abriss der Psychoanalyse: Einführende Darstellungen*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1994.
- GASSER Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- HEIDEGGER Martin (1961). *Nietzsche (Band I und II)*. Stuttgart: Neske, 1998.
- NIETZSCHE Friedrich (1881). "Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile" In: Colli Gioirgio und Montinari Mazzino (Hsg.). *Kritische Studienausgabe, Band 3*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE Friedrich (1882). "Die föhliche Wissenschaft" In: Colli Gioirgio und Montinari Mazzino (Hsg.). *Kritische Studienausgabe, Band 3*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE Friedrich (1885). *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Insel Taschenbuch, 1976.
- NIETZSCHE Friedrich (1886). *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Goldmann Verlag
- NIETZSCHE Friedrich (1887). *Zur Genealogie der Moral*. Ditzingen: Reclam, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich (1889+). "Der Antichrist" In: Colli Gioirgio und Montinari Mazzino (Hsg.). *Kritische Studienausgabe, Band 6*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999.

- NIETZSCHE Friedrich (1889+). "Ecce Homo" In: Colli Gioirgio und Montinari Mazzino (Hsg.). *Kritische Studienausgabe, Band 6*. München, Deutcher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999.
- O'BRIEN Denis. "Empédocle" In: BRUNSCHWIG Jacques (dir.), LLOYD Geoffrey (dir.). *Le savoir Grec*. Flammarion, 1996
- PERROT Maryvonne. "Empédocle" In: HUISMAN Denis (dir.), *Dictionnaire des Philosophes*. Paris: PUF, 1993
- VARTZBED Eric. *La troisième oreille de Nietzsche: Essai sur un précurseur de Freud*. Université de Lausanne, Faculté des Sciences Politiques, 2002.

### **Raccourcis des notes de bas de page pour les ouvrages les plus cités:**

*TTs*: Triebe und Tribschicksale

*JLp*: Jenseits des Lustprinzips

*ÖPM*: Das ökonomische Problem des Masochismus

*JGB*: Jenseits von Gut und Böse

*Zar*: Also sprach Zarathustra

*FW*: Die fröhliche Wissenschaft