

Université de Franche-Comté  
Faculté des Lettres et Sciences Humaines  
Section de philosophie

Travail d'étude et de recherche  
Première année de Master SHS Mention Philosophie

*Nietzsche et Freud :*  
*le rapport entre cruauté,*  
*culpabilité et civilisation*

par

François Requet

Page web : <http://respapotans.toile-libre.org/>

Contact: [requetfrancois@gmail.com](mailto:requetfrancois@gmail.com)

Sous la direction de  
Hervé Touboul  
Maître de conférences

Année universitaire 2005-2006

*Je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Hervé Touboul, pour sa sagacité, son attention, ses conseils, sa patience, sa gentillesse, ainsi que pour cette infinie sagesse dont il sait se montrer prodigue.*

*Je remercie également mon aimée, Marie-Aurore, pour sa relecture vigilante dans la dernière ligne droite et son incommensurable douceur toujours présente d'un crépuscule à l'autre. Elle seule peut ainsi marier l'aurore à l'aurore dans l'éternel retour de son charme alcyonien.*

*Enfin, il me faut encore rendre hommage à mon professeur de philosophie de terminale, monsieur Bruno Dupont, sans qui aucune ligne de ce mémoire n'aurait jamais pu voir le jour.*

# **Introduction**

## **A.Regard général sur Nietzsche et Freud**

### **1) Position historique dans l'histoire des idées**

Au crépuscule du dix-neuvième siècle, la chouette de Minerve prit son envol sous les auspices de deux grands esprits qui allaient envelopper de leur présence le siècle arrivant. Le premier de ces deux penseurs était Nietzsche, le philosophe allemand. Comme d'autres, il faisait partie de ceux qui, selon son expression, « naissent posthumes » et ses feux-follets virevoltants ne devaient alors pas encore être perçus avec sagacité par tous ces contemporains. Sans doute n'était-il alors pas assez mort pour être vraiment posthume, ni assez vivant pour n'être pas trop trahi. Comme Zarathoustra s'adressant à la foule, on le tint « pour un cœur froid et pour un bouffon aux railleries sinistres »<sup>1</sup>, car en regard du nationalisme triomphant, pouvait-il se faire entendre autrement qu'en conscience ironique des tyrans ? Ses vérités étaient bien trop dansantes, et son savoir bien trop gai pour faire pendant à la dialectique lourdaude ou à l'esprit de pesanteur scientifique. Il était sans doute également trop tôt pour que fut bien entendue la sentence qui annonçait à l'hégélianisme que sa chouette était engoncée dans une minerve trop étriquée pour respirer les hauteurs, et qu'à la tombée de la nuit devait retentir le tambourin de Dionysos. De même qu'ils ne devaient pas encore être bien éteints, les rayons de soleil qui caressaient les idoles positivistes et donnaient à un certain Auguste Comte une place au soleil que lui envieraient aujourd'hui les poupées blêmes des plages niçoises. Ainsi, dans le fracas des nations, alors que la démocratie se répandait sur l'Europe tout autant que la « grande dépression », Nietzsche sombrait dans la folie et s'éteignait dans la solitude, ne lâchant plus sur les hommes que quelques improvisations musicales, et ne façonnant plus les valeurs qu'aux marteaux qui frappaient les cordes de son piano. Il s'ouvrait à son autorité posthume en s'engouffrant dans la mort.

Alors, pendant que celui-ci sombrait, l'autre penseur commençait à surgir et faisait ses premières armes en affrontant l'hystérie. C'est cette période même du déclin de Nietzsche qui vit l'ascension d'un autre théoricien, Freud, un médecin autrichien qui tentait de soulager l'âme des hommes malades en faisant l'expérience de psychothérapies nouvelles. En bon

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *Ainsi parlait Zarathoustra un livre pour tous et pour personne* . Paris, Le livre de poche *classique de la philosophie*, 2001 . 414p . prologue de Zarathoustra, 5 .

dialecticien, l'on pourrait affirmer que le second réfuta le premier comme la fleur réfute le bourgeon, mais ce n'est pas là la méthodologie à laquelle nous aimerions recourir. Nous nous essayerons plutôt à proposer une généalogie de l'un à l'autre, comme si le deuxième héritait quelque chose du premier, peut-être sans le savoir, sans que la rencontre eut lieu, comme un rendez-vous manqué. Ce dernier était sans doute plus actuel que le premier, moins tonitruant, moins arrogant et peut-être aussi plus abordable. Il ne connut pas la vie de déchirure qui alimenta la bouillonnante rhétorique nietzschéenne, ni cette affirmation du tragique qui conduisit celui qui se surnomma « le crucifié » à ses excès affectifs, la solitude n'étant pas des moindres. Freud était plutôt un homme rangé en regard de son congénère philosophe. Il avait certes bien eu le goût un peu déplacé de naître juif, ce qui faisait finalement déjà beaucoup dans une Europe où se rassemblait l'antisémitisme ; et qui plus est de se faire athée, ce qui n'était pas rien dans une communauté où la religion n'occupait pas nécessairement la plus mince part. Mais en dépit de ces excès notoires, il ne tenait semble-t-il ni de Lautréamont ni de Louise Michel. On en arriverait même à se demander parfois si la charge polémique de ses théories n'explora pas un peu malgré lui, en dépit d'une certaine retenue bourgeoise, tant sa vie n'apparaît ni tumultueuse ni violemment exposée. A l'inverse de Nietzsche, il fut sans doute un homme de son temps, et ce n'est assurément pas le rationalisme qui le plaça en porte-à-faux avec son époque. Bien au contraire, l'homme de science s'accommoda avec aisance de ces victoires des lumières, lui qui chercha à traiter l'irrationnel à l'œuvre en l'homme de la manière la plus rationnelle possible. Son parcours ne fut pas à proprement parler philosophique ; son approche de la philosophie était selon ses dires plutôt lointaine, et ce n'est que tardivement qu'il se laissa flirter avec cette amie de la sagesse, alors que son pessimisme allait grandissant et que l'humanité, à cet égard, lui donnait raison d'adopter une posture plus que sceptique. Il ne se para jamais de la toge du philosophe et la communauté philosophique ne l'accueillit jamais en tant que philosophe. Nonobstant cette distance, on ne peut honnêtement taire en totalité l'influence que son œuvre exerça sur le vingtième siècle, dans le domaine philosophique comme dans bien d'autres ; comme on ne peut pas plus lui retirer le qualificatif de « penseur » tant ses théories bouleversèrent par leur force les poncifs de la pensée.

C'est pourquoi nous avons jugé possible de prendre ses théories au sérieux et avons pris le parti de croiser celles-ci avec l'œuvre de Nietzsche. Aussi nous importerait-il de jeter sur ces deux théories un prisme à travers lequel nous pourrions voir affleurer les convergences philosophiques entre l'une et l'autre. Il n'est certes pas prudent de vouloir découvrir une filiation de Nietzsche à Freud, comme si l'un était la suite théorique logique de l'autre. Ce

serait d'abord pécher par une trop grande foi accordée à l'hypothèse de la continuité d'un auteur à un autre. Il est peu probable que jamais un homme ait repris l'ouvrage d'un autre et l'ait continué là où ce dernier l'avait laissé, d'une main identique à celle de son prédécesseur, comme si de l'un à l'autre, la mort pouvait être niée, et la fluidité d'une vie sans heurt affirmée du premier au deuxième. Mais ce serait encore bien plus se méprendre que d'imaginer le premier comme offrant un héritage intellectuel au second, lui donnant par cette occasion tout le capital de départ de son œuvre, l'obligeant à une œuvre qui ne ferait qu'éclorre ce que l'épargne du premier n'avait pas encore fait fructifier. Il n'y a pas vraiment de legs intellectuel en bonne et due forme de Nietzsche à Freud. Pourtant, nous osons l'hypothèse d'une influence plus ou moins sentie, d'une connivence plus ou moins volontaire, d'une communauté d'intuitions analysées selon deux méthodologies en apparence radicalement opposées ; car il reste indéniable que la méthode de l'un est bien différente de celle de l'autre, et c'est une des raisons pour lesquelles on ne peut tenir le premier pour le maître à penser du second.

## 2) La méconnaissance par Freud des œuvres de Nietzsche ?

Freud, à qui l'on s'était déjà risqué affirmer quelques corrélations entre sa pensée et celle de Nietzsche, soutint que les idées du philosophe n'avaient jamais eu d'influence sur son œuvre personnelle. C'est ce qu'il ressort d'une réunion de mille neuf cent huit de la Société psychanalytique de Vienne. Alors que l'on y abordait le cas Nietzsche, Freud affirma qu'il « ne connaissait pas l'œuvre de Nietzsche », affirmation quelque peu rédhitoire qu'il nuança en ajoutant que : « ses tentatives occasionnelles de le lire ont été étouffées par un excès d'intérêt. » Curieux rapport d'un auteur à un autre qui ressemblerait à un amour transi ; il s'agirait en tout cas selon les dires de Freud de sa façon régulière d'aborder les spéculations philosophiques : avec ambivalence.<sup>2</sup> On sait cependant que le philosophe suscita un intérêt à plusieurs reprises chez le psychanalyste, car il est de nombreuses œuvres où ce dernier fait référence au premier. Ainsi, Freud cite Nietzsche dans *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, où celui-ci est présenté comme ayant anticipé certaines thèses de la psychanalyse.<sup>3</sup> Dans *la science des rêves*, Freud reconnaît « la justesse des paroles de Nietzsche, disant que dans le rêve se perpétue une époque primitive de l'humanité »<sup>4</sup>. Il en est

---

<sup>2</sup> Pour ces références, voir notamment ASSOUN (Paul-Laurent). *Freud et Nietzsche*. Paris, Quadrige / Presse Universitaire de France, 1998. 337p, index des noms propres, index des thèmes. p51.

<sup>3</sup> FREUD (Sigmund) . *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965 . 158p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . p14 .

<sup>4</sup> FREUD (Sigmund) . *La science des rêves* . Paris, Librairie Félix Alcan, 1926 . 641p, bibliographie . p281 .

de même dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, où Freud, dans une note de bas de page, s'accorde à dire que, concernant la mémoire : « personne n'a décrit ce phénomène et ses raisons psychologiques d'une manière aussi complète et aussi frappante que Nietzsche dans un de ses aphorismes (*Au-delà du bien et du mal*, IV,68) : « C'est moi qui ai fait cela », dit ma « mémoire ». « Il est impossible que je l'aie fait », dit mon orgueil et il reste impitoyable. Finalement - c'est la mémoire qui cède. »<sup>5</sup> On peut également trouver dans l'étude sur le président Schreber un passage où Freud conçoit le soleil comme un « symbole sublimé du père »<sup>6</sup>, et, pour illustrer son propos, le psychanalyste fait référence au passage de Nietzsche intitulé « avant le lever du soleil » et se trouvant dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. On relèvera pareillement une référence à Nietzsche dans *Sur quelques types de caractères à partir du travail psychanalytique*<sup>7</sup>. Là, Freud fait un parallèle entre sa théorie du « criminel par sentiment de culpabilité » et la conception nietzschéenne du « criminel blême » qu'on trouve dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. De surcroît, dans *Psychologie collective et analyse du Moi*, Freud écrit du père de la horde primitive qu'il « représentait ce *surhomme* dont Nietzsche n'attendait la venue que dans un avenir éloigné »<sup>8</sup>. On peut remarquer cette même référence dans le manuscrit du 31 mai 1897, adressé à Fliess, et qu'on trouve dans *La naissance de la psychanalyse*. Ici, il se contente d'opposer à sa définition de la sainteté cette remarque : « Antinomie : le « surhomme » »<sup>9</sup>. Il convient de souligner encore l'emprunt que Freud fait à Nietzsche du terme « ça. » C'est dans *Le Moi et le Ça*, que cet emprunt est signalé. Freud puise dans la terminologie de Groddeck, et inscrit dans une note que : « Groddeck lui-même s'est inspiré, à cet égard, de l'exemple de Nietzsche qui emploie cette expression grammaticale pour désigner ce qu'il y a d'impersonnel, de soumis aux nécessités naturelles dans notre être. »<sup>10</sup> On retrouvera la source de cet échange dans une lettre que Freud adressa à Groddeck en Noël 1922.<sup>11</sup> Enfin, cette utilisation du terme ça et sa provenance

<sup>5</sup> FREUD (Sigmund) . *Psychopathologie de la vie quotidienne* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975 . 209p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . p113 .

<sup>6</sup> FREUD (Sigmund) . Le président Schreber Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (dementia paranoides) décrit sous forme autobiographique . Paris, Quadrige / Presse Universitaire de France, 2001 . 88p . p53 .

<sup>7</sup> FREUD (Sigmund) . *Sur quelques types de caractères à partir du travail psychanalytique* in *Essais de psychanalyse appliquée* . Saint-Amand, Idées / Gallimard, 1976 . 256p . pp134-135 .

<sup>8</sup> FREUD (Sigmund) . *Psychologie collective et analyse du Moi* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968 . 72p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . p55

<sup>9</sup> FREUD (Sigmund) . *La naissance de la psychanalyse, lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887-1902)* . Paris, Presses universitaires de France, 1956 . 428p, bibliographie des œuvres de Freud citées dans cet ouvrage, index bibliographique des œuvres citées autres que celles de Freud, index général . manuscrit N joint à la lettre 64 du 31 mai 1897, p186 .

<sup>10</sup> FREUD (Sigmund) . *Le Moi et le Ça* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968 . 280p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . chapitre 2 .

<sup>11</sup> GRODDECK (Georg) . *Ca et moi, Lettres à Freud, Ferenczy et quelques autres* . France, Gallimard / Connaissance de l'inconscient, 1977 . 216p . p93

seront encore explicitées dans la troisième des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* où Freud s'exprime ainsi : « En nous appuyant sur *Nietzsche* et à la suite d'une observation de *G. Groddeck*, nous l'appellerons désormais le ça, ce pronom impersonnel paraissant particulièrement propre à exprimer le caractère dominant de ce domaine spirituel si étranger au moi. »<sup>12</sup> Il serait donc oiseux de prétendre qu'aucune interaction n'a jamais eu lieu entre le philosophe et le psychanalyste ; ainsi nous permettons-nous de rapprocher l'un de l'autre. Certes, il est bien entendu que l'on pourrait toujours prétendre à un plaisir spéculatif à croiser les pensées de plusieurs auteurs, même s'il n'était pas toujours assuré que l'on retrouverait entre eux comme une intimité de pensée. Notre mémoire, pour sa part, cherchera à donner le sentiment qu'entre Nietzsche et Freud, une telle intimité de pensée existe et peut se voir justifiée. Nous l'avons certes déjà affirmé : Freud ne succède pas à Nietzsche ; mais pourtant, le philosophe n'a pas quitté les vivants sans laisser quelques concepts influencer ses successeurs. Ainsi semble-t-il en être de Freud, et nous tenterons d'analyser où se jouent les convergences sans omettre de signaler quelle importance il faudra accorder à leurs divergences.

## B. Convergences

### 1) Le primat de l'irrationnel dans le comportement humain

Pour mieux en faire apparaître la pertinence, nous allons rapidement exposer diverses convergences entre Nietzsche et Freud. La liste des convergences que nous allons dérouler ici ne prétend nullement être exhaustive et irréfutable. Une étude approfondie de chacune d'entre elles pourrait bien les rendre caduques, car il est bien entendu que Nietzsche ne pense pas ce que Freud pense et qu'à l'inverse, Freud ne paraphrase pas Nietzsche tout au long de son oeuvre. Le magnétisme qui s'exerce entre les deux théories porte toujours à un rapprochement asymptotique. Ne serait-il pas permis de penser que la fécondité d'un philosophe tient en cela que sa pensée n'engendre jamais le même, mais toujours la différence et que de sa cohérence naisse la multitude ? C'est du moins le postulat sur lequel nous nous baserons pour ce mémoire, et c'est en vertu de ce critère que nous considérons légitime d'opérer un tel rapprochement.

---

<sup>12</sup> FREUD (Sigmund) . *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* . édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . Troisième conférence .

La convergence la plus manifeste qui nous est d'abord apparue entre ces deux auteurs est celle par laquelle tous deux accordent le primat à l'irrationnel dans les comportements humains. La volonté est en effet ramenée à la part congrue pour ces deux théoriciens, car elle n'est plus l'agent libre de la conscience apte à juger, mais le résultat d'un entrelacs de pulsions et d'instincts inconscients. Si Freud a consacré cette distinction en intronisant de manière primordiale le rôle de l'inconscient dans la vie humaine, à tel point que de nos jours, il n'est pas rare d'entendre quelqu'un remettre une faute sur son « inconscient » plutôt que sur lui-même, Nietzsche n'est pas étranger à ce mode de pensée. A cet égard, l'on pourrait s'intéresser à la typologie nietzschéenne, qui permet de voir derrière tout comportement, réfléchi ou instinctif, le résultat d'un certain « type » de vivant. Un tel type exprimant la manière par laquelle une catégorie d'individus agit et réagit dans le monde, selon des schémas qui leur sont antécédents, et dont ils sont inconscients. L'on avait déjà souligné d'ailleurs plus haut que Freud emprunta le terme de ça à Nietzsche par l'intermédiaire de Groddeck. L'on pourrait insister sur le rapprochement possible entre le concept de ça cher à Freud et celui de *Soi* chez Nietzsche. Ces deux concepts semblent extrêmement proches et l'on comprend que Freud y ait puisé sa terminologie. Les deux auteurs le ramènent à un processus complexe et vivant qui influence directement la part consciente de l'individu. Tous deux se distinguent des penseurs les précédant en en faisant le point de départ du *Moi* et non son opposé, d'autant qu'ils lui donnent la consistance particulière d'une instance psychique qui dépasse largement le caractère accidentel que leurs pères lui avaient parfois conféré. En effet il ne s'agit pas simplement de « petites perceptions » qui viennent perturber le *Moi*, mais bel et bien d'un processus complexe qui contient son langage propre, fut-il figuré, et qui détermine le *Moi* plutôt qu'il y réplique. Le ça freudien autant que le *Soi* nietzschéen se rapproche plus de la « substance » que de « l'attribut », même s'il serait inconséquent de vouloir en faire des « noumènes ». Ce sont les pulsions pour Freud, ou les instincts chez Nietzsche qui déterminent majoritairement la structure de la rationalité de l'individu. Or, ces instincts et ces pulsions étant irrationnelles, on peut considérer que la rationalité humaine est en grande partie fondée sur l'irrationnel. De cela, l'on peut tirer maintes hypothèses, et pour les besoins de notre mémoire, nous nous attarderons sur le problème éthique ainsi posé.

Car à supposer qu'au nombre de ces instincts et de ces pulsions se compte la cruauté, celle-ci apparaîtra alors au sein de l'humanité comme une donnée première, fondamentale, et irréductible. Et c'est un point sur lequel nous reviendrons en détail par la suite. Car il est notoire que pour les deux auteurs sur lesquels se penche notre mémoire, cette cruauté est belle et bien constitutive du *Moi*, constitutive de tout individu rationnel parvenu à maturité. Il en

découle de troublantes assertions sur tout ce que nous avons pu jusqu'à lors qualifier de « morale », car il nous faut dès lors bien reconnaître que dans cette morale, dans cette haute aspiration humaine, subsiste quelque chose qui tient encore de la cruauté ; l'explication de ce mélange fera une part conséquente de l'œuvre de Freud comme de celle de Nietzsche.

Elle s'accompagne d'une autre strate de l'accomplissement théorique de ces deux auteurs, à savoir l'importance qu'ils redonnent au corps : la part corporelle de l'individu n'étant pour eux jamais tout à fait à nier. L'originalité dont ils font preuve par rapport à d'autres esprits majeurs consistant à ne pas tomber pour autant dans un matérialisme strict. L'origine des pulsions se situant chez Freud dans le ça et la source des instincts chez Nietzsche étant à trouver dans la volonté de puissance. Pour les deux, il arrive souvent que le corps veuille quelque chose à quoi la raison se soumet, mais ce n'est pas sans donner au corps des causes qui dépassent le corps lui-même.

## 2) L'irrationnel se spiritualise, se sublime ou bien engendre des conflits internes

Cette présence de l'irrationnel, nous l'avons vu, n'est pas pour eux qu'un arrière-monde en lutte contre le réel, ce n'est pas qu'un vide-ordures d'où par moment, Proserpine se fait entendre. C'est bien plutôt la matière première, la glaise d'où surgit l'homoncule qui, prenant sa raison pour un Dieu, s'imagine avoir à tout jamais quitté la tourbe d'où il est né. En réalité, l'être humain ne fait jamais que « sublimer » ses pulsions selon Freud, ou bien encore les « spiritualiser » comme dirait Nietzsche. L'irrationnel à la base s'érige en une forme supérieure, en ce qu'on pourrait appeler l'« esprit ». Mais dans cette cohérence toute trouvée et trop souvent controuvée, il engendre des conflits dans le psychisme de l'individu où s'est formée cette unité. Les deux penseurs que nous étudierons dans ce mémoire se sont intéressés, chacun à leur manière, à cette métamorphose originale. Nous verrons ainsi en quoi ils considèrent la morale comme un fait tout d'abord irrationnel, comment celle-ci ne constitue en réalité qu'une adaptation du psychisme humain, et comment aussi, cette adaptation est une fatalité, car elle est immanente à la forme même de la psyché humaine.

Cela nous conduira à la concevoir non pas comme un idéal donné par quelques forces extra-terrestres, mais comme une limitation des pulsions naturelles imposée par la culture, les réorientant vers des fins servant la communauté. Nous apercevrons ainsi comment peut naître un sentiment étonnant comme le sentiment de culpabilité, et comment les deux auteurs se rejoignent sur ce point.

Notons à cet égard le rapport entre « le criminel par sentiment de culpabilité » de Freud, et le « criminel blême » de Nietzsche déjà évoqué plus haut. C'est sur ce terreau que poussèrent ces deux conceptions parallèles et très originales de la criminalité, premier effet pervers et manifeste du conflit interne provoqué par la répression des instincts. Le criminel ne se sentant pas ici coupable du crime qu'il a commis, mais éprouvant le besoin de crime comme pour se justifier de son sentiment de culpabilité.

Et c'est de ce courant de pensée qu'émergera la critique nietzschéenne de l'ascétisme, et la conception freudienne du masochisme que l'on peut également mettre en regard. Il y a donc chez les deux auteurs deux chemins possibles pour les pulsions, l'un est emprunté par celui qui peut canaliser celles-ci en les réorientant vers d'autres directions, l'autre est parcouru par celui qui ne parvient pas à une telle reconversion et qui ainsi, fait l'expérience du conflit psychique.

Nous pouvons constater également que les deux auteurs s'intéressent, chacun à leur façon, à un certain pas que l'on peut prendre sur le premier chemin : celui qui est scandé par le rythme de l'art ; pour Nietzsche comme pour Freud, l'artiste réussit à atteindre des buts supérieurs et plus élevés en réhabilitant ses pulsions, alors qu'elles auraient dû le mener vers les abysses.

### 3) Le recours à la catégorie de « maladie »

Cette conception revisitée de la nature humaine est englobée chez ces deux auteurs par un champ sémantique particulier : celui de la maladie. Il est à noter que pour Nietzsche l'homme est, ainsi qu'il l'écrit dans *La Généalogie de la morale* : « l'animal malade *par excellence* »<sup>13</sup>, et l'on peut donc comprendre l'insistance avec laquelle il ramène constamment son discours vers la catégorie de la maladie. Freud, quant à lui, est médecin de formation, et nous ne pouvons donc que trouver naturel qu'il manipule couramment le vocabulaire de la pathologie. Toutefois, c'est comme si de Freud à Nietzsche, il y avait plus qu'une connivence sur ce point. On aimerait d'ailleurs voir en Freud le « philosophe-médecin » que Nietzsche attendait pour mettre au point la « philosophie de l'avenir ». Si tel n'est sans doute pas le cas, l'on peut du moins s'accorder avec Paul-Laurent Assoun sur cet aspect : « L'un et l'autre abordent la civilisation en termes de maladie : la civilisation n'est pas seulement malade, elle *est* la maladie »<sup>14</sup>. Tous deux orientent donc en priorité leur pensée vers le problème de la guérison, et dans les deux cas, il s'agira non pas de supprimer les symptômes et de nier les

<sup>13</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *Généalogie de la morale* . Saint-Germain-du-Puy, Nathan *Les intégrales de philo*, 2003 . 240p . III, 13 .

causes, mais de reprendre possession de ceux-ci et d'apprendre à vivre en leur compagnie. Il s'agit finalement dans la psychanalyse freudienne d'accéder à une forme de « maîtrise des instincts » pour reprendre une expression souvent employée par Nietzsche.

#### 4) Critique de la philosophie classique

Nous ne pourrions pas non plus faire état des convergences de l'un à l'autre sans signaler la position de rupture qu'ils adoptèrent par rapport à l'idéologie dominante. Nous avons déjà signalé que Freud n'avait rien d'un révolutionnaire, mais il convient cependant de s'attarder sur la dimension révolutionnaire dont ses théories sont porteuses dans le domaine philosophique. Il affirma lui-même que sa découverte était à mettre sur le plan de celles que firent Copernic et Darwin. Ces deux prédécesseurs s'en étaient pris plus ou moins volontairement au narcissisme humain, le premier en démontrant que la Terre n'était pas au centre de l'univers, et le second en affirmant que l'être humain descendait du règne animal. Freud, pour ce qui le concerne, écrivit dans *l'Introduction à la psychanalyse* : « Un troisième démenti sera infligé à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique de nos jours qui se propose de montrer au moi qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique. »<sup>15</sup> Et en cela, il convient peut-être de reconnaître au premier psychanalyste un rôle de perturbateur tout aussi grandiose que celui que tint Nietzsche du haut de sa « grande philosophie ». Il faut en tout cas rendre à Freud le privilège d'avoir exprimé en termes scientifiques l'élaboration philosophique de Nietzsche s'en prenant à la philosophie classique. Ils ont ensemble radicalement fait tomber de son piédestal le primat de la conscience en tant que *cogito*. Pour Nietzsche comme pour Freud, le « conscientisme »<sup>16</sup>, ce procédé qui consiste à renier l'existence de l'inconscient et à forger des « visions du monde », « *Weltanschauung* » et autres « arrières-mondes », est le péché philosophique par excellence. Nietzsche est en effet un des premiers philosophes à critiquer l'idée de « substance-sujet », et ainsi, il débâta la voie à la psychanalyse pour s'engager dans cette critique.

---

<sup>14</sup> ASSOUN (Paul-Laurent). *Freud et Nietzsche*. Paris, Quadrige / Presse Universitaire de France, 1998. 337p, index des noms propres, index des thèmes. p276 .

<sup>15</sup> FREUD (Sigmund) . *Introduction à la psychanalyse* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1962 . 442p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . Chapitre 18 .

<sup>16</sup> Nous empruntons ce néologisme au livre : ASSOUN (Paul-Laurent). *Freud et Nietzsche*. Paris, Quadrige / Presse Universitaire de France, 1998. 337p, index des noms propres, index des thèmes.

### 5) Critique de la religion (et particulièrement de la religion chrétienne avec son *agapè*)

S'ils ont tous deux également combattu les « arrières-mondes », il est normal qu'on les retrouve encore les deux dans la critique de la religion. Ils visèrent bien sûr en priorité la religion chrétienne, puisqu'elle leur est la plus proche, mais dans bien des cas, leurs attaques peuvent être étendues à toutes les religions. Ils la conçoivent tous deux comme une illusion et comme un mode de survie qu'on choisit plus pour sa facilité que pour son efficacité. De plus, point nouveau qu'ils défendent par rapport à bien d'autres philosophes : celle-ci leur apparaît comme une forme de « maladie » ; un agent du ressentiment pour Nietzsche ou encore une névrose de troupeau pour Freud. Dans ce spectre d'analyse, un sort particulier sera fait à la morale de l'*agapè*, morale de l'égalité, morale qui vise à un amour universel et donc à un affaiblissement de l'égoïsme et de la libido.

### 6) Critique de l'égalité, du troupeau, de la foule et du socialisme

C'est pareillement dans le sens de la contestation de l'idéal égalitaire qu'ils s'en prendront aux utopies politiques alors en vogue. On sait à quel point Nietzsche abhorre la mentalité de « troupeau », symptôme délétère de la démocratie. C'est pour les mêmes raisons qu'il dénoncera toutes les formes de socialisme. Ce sera sur une logique assez similaire que Freud lui aussi critiquera le socialisme, mais c'est surtout dans son ouvrage sur la *Psychologie des foules* qu'on sentira de la même manière chez le Viennois cette défiance quant aux aspirations grégaires et ovines de l'humanité. On pourra ainsi leur concéder à tous deux le mérite de n'avoir pas renoncé à leur individualisme et d'avoir encore su considérer l'homme comme un individu valant pour être affirmé plutôt que comme un électron au devenir de la masse. C'est une des raisons pour lesquelles ils seront longtemps taxés par le dogme ouvriériste de « penseurs de la morale bourgeoise ».

### 7) Une racine commune aux deux : Schopenhauer

Enfin, il faudra noter une source commune à toutes ces confluences en la personne de Schopenhauer. Pour Nietzsche, qui écrira *Schopenhauer éducateur*, ce philosophe du pessimisme sera un de ses premiers maîtres à penser ; pour Freud, il semble que Schopenhauer soit le seul philosophe dont il se réclame parfois, et en tout cas, un des seuls dont il soutient avoir reçu quelque influence. C'est d'ailleurs sous cet éclairage que Freud

semble souvent aborder Nietzsche qu'il associe presque automatiquement à Schopenhauer, qui, pour sa part, serait alors le philosophe fondateur d'une famille dont Nietzsche ne serait qu'un membre parmi d'autres. De cette antériorité, il découlera pour Freud comme pour Nietzsche une vision du monde teintée de pessimisme et d'absurdité, et dans laquelle la joie de vivre n'est jamais gagnée d'avance.

### C. Divergences massives

Si les thèses de Nietzsche et de Freud entrent en résonance avec une apparente harmonie, ce ne serait point justice que de clore ce chapitre sur un accord parfait, sans tendre l'oreille au contrepoint qui vient parsemer de dissonances les lignes de l'un avec celles de l'autre. Euphémisme mis à part, il nous faut à cet égard signaler deux divergences massives qui obligent la composition à une cadence rompue.

#### 1) Le rapport à la raison : irrationalisme nietzschéen et scientisme freudien

En premier lieu, il faut signaler leurs divergences sur le rapport qu'ils entretiennent à la raison. Nietzsche tend vers un irrationalisme alors que Freud reste très ancré dans le scientisme et l'humanisme propre à la philosophie des Lumières. Le psychanalyste semble croire de bonne foi à la science comme facteur d'émancipation, comme un instrument qui nous permet de nous rapprocher un peu plus de la vérité. A l'inverse, la science n'est pour Nietzsche qu'une illusion de plus, l'aboutissement d'un long processus de travestissement du réel, le dernier avatar de ce qu'il appellera la « morale ascétique ». Ainsi ce que Freud considère souvent comme des acquis scientifiques historiques apparaît à Nietzsche comme des reliquats de la « morale d'esclave ». Le philosophe s'oppose ainsi radicalement au darwinisme quand Freud considère la théorie de l'évolution comme un fait désormais peu contestable. Nous rentrerons dans le détail des théories plus loin dans le mémoire, mais nous pouvons déjà indiquer que la théorie freudienne de la pulsion de mort semblerait certainement très limitée aux yeux de Nietzsche, et qu'il y verrait certainement le symptôme d'une théorie dégénérée et nihiliste.

Il apparaîtra pareillement avec évidence à quiconque aura parcouru quelques lignes de ces deux auteurs que la méthode employée chez l'un et chez l'autre est sans ressemblance aucune. Nietzsche remettant au goût du jour un style que son époque avait presque

oublié, l'écriture par aphorisme, alors que Freud se cantonne à une prose bien moins légère, celle par laquelle il élabore de formidables édifices scientifiques qui ressemblent parfois à des exposés médicaux. L'on peut certainement remettre encore cette divergence sur le compte de leur abord bien différent de la rationalité. C'est aussi en gardant cette différence fondamentale à l'esprit que l'on comprendra assurément mieux pourquoi ils ne conçoivent pas l'art de la même manière.

L'on ne pourrait effectivement pas légitimement passer sous silence le fait que la place primordiale que Nietzsche accorde à l'art dans sa création philosophique est sans commune mesure avec les paragraphes épars que Freud lui accorde dans son discours. Chez Nietzsche, il appert que l'art offre un modèle pour toutes les activités nobles, notamment la création des valeurs et il peut écrire : « le monde lui-même est tout entier art »<sup>17</sup>. De son côté, Freud ne considère l'art que comme un expédient parmi d'autres pour éviter les effets destructeurs de la névrose. C'est pour lui une solution, mais pas forcément la meilleure, et encore moins la seule.

## 2) Nietzsche tire vers l'aristocratie, alors que Freud est démocrate

Sur un terrain plus idéologique maintenant, nous pourrions clore cette séquence en rappelant à quel point l'aristocratie outrancière dont use Nietzsche tout au long de son parcours philosophique, est loin de l'approche freudienne de la civilisation, plus démocrate et humaniste.

Il y a chez Freud quelque chose de la simplicité dans les buts et les moyens qui détonne largement avec l'aspiration nietzschéenne à la « philosophie de l'avenir », au « grand style », à la « grande santé » ou à la « grande politique ». Nietzsche possède le désir d'amender la civilisation toute entière pour préparer la venue du surhomme, il s'exerce au renversement des valeurs ; Freud reste plus modeste, il se contente de guérir les individus au sein de cette société et ne croit pas aux grands bouleversements.

Dans son élan, Nietzsche n'hésite pas à justifier la souffrance et même la cruauté, et il y a dans la théorie du philosophe artiste un certain dolorisme qui surgit pour justifier le geste de « création » qui va de pair avec une affirmation de la vie « par-delà bien et mal », et pourrait-on dire, « par-delà bonheur et souffrance ». Freud, quant à lui, reste plus hédoniste, ses visées sont plus courtes : abaisser la souffrance humaine et suivre Epicure dans son jardin si cela s'avère nécessaire pour atteindre un tel but.

---

<sup>17</sup> NIETZSCHE, *FP XII*, 2 [119]

Ainsi l'individualisme nietzschéen finit par se sacrifier pour quelque chose de plus grand, il se dissout dans la « volonté de puissance », « l'un originaire », acquiesçant à « l'éternel retour » et louant la venue du « surhomme ». Freud, encore une fois, reste beaucoup plus utilitariste et plus « petit bourgeois », son individualisme s'arrêterait peut-être à des fins mesquines de « dernier homme » : il souhaite juste le bonheur individuel, et si possible le bonheur pour tout un chacun.

C'est peut-être pour ces raisons que Nietzsche est aussi plus facilement immoraliste que Freud. Nietzsche oppose sa « morale de maître » à la « morale d'esclave » de la plèbe, mais Freud n'a rien d'un patricien, et du coup, il ne renverse pas ouvertement les valeurs en place. Il constate objectivement des dysfonctionnements culturels, mais il n'est pas dit qu'il désire quelque révolution culturelle que ce soit. Pour lui, c'est comme si ces perturbations étaient inhérentes à une structure sociale inamovible et qu'il eut été puéril d'espérer la décoller de son socle. Aussi ne condamne-t-il pas la morale en place, mais simplement essaye-t-il de trouver un moyen d'accommoder les individus de cette morale.

## D. Centration sur le sujet : rapport entre cruauté, culpabilité et civilisation

### 1) Nietzsche et Freud ont tous deux analysé ce rapport

Les linéaments de notre analyse étant désormais tracés, il convient de resserrer nos vues et de trouver un point de rencontre de ces deux auteurs, point nodal autour duquel nous pourrions articuler la réflexion. Explorer *in extenso* la liaison intellectuelle qui se noue de Nietzsche à Freud ne serait certainement point la solution idoine à notre mémoire qui, sans se vouloir minimaliste, doit s'en tenir à certaines prérogatives d'espace et de temps. Aussi faisons-nous le choix d'une mise en perspective bien particulière, qui permettra nous l'espérons, de faire apparaître la force spéculative de ces deux auteurs tout en maintenant une certaine prudence dans notre entreprise. À cette fin, nous avons pris le parti d'orienter notre étude autour d'un sujet bien précis, à savoir le rapport entre la cruauté, la culpabilité et la civilisation.

Il est à cet égard opportun de rappeler que les deux auteurs sur lequel porte notre mémoire se sont eux-mêmes penchés sur ce problème. Il n'est donc en rien fantasque d'ouvrir

la voie à une enquête sur ces deux penseurs en empruntant un tel sentier ; et s'ils ne l'ont par ailleurs pas encore entièrement pavé, ils n'ont cependant pas manqué de l'ouvrir en grande partie et de laisser pour leurs suiveurs de précieuses traces. Ainsi Nietzsche affronte cette problématique dans l'une de ses œuvres cardinales : la *Généalogie de la morale* ; et Freud, quant à lui, s'attaque au sujet avec brio dans son livre intitulé *Malaise dans la culture*. Tous deux mettent en avant l'ambivalence des sentiments moraux, dont la culpabilité, en les replaçant dans leur genèse historique ; genèse qui s'opère selon ce processus inéluctable qu'est l'avènement de la civilisation. Aussi est-ce assez justement que Paul-Laurent Assoun écrit dans son livre *Freud et Nietzsche* : « Chez Nietzsche et chez Freud, le problème de la *Kultur* reflète le problème central, celui de l'instinct et de sa satisfaction »<sup>18</sup>.

2) Pour ces deux auteurs la cruauté semble un effet d'abord naturel (les pulsions, les instincts) qui entre en conflit avec la civilisation et génère la culpabilité

Il faut donc garder en mémoire que ce « problème de la *Kultur* » n'est pas posé en termes d'une rupture de la nature à la culture, suivant l'opposition classique de l'une et de l'autre. Le problème consiste justement en cela que les instincts et les pulsions naturelles se perpétuent à travers l'organisation culturelle sans plus pouvoir se décharger librement. Maintenant que la civilisation opère sur l'humanité son grand travail de dressage et de domestication, ses instincts doivent avancer masqués mais ils n'ont aucunement été anéantis. Bien au contraire, ils rampent dans l'ombre, ils se dérobent au regard, ils persistent bel et bien, et parfois même, ils signent encore. Parmi ces instincts, il en est un qui continue d'exercer son labeur sous des déguisements toujours plus hypocrites, se parant d'un pharisaïsme mielleux : l'instinct de cruauté. Pour Freud comme pour Nietzsche, la cruauté constitue une pulsion première pour tout être humain, et aucun d'entre nous ne peut jamais s'en défaire parfaitement. C'est un effet naturel du psychisme humain, un aiguillon qui stimule tout un chacun et qui vient se heurter aux barrières que lui impose la civilisation. Interdite par la culture sans être parfaitement défaite par celle-ci, la cruauté va se réorienter, s'intérioriser et générer la culpabilité. Nous abordons ainsi un thème cher à nos deux penseurs : les effets néfastes qu'engendre la civilisation par la répression des instincts.

---

<sup>18</sup> ASSOUN (Paul-Laurent). *Freud et Nietzsche*. Paris, Quadrige / Presse Universitaire de France, 1998. 337p, index des noms propres, index des thèmes. p276 .

### 3) Pour ces deux penseurs, cette culpabilité a des effets néfastes et morbides : le nihilisme pour Nietzsche, la névrose pour Freud

Concernant la cruauté, cette répression a donc pour effet de créer un sentiment nouveau qui est la culpabilité. Du point de vue de nos deux auteurs, cette mutation de la cruauté en culpabilité n'est pas une solution, et elle ne réussit pas à sauver définitivement l'homme des tourments que son penchant pour la cruauté implique. Suivant l'un comme selon l'autre, la culpabilité a des effets néfastes qu'on ne peut négliger. Nietzsche affirmera ainsi qu'elle donne naissance à une maladie de l'humanité des plus coriaces : le nihilisme, effroyable pathologie qui pousse l'être humain au dégoût de soi. Freud, de son côté, lui fera un diagnostic tout aussi peu affriolant, puisqu'elle sera selon lui une des sources de la névrose. Ils s'accorderont tous deux sur l'idée qu'elle fait apparaître une maladie de l'âme spécifiquement humaine par l'intermédiaire de la moralité, cet outil permettant à la culture de domestiquer l'« animal homme ». Aussi est-il tentant de rapprocher la conception nietzschéenne de la moralité avec l'acception freudienne de la névrose, à tel point que l'on pourrait se demander s'ils ne désignent pas la même chose par deux termes différents.

### 4) La culpabilité est nécessaire et inéluctable

Toutefois, si ce sentiment de culpabilité recèle bien des aspects morbides, il n'en est pas moins probable qu'il constitue un facteur aussi inéluctable que bénéfique à certains aspects. Dans sa seconde topique, Freud en arrive même à exposer l'hypothèse que la culpabilité serait un fait premier, empêchant par-là même toute conviction raisonnable cherchant à s'en débarrasser totalement.

### 5) Plan du mémoire

Notre réflexion, qui cherchera à mettre en relief les interprétations nietzschéennes et freudiennes des problèmes abordés, portera donc sur le rapport entre culpabilité, cruauté et civilisation. Il est notoire en effet qu'aux vues des sinistres troubles que la morale enfante, l'on est en droit de poser cette dernière comme essentiellement problématique : pourrait-on devenir ce que l'on est sans elle ? faut-il la condamner ou la préserver ? Pour construire ces

questions, nous analyserons spécifiquement le statut de ce rapport par le prisme de Nietzsche et Freud.

En vue de cela, nous mettrons tout d'abord la morale en question dans une première partie, en appuyant notre questionnement sur ce qu'elle comporte d'arbitraire et de tyrannique. Nous tâcherons ainsi de montrer en quoi elle s'oppose à l'instinct et aux pulsions en nous basant sur la cruauté, à la suite de quoi nous analyserons pourquoi elle apparaît plus comme un effet pervers de la civilisation que comme une donnée innée.

Une fois cet aspect appréhendé, nous essayerons dans une deuxième partie de mettre directement en lumière les effets néfastes de la morale. Nous expliquerons ainsi quel lien elle entretient avec le sentiment de culpabilité, facteur de névrose chez Freud ou de nihilisme chez Nietzsche. Nous essayerons de présenter de quelle manière elle pervertit les êtres humains, rend malades les individus sains, et enfin comment elle peut constituer le raffinement de la cruauté plus que son contrepoids.

Nous présenterons dans une troisième partie en quoi cette morale est cependant nécessaire à l'homme, en montrant autant que faire se peut que cette nécessité se situe à deux niveaux : nécessaire, elle l'est tout d'abord parce qu'elle est pour la structure psychique humaine une fatalité, mais elle l'est encore pour élever l'homme.

Enfin, nous analyserons dans une dernière partie l'architectonique théorique des deux auteurs dont nous nous serons servis jusque-là. Cela nous permettra d'une part de rentrer plus avant dans le détail de leur théorie, et d'autre part de resserrer les convergences aperçues, autant que de préciser les éventuelles divergences qui auraient pu, faute de cela, nous rester trop floues.

# I) La morale est problématique

## A. Sur la cruauté

### 1) Un instinct<sup>19</sup> d'agression agit en tout homme

En suivant l'opinion de Nietzsche comme celle de Freud, on semble bien obligé d'admettre que l'antienne mainte fois répétée « *homo homini lupus* »<sup>20</sup> constitue une hypothèse difficile à détruire. Il faut bien avouer que ses militants apparaissent en toute licence à nos yeux quotidiennement, et qu'il faut beaucoup de rigueur rousseauiste pour affirmer sans ciller que l'homme « tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable »<sup>21</sup>. Contre cette assertion d'un romantisme touchant, vibrant de cette délicatesse propre à qui sut confondre la caresse et la fessée, Freud se rangera plutôt dans le camp de Plaute et commentera ainsi l'adage : « L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus* : qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage ? »<sup>22</sup> On pourra, à l'issue de cette interrogation, parier que Freud ne sera pas de ceux qui auront cet étonnant courage. Il faudra pareillement s'accorder sur le fait que Nietzsche ne porte que peu de crédit au naturel engouement pour la compassion et la pitié. Dans *La généalogie de la morale*, il écrit : « Voir

---

<sup>19</sup> Le terme d' « instinct » est employé à plusieurs reprises aussi bien par Nietzsche que par Freud. Dans son utilisation technique, il renvoie à des désignations qui peuvent différer selon l'auteur. Toutefois, nous l'utiliserons pour l'instant sans faire de distinction, en faisant référence aussi bien à Nietzsche qu'à Freud, car nous n'avons pas encore besoin des nuances qu'ils introduisent pour construire notre argumentaire, et passer sur celles-ci n'entrave pas non plus ici la rigueur de l'analyse. Il en est de même pour le terme de « pulsion », que nous confondrons dans cette première partie avec celui d' « instinct ». Nous reviendrons dans la quatrième partie, où nous aborderons l'architecture théorique de ces deux auteurs, sur les détails techniques relatifs à l'emploi de ces termes selon Nietzsche ou selon Freud.

<sup>20</sup> « L'homme est un loup pour l'homme. » PLAUTE, *Asinaria*, II, 4, 88

<sup>21</sup> ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . première partie .

<sup>22</sup> FREUD (Sigmund) . *Le malaise dans la culture* . Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, 2000 . 112p . V .

souffrir fait du bien, faire souffrir plus de bien encore »<sup>23</sup> ; et il semble donc lui aussi fort pusillanime face à la sagesse de Plaute, sa bravoure n'allant pas jusqu'à la contester. Bien sûr, il est encore temps pour quelque valeureux rousseauiste de répliquer, car s'il est patent que la violence et la destruction habitent aujourd'hui le cœur des hommes et les poussent à maints méfaits que la morale réproche, ce n'est point preuve irréfutable que dès l'éveil de l'humanité il en fut ainsi. Si la cruauté est un fait que nous côtoyons, il reste à en prouver son intemporalité, il reste à s'assurer qu'elle est bien naturelle, qu'elle a toujours été et sera toujours en l'homme. L'argument rousseauiste proclame en effet que la culture rompt l'harmonie dans laquelle l'homme vivait avec la nature, et qu'elle corrompt son penchant premier, celui par lequel « l'homme à l'état de nature » éprouvait de la pitié pour tous les êtres vivants. Car la pitié « est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion »<sup>24</sup> soutient le Genevois dans son fameux second discours. Si donc il en était ainsi avant que ne surgisse la réflexion, il ne peut plus y avoir qu'une seule explication : c'est que la réflexion cassa l'élégante commisération de l'être humain pour ses pairs. Il se peut donc que la culture ait perverti l'être humain, et que d'un animal bienveillant elle ait fait une bête ivre d'amour-propre, dont l'orgueil terrifiant irait jusqu'aux amphigouris sophistiques pour justifier de sa cruauté. C'est bien évidemment une thèse par laquelle Rousseau ne constitue pas qu'un frêle adversaire, mais dans son assaut il introduit un argumentaire lourd d'implications, et dont les justifications sont complexes. Pour construire sa théorie, ce dernier est en effet forcé d'introduire l'hypothèse d'un état de nature en rupture avec la culture, comme si cette dernière était apparue *ex nihilo*, dépourvue d'origine et projetée sur le pauvre être humain qui se l'incorporerait alors, acceptant mystérieusement d'aller à l'encontre de son penchant naturel. C'est un point curieux, certes justifiable et argumenté par Rousseau, mais qui n'emporte pas l'adhésion des penseurs auxquels s'intéresse notre mémoire. Car contrairement à l'auteur du *Contrat Social*, Nietzsche comme Freud considèrent la cruauté comme une volition parfaitement naturelle. Ainsi Freud écrit-il dans *Le malaise dans la culture* que « Le penchant à l'agression est une prédisposition pulsionnelle originelle et autonome de l'homme »<sup>25</sup>. Il ne s'agit donc pas selon son analyse d'une propension qui naîtrait postérieurement à quelques dispositions innées ; cette agressivité, nous le verrons plus loin, serait plutôt comprimée par la culture que produite par celle-ci et elle y est donc antérieure. Quant à Nietzsche, pour sa part, il y a fort à parier qu'il considère également la cruauté

---

<sup>23</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *Généalogie de la morale* . Saint-Germain-du-Puy, Nathan *Les intégrales de philo*, 2003 . 240p . II, §6 .

<sup>24</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, première partie.

<sup>25</sup> *Le malaise dans la culture*, V .

comme un instinct premier, et non un effet dérivé. Glosant sur le sujet dans la *Généalogie de la morale*, il écrit : « la cruauté était la réjouissance préférée de l'humanité primitive et entrainait comme ingrédient dans presque tous ses plaisirs. »<sup>26</sup> Il y donne le sens d'un instinct spontané, et, qui plus est, gratuit et désintéressé. Point donc de retenue dans cet élan destructeur : pour Nietzsche, cette pulsion s'exerçait sans que la culpabilité ne vienne seulement toucher l'esprit de celui qui la pratiquait, elle était un sujet parmi d'autres de la vie quotidienne et ne souffrait point de discrédit au sein de la tribu, il n'était même pas nécessaire de justifier celle-ci par la vengeance. De la même manière, la cruauté prend chez Freud la forme d'une pulsion d'emprise chez l'enfant, qui consiste à faire souffrir, voire à détruire l'autre. Il s'agit alors pour le petit d'homme de s'emparer des objets pour les détruire, comme premier mode de connaissance. Il faut de plus lier ce comportement à cette phase de l'évolution de l'enfant qui, chez ce dernier, est marquée par l'incapacité à compatir, faute d'identification à l'autre. On pourrait d'ailleurs considérer la pulsion d'emprise comme un premier effet de la « volonté de puissance » nietzschéenne, car cette pulsion d'emprise connaît des transformations qui en font quelque chose de plus subtil par la suite, de la même manière que la volonté de puissance ne s'enferme pas dans un rapport de pouvoir sur les choses, mais se déploie dans plusieurs directions, comme ce qui affronte des résistances pour les vaincre. Ainsi n'y a-t-il pas lieu d'aller chercher chez Freud ou chez Nietzsche quelque chose comme cette opposition particulière de la nature et de la culture. Pour l'un comme pour l'autre, l'être humain avec lequel nous passons le plus clair de notre temps est le même que celui des temps primitifs ; la culture apparaît à leurs yeux comme quelque chose de naturel à l'homme. L'influence de cette dernière, son emprise sur l'être humain est certes plus ou moins forte selon les époques, mais il n'est pas nécessaire d'imaginer qu'un jour elle apparut comme surviendrait un accident : « l'homme de l'état de nature », pour ces deux penseurs, serait le même que celui de « l'état de culture », la culture n'étant que le développement logique de la nature. Il faudrait seulement, pour bien comprendre leur position, appréhender l'idée que, de la même manière que l'être humain vêt différemment son corps selon les époques, il habille son âme de parures diverses suivant le passage des siècles. Aussi l'homme nu est-il toujours le même, que l'on observe son corps ou bien son âme, et si l'être humain semble changer, ce n'est que parce qu'il se travestit ; mais sa nature reste toujours active, toujours efficace - que ce soit en bien et en mal – et il faut donc en conclure que la cruauté l'a toujours habitée et que sans doute, elle trouvera toujours en lui un vecteur efficient.

---

<sup>26</sup> *Généalogie de la morale*, II, §6 .

## 2) C'est donc le mouvement spontané de la vie, or on ne peut vivre sans accompagner la vie

Si donc il en est ainsi de la nature de l'homme que de se comporter avec « méchanceté », que de se réjouir du malheur d'autrui, ne faut-il pas poser la pitié et la retenue dans la violence comme problématique ? La nature de l'être humain consistant à perpétrer des actions cruelles, ne serait-elle pas contre-nature, cette compassion qui nous pousserait à souffrir de la douleur de l'autre, quand la nature nous fit tels que nous puissions nous en réjouir ? Adopter le mouvement spontané de la nature, ne serait-ce pas se laisser glisser en toute licence sur la pente de la méchanceté, cela ne se manifesterait-il pas par le fait d'oser être cruel selon son bon vouloir, d'admettre l'irréversible volonté de nuire qui nous habite et de l'effectuer suivant ses facultés franches et premières ; dans l'honnêteté de qui connaît l'authenticité de sa source et descend son fleuve en harmonie avec ses eaux, sans regimber face à l'océan de souffrance qu'elles accumulent ? C'est en tout cas ce qui semble sous-jacent à toute tentative de respect de ses instincts : si la nature nous a donné cette tendance, ne faudrait-il pas s'en arranger harmonieusement, conformément à nos pulsions ? S'y refuser, ne serait-ce pas se vouer à la souffrance la plus assurée en voulant se vivre autre que la nature ne nous fit ? L'on sait que quiconque cherche à affronter son être propre pour le faire autre qu'il n'est, pour le construire selon des critères qui ne l'ont jamais fondé, risque bien de n'encourir que déceptions sans victoires : que l'homme s'ébatte en tout sens et agite ses bras pour s'envoler, il ne lui en poussera pas des ailes ; et s'il place dans l'attente d'un plumage l'espoir de son bonheur, l'on peut lui souhaiter bon malheur et le remettre sans fausses promesses aux chaînes de son délire, son désastre gravé en ses fers. Vers quel horizon se tourner lorsque l'injonction : « connais-toi toi-même », nous a découvert le cœur noir et la cruauté florissante ? Peut-on alors encore s'inventer doux et compatissant, miséricordieux et aimable, toujours égayé par la tolérance des fautes, et chaque fois désolé de croiser la souffrance des autres ? Pour qui connaît la cruauté de son âme, s'en défaire reviendrait à se mutiler, à séparer de soi une part de sa psyché, à renier une partie entière de ce qui le compose. Et faire un sort à celle-ci en jetant sur elle l'imprécation de « part maudite », ce serait comme se jeter d'un bras un mauvais sort à l'autre bras, et condamner à la putréfaction ce membre délaissé, qui sans doute laissera la gangrène s'installer et croître, jusqu'à ce qu'elle finisse par ronger le corps en son entier. Aussi, si le bon philosophe de Genève ne voit pas à quel point le désir de nuire trouve en l'homme un terrain favorable, est-il réellement en

position de concevoir quelque harmonie que ce soit avec la nature ? Ne pourrait-on lui imputer la faute d'avoir conçu « l'homme à l'état de nature » tel qu'il le désirait plutôt que tel que des observations honnêtes auraient pu le lui décrire ? Nietzsche lui-même suppose que l'hypothèse de l'homme bon consistait en de l'imagination pure. En postulant ainsi une nature si différente de celle des hommes tels que nous les pensons, tels que Nietzsche et Freud nous les décrivent, Rousseau semble avoir ainsi condamné l'être humain à la souffrance : il lui présente comme constituant sa nature ce que, de toute évidence, il n'était pas, et il lui demande ainsi de ressembler à quelque chose d'autre que lui-même ; il l'enjoint encore à écouter une voix morale en lui-même : une « céleste voix »<sup>27</sup>, un « instinct divin »<sup>28</sup> que seuls semblent entendre ceux qui savent « se la raconter ». Mais pour celui qui ne perçoit pas dans l'instant de l'acte la voix de cette morale tapie dans un recoin de l'âme, peut-il, aux discours de Rousseau, ressentir son soi autre que comme celui d'un coquin, comme celui d'un amputé de l'âme n'ayant pas pour le seconder l'appui de ce « juge infaillible du bien et du mal »<sup>29</sup> ? Quel autre avenir alors pour lui que de se sentir inférieur, dépourvu, et anormalement dépossédé de cette faculté magique qui « élève au-dessus des bêtes »<sup>30</sup> : le voilà donc ravalé au rang de la bête par l'imagination de Rousseau. Et que voilà un intrigant résultat obtenu par le doux et révérencieux philosophe de Genève : n'aurait-il pas instillé en l'homme une morale qui ne lui était pas innée ? Ce succès remporté par l'auteur des *Confessions* est de ceux dont en réalité, la civilisation nous a accoutumé. Il importe donc pour nous de comprendre comment de tels retournements peuvent surgir et faire florès - Rousseau ne nous ayant servi ici que de façon paradigmatique, il n'était qu'un auteur parmi d'autres nous permettant de saisir ce tour de prestidigitation par lequel la morale rencontre la cruauté. Il nous faut désormais nous concentrer sur la genèse de la morale, les causes et les raisons d'être de celle-ci, en gardant pour compagnon de coterie la méthodologie critique qui donna à Freud et Nietzsche de se voir qualifier de « philosophes du soupçon ».<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Emile ou de l'éducation*, in Profession de foi du vicaire savoyard, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

<sup>28</sup> *ibid.*

<sup>29</sup> *ibid.*

<sup>30</sup> *ibid.*

<sup>31</sup> Il nous faut, afin d'être exhaustif, rappeler que les « philosophes du soupçon » est le terme par lequel la tradition philosophique désigne le triptyque formé par Nietzsche, Freud et Marx. Ceux-ci possédant tous trois pour point commun d'avoir mis au jour l'influence pernicieuse et profonde qu'exercent les motivations inconscientes chez les êtres humains.

## B. La condamnation de cette cruauté est un fait de civilisation

### 1) Toute morale se fonde généralement par des moyens immoraux

Ayant laissé nos pieds s'aventurer sur le versant de l'humanité où s'ébat la cruauté, nous avons goûté des parfums qui pourraient nous laisser indifférents à ceux de la morale, et qui pourraient même bien nous laisser regarder celle-ci comme une curiosité, voire comme une imposture. Notre suspicion à l'égard de la morale, nous pouvons encore la creuser plus profondément en retrouvant les champs de batailles sur lesquels elle a vaincu, l'acculant ainsi à l'infranchissable fossé qui sépare ses moyens de ses fins. La morale en effet, s'impose souvent de manière tyrannique, et pour elle comme pour beaucoup d'autres entreprises humaines, il semble bien que « la fin justifie les moyens ». Ainsi quand elle s'engage à lutter pour son propre compte, elle fait fi de toute moralité, elle s'arrange de tous ses engagements, elle tord sa droiture en tout sens, avec autant de bassesse qu'elle tord le cou de ses adversaires, et elle sait se hisser au plus fort de la cruauté pour qu'aucun tort ne lui soit fait. Elle semble amnésique à ses propres commandements, prend un dieu pour un autre, choisit le fétiche qui l'entiche, invoque Dieu pour un rien, oublie le jour du repos pour un cadavre de plus, sacrifie père et mère, tue pour qu'on ne tue plus, confond l'adultère et être adulte, vole pour qu'on ne vole plus, accuse l'innocent pour falsifier la vérité, et lorgne sur tous les vices jusqu'à les voir comme des biens. Cette morale se révèle ainsi parfaitement amoral : « Preuve : l'absolue *immoralité des moyens* dans toute l'histoire de la morale. Vue d'ensemble : les valeurs suprêmes antérieures sont un cas spécial de la volonté de puissance ; la morale elle-même est un cas spécial d'immoralité »<sup>32</sup> écrit Nietzsche dans la *Volonté de puissance*. Comment considérer en effet que la morale - qu'elle provienne des instincts et affects à l'œuvre dans la volonté de puissance, ou qu'elle soit tirée des pulsions du Ça - puisse se fonder autrement que de manière immorale ? Elle n'est, pour qui la scrute depuis son fondement, qu'un autel érigé sur un parterre sans morale, rien que le développement et la mise en acte plus raffinée de pulsions absolument dépourvues de toute considération morale. Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, cite deux textes de la chrétienté montrant bien par quels arguments étincelants de cruauté et d'immoralité ces prêtres veulent convertir leurs

---

<sup>32</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *La volonté de puissance* . Paris, Gallimard, 1995 . 452p . livre I, tome I, chapitre 2, §210.

ouailles à la morale chrétienne<sup>33</sup>. Il cite ainsi Saint Thomas d'Aquin qui écrit : « *Beati in regno cœlesti, videbunt pœnas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat* ». <sup>34</sup> Dès lors, la sauvagerie révélée de ces sages âmes de charité peut-elle nous faire oublier l'incroyable tartuferie de ces imprécateurs ? Et ainsi, n'est-on pas porté à croire que ce qu'ils appellent des « vérités éternelles » n'est qu'une interprétation maquillée d'un phénomène auquel, en dernier regard, il faut consigner la sous-jacente amoralité ? Aussi est-on amené à suivre Nietzsche lorsqu'il se fixe, dans *La volonté de puissance*, ce « principe premier » : « *il n'y a pas de phénomènes moraux, mais une interprétation morale de ces phénomènes. Cette interprétation elle-même n'est pas d'origine morale* »<sup>35</sup>.

Nous voyons ainsi déjà en quoi la morale perd beaucoup de sa crédibilité : elle qui se prétend si souvent inconditionnelle, elle use de bien des détours pour devenir elle-même. Nous allons encore avancer sur ce questionnement, en mettant maintenant en avant comment elle peut apparaître artificielle, puisque construite. Effectivement, si nous partons du postulat selon lequel la cruauté est un instinct inné qui sévit en tout être humain, nous ne pouvons considérer la morale que comme secondaire, comme une réaction vis-à-vis de l'action cruelle. En prenant en considération le Ça freudien, comme la volonté de puissance nietzschéenne, nous sommes enclins à admettre que nous avons là des concepts d'où la morale semble primitivement exclue ; plusieurs indices nous donneront cette prime impression, même s'il nous sera donné par la suite l'occasion de nuancer notre propos.

## 2) Toute morale est construite

Cela étant posé, nous ne pouvons tout de même pas nier la présence de la morale dont les injonctions sont rappelées partout à notre conscience, de la même manière qu'elle semble s'être incrustée dans notre inconscient d'une façon ineffaçable. Si la morale est en même temps partout et secondaire, nous pouvons donc faire l'hypothèse qu'elle est nécessairement construite, et nous rejoindrions ainsi la théorisation que Nietzsche met en œuvre dans *La généalogie de la morale*. Ce dernier, dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, un de ses premiers ouvrages (1873), s'exprimait déjà ainsi sur le sujet de la vérité : « Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphore, de métonymies,

---

<sup>33</sup> *Généalogie de la morale*, première dissertation, §15.

<sup>34</sup> « Pour que la béatitude des saints leur complace davantage, et qu'ils en remercient encore plus Dieu, il leur est donné de voir les impies dans les tourments. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *commentaire sur le livre des sentences*, IV, L, 2, 4, 4)

<sup>35</sup> *La volonté de puissance*, Livre II, Tome I, chapitre 8, §550.

d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et ornées par la poésie et la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont. »<sup>36</sup> Il n'est certes pas opportun ici de nous engager sur une discussion concernant le statut de la vérité chez Nietzsche, tant le sujet est vaste et complexe, mais nous pouvons cependant retirer un argument de cette citation ; car si l'on se risque à affirmer de telles assertions sur la vérité, il convient également de les appliquer aux vérités morales. Nous pouvons donc en première approche faire la supposition que Nietzsche ne croit pas à une morale en soi, car pour Nietzsche, l'interprétation morale de l'existence est une interprétation qui se pose comme vérité : toute véritable morale se prétendant à la fois universelle, *a priori* et inconditionnelle, de la même manière que la vérité elle-même. Alors, s'appuyer pour fonder son action sur un tel guide, c'est nier le caractère interprétatif de la vie, inhérent à l'existence comprise comme volonté de puissance, c'est affirmer sans coup férir l'unicité de valeurs qui, si on les considère dans leur mode d'apparition, ne sont en réalité que des produits de circonstances particulières. Il y aurait quasiment lieu d'établir ici le relativisme absolu de toute morale. Nous verrons qu'il n'en sera pas ainsi, puisque Nietzsche, à travers sa théorisation de la « morale d'esclave » et de la « morale de maître » instaure une hiérarchie des morales. Quoi qu'il en soit sur ce point, il nous sied de maintenir que l'universel, l'*a priori* et l'inconditionné sont des caractéristiques tout droit sorties des critères de rationalité déterminés par la recherche idéaliste de la vérité ; or c'est bien plutôt l'irrationnel qui fonde la morale, puis la raison, son alliée, qui cherche ensuite à justifier à tout prix cette morale et à l'imposer aux autres. Aussi la morale telle que Nietzsche entend la critiquer est cette morale qu'on qualifierait de « morale en soi », c'est-à-dire une morale qui prétendrait être « vraie », selon les caractéristiques prêtées à la vérité par la métaphysique traditionnelle. Or la morale n'est jamais rationnelle d'elle-même, elle ne parvient qu'à tromper la raison, et elle réussit à faire croire à cette raison qu'elles sont l'une et l'autre liées, que l'intellect permet de retrouver en son cœur le cheminement de la morale. Si « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont », alors c'est bien l'apparence, l'irrationnel qui fondent celles-ci, et cet irrationnel nous décrira Nietzsche, ce sont les conditions d'existence d'un être : conditions individuelles, impossible à universaliser pour toute l'humanité. Ce n'est pas en sa raison rationnelle qu'on trouve les termes de la morale, mais par l'intermédiaire de la rationalité qu'on fait mine de justifier sa propre morale. Dans *Par-*

---

<sup>36</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *Vérité et mensonge au sens extra-moral* . Arles, Actes Sud / Les philosophiques, 1997 . 77p . I .

*delà bien et mal*, Nietzsche écrit : « Pour expliquer comment au juste se sont constituées les affirmations métaphysiques les plus poussées d'un philosophe, il est bon (et prudent) de toujours commencer par se demander : à quelle morale veut-on (veut-il-) en venir ? »<sup>37</sup>. Ainsi semble-t-il que la démonstration d'une morale ressemble toujours à la superposition *a posteriori* d'arguments fallacieux visant à sauvegarder sa propre morale. Patrick Wotling, dans son livre *Nietzsche et le problème de la civilisation*, suggère à ce propos que, suivant Nietzsche, la morale ainsi rationalisée ressemblerait à une faute philologique, une mauvaise lecture du texte de la nature, une interprétation pervertie des données offertes par le vivant. Le procédé alors à l'œuvre serait celui du palimpseste, par lequel un interprète efface et recouvre le texte premier par son discours propre. Il écrit que : « l'interprétation moralisante de la moralité tend à ajouter un texte second porteur de déterminations idéalistes au texte originel »<sup>38</sup> et il cite pour appuyer son assertion un passage du neuvième paragraphe d'*Aurore* où Nietzsche s'exprime en ces termes : « la moralité n'est pas autre chose (donc, avant tout, pas plus) que l'obéissance aux mœurs, quel que soit le genre de celles-ci »<sup>39</sup>. Mais les mœurs répondent à un processus d'imposition, elles ne découlent pas d'une loi rigide lue dans le texte de la nature, elles sont issues de l'arbitraire de la classe dominante, nous ne les retrouvons pas dans l'écoute d'une voix intérieure, ni dans la reconstruction rationnelle. Le grand génie de l'être humain, son génie inconscient, c'est de parvenir au grand déni : niant en bloc qu'il inventât ses valeurs, il parvint à soutenir qu'il les découvrit dans l'ordre des choses. Ainsi qu'on peut le lire dans *La volonté de puissance* : « Sa plus grande abnégation, jusqu'à présent, a été, lorsqu'il admirait ou adorait, de savoir se dissimuler qu'il avait créé lui-même ce qu'il admirait »<sup>40</sup>. Dans ce même ouvrage, Nietzsche expose ainsi son point de vue sur la morale : « J'appelle « morale » un système de jugements de valeur qui est en relation avec les conditions d'existence d'un être »<sup>41</sup>. Aussi les morales dépendent-elles des êtres qui les posent, tous n'exigeant pas les mêmes conditions pour exister, tous ne parvenant pas aux mêmes morales, et ainsi les morales varient-elles de l'un à l'autre. « Les morales ne sont rien d'autre qu'un langage figuré des affects »<sup>42</sup> écrit-il encore dans *Par-delà bien et mal* ; elles ne

<sup>37</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *Par-delà bien et mal* . Paris, GF Flammarion, 2000 . 400p . bibliographie, biographie, index nominum, index rerum . §6 .

<sup>38</sup> WOTLING (Patrick) . *Nietzsche et le problème de la civilisation* . Paris, PUF/Questions, 1999 . 384p . p49, note en bas de page .

<sup>39</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *Aurore réflexion sur les préjugés moraux* . édition numérique consultable sur le site internet Wikipedia, <http://www.agellus.org/nietzsche//index.php/Aurore> . §9 .

<sup>40</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *La volonté de puissance* . Paris, Gallimard, 1995 . 452p . Tome I, Pensées liminaires, §9 .

<sup>41</sup> *La volonté de puissance*. Livre II, tome I, chap. 2, §136 .

<sup>42</sup> *Par-delà bien et mal*, §187 .

renvoient donc pas à un sentiment d'universel comme voudraient nous le faire croire les interprétations moralisantes de celles-ci. Car l'affect chez Nietzsche est bien plutôt proche de la transformation des rapports de force, du mouvement de la volonté de puissance que de la structure roide et gainée d'une loi positive, universelle et fiable. Freud en arrivera également à un résultat assez similaire : dans sa théorie, l'on peut assimiler la moralité d'un individu avec l'instance psychique qu'il qualifie de *Surmoi* ; or, cette dernière n'existe pas dans son entièreté à l'état natif. Chez l'individu dans lequel elle agit, elle a suivi une élaboration, un long cheminement qui se mène par attaches affectives. Dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, on apprend que le *Surmoi* se forme « par intériorisation des exigences et des interdits parentaux »<sup>43</sup>. Il est donc soumis aux fluctuations des désirs des géniteurs, qui sont eux-mêmes porteurs de valeurs morales ainsi construites. Il y aurait donc un héritage de ces valeurs, elles seraient transmises par les liens affectifs, et cependant soumises à des conjonctures de toutes sortes. Ce que l'enfant considérera comme « bien » ou « mal », ne sera d'abord que ce que ses parents lui présenteront comme tel. Et d'une manière assez semblable, Nietzsche considère qu'il existe un héritage moral qui s'effectue par une sorte de servitude volontaire ; en effet, nous nous complaisons par habitude et par paresse à reproduire des actions et des modes de pensées qui ne nous appartiennent pas en propre, que nos ancêtres ou notre milieu ont en quelque sorte choisis pour nous. Il ajoute également que l'on hérite des jugements de valeur de ses parents, dont l'emprise sur l'individu lui apparaît bien plus forte que l'éducation. A cet égard, il écrit dans *Par-delà bien et mal* : « A supposer que l'on connaisse quelque chose des parents, il est permis d'en inférer quelque chose pour l'enfant »<sup>44</sup>. Et c'est suivant ces critères que peut se former ce qu'il appelle dans le *Gai Savoir* « l'idiosyncrasie du goût ». Cette idiosyncrasie consistant dans le fait de posséder un étalon de valeur singulier : c'est ce qu'un individu a de plus personnel, de plus singulier, de plus intime, sa « nature » propre ; mais dans le même temps, elle dépend étroitement de la lignée à laquelle il appartient.

Nous voyons donc bien dès lors que la morale ne peut correspondre à un mouvement spontané de l'individu, qu'elle est de toute évidence une construction. Il reste cependant indéniable que cette construction comporte chez l'être humain quelque chose d'universel, quelque chose d'universel non pas dans le fait que tous les hommes s'accorderont sur ce qu'il faut baptiser du titre de « bien » et de « mal », mais dans le fait que tous les hommes semblent développer ou adopter une morale quelconque. L'on pourrait ainsi croire que la morale serait

---

<sup>43</sup> LAPLANCHE (Jean) et PONTALIS (Jean-Bertrand) . *Vocabulaire de la psychanalyse* . Cahors, Presses Universitaires de France / Quadrige, 2004 . 524p . article Surmoi, p471 .

<sup>44</sup> *Par-delà bien et mal*, §264 .

à la fois « fatale » et « relative », ce qui nous amène à nous poser cette question : pourquoi et sur quels critères la morale s'impose-t-elle ?

### 3) La morale sert à la vie en communauté, ce qui implique de brider l'individu

Ici, Nietzsche nous a déjà donné une partie de la réponse quand il affirme qu'une morale est « un système de jugements de valeur qui est en relation avec les conditions d'existence d'un être »<sup>45</sup>. S'il s'agit de « conditions d'existence », il faudrait considérer la morale comme une prolongation de l'utilitarisme, et cela en une forme affinée par des années de tentatives empiriques qui aboutiraient alors à ce qu'on pourrait appeler un « intérêt mal compris ». On mettrait en place un « système de jugement de valeur » non pas parce que ce système serait vrai de toute éternité, mais parce qu'il nous permettrait d'affirmer nos conditions d'existence. Là où une différence notable serait à souligner par rapport à l'utilitarisme, et qui marquerait sa grande distinction d'un utilitarisme classique, c'est que la morale se prétend irrationnelle, et ainsi ne découle-t-elle pas d'un calcul. Si Kant nous montre que l'on peut la retrouver par le bon usage des catégories de la raison, il ne veut par là que prouver l'existence de la morale, et il ne considère pas qu'un tel cheminement soit indispensable pour éprouver un sentiment moral ; il la fonde, mais ne la découvre pas, elle se découvre – paraît-il -, à tout un chacun qui veut bien l'entendre. Aussi la morale n'est-elle pas seulement un calcul d'intérêt, mais l'effet d'une force intéressée qui s'impose à nous, et de ce fait, cette morale n'est pas seulement « mal comprise », mais qui plus est, elle est « inconsciente ». C'est l'irrationnel en nous qui a trouvé sans nous poser la question ce qui correspondait à ses exigences vitales, et qui s'impose ainsi à notre conscience avec évidence, comme un « instinct divin »<sup>46</sup>. Si donc une morale peut être partagée et étendue à un nombre important d'êtres humains, ce n'est pas parce qu'elle est universelle, mais parce que les êtres humains ayant des caractéristiques communes, leurs conditions d'existences présentent des similarités. On pourrait considérer qu'il existe autant de morales que d'êtres humains, mais dans les faits, la morale imposée par la classe dominante trouve écho dans les éléments dominés parce qu'elle leur « convient », elle satisfait à leur « condition d'existence », et pour peu qu'ils soient faibles et paresseux, elle y satisfait d'autant plus qu'il est plus facile d'adopter une morale que de s'en constituer une propre. Nietzsche décrit le phénomène en le

---

<sup>45</sup> *La volonté de puissance*, livre II, tome I, chap. 2, §136 .

<sup>46</sup> *Emile ou de l'éducation*, in Profession de foi du vicaire savoyard.

rapportant à la notion d'interprétation dans *Aurore* : « Il faut ramener toutes nos actions à des façons d'apprécier; toutes nos appréciations de valeur nous sont propres ou bien elles sont acquises. - Ces dernières sont les plus nombreuses. Pourquoi les adoptons-nous? Par crainte : c'est-à-dire que notre prudence nous conseille d'avoir l'air de les prendre pour nôtres - et nous nous habituons à cette idée, en sorte qu'elle finit par devenir notre seconde nature. Avoir une appréciation personnelle : cela ne veut-il pas dire mesurer une chose d'après le plaisir ou le déplaisir qu'elle nous cause, à nous et à personne autre, - mais c'est là quelque chose d'extrêmement rare! Il faudra du moins que l'appréciation que nous portons sur autrui et qui nous pousse à nous servir, dans la plupart des cas, de ses appréciations, parte de nous et soit notre propre motif déterminant. Mais ces déterminations nous les créons pendant notre enfance et rarement nous changeons d'avis à leur sujet; nous demeurons le plus souvent, durant toute notre vie, dupes de jugements enfantins auxquels nous nous sommes habitués, et cela dans la façon dont nous jugeons nos prochains (leur esprit, leur rang, leur moralité, leur caractère, ce qu'ils ont de louable et de blâmable) et nous croyons obligés de rendre hommage à leurs appréciations »<sup>47</sup>. On peut donc considérer que cette répression des instincts n'est pas un fait extérieur, mais un processus immanent à la nature même des instincts, ce qui, nous insisterons ici, disqualifie toute anthropologie créant une dichotomie entre nature et culture. Ce sont cependant là des choses que nous avons déjà plus ou moins abordées. Ce que cette nuance nous apporte de plus, c'est que nous pouvons concevoir à partir de là le lien qui se tisse entre communauté et morale. Les êtres « faibles », ainsi que Nietzsche les qualifie, sont en effet par excellence dépendants du « troupeau », ils ressentent comme un appel l'instinct grégaire, et ils ont ainsi besoin, comme d'une véritable condition d'existence, comme d'une amarre solide dans la vie qui les bouscule, d'un nivellement de la morale à leur niveau qui permette d'opérer un nivellement de toutes les personnalités à leur propre étage de faiblesse. De la sorte, s'impose une morale émollissante, qui favorise la vie sociale au détriment de la vie individuelle, qui glorifie le « troupeau » contre le loup solitaire, et qui enfin, exige du loup qu'il se fasse agneau, pour qu'il ne blesse plus leur orgueil par sa différence, et qu'il devienne inoffensif. La morale sert ainsi à prendre le dessus sur le danger que représente l'individualisme, c'est tout d'abord une peur du danger que représente celui qu'on ne maîtrise pas, qui ne répond à aucune règle connue. Il s'agit donc pour la morale d'imposer une règle à l'individu, de l'intégrer à un tout connu, car celui dont les comportements ne sont pas prévisibles fait peur : « la crainte est la mère de la morale »<sup>48</sup>, écrit Nietzsche dans *Par-delà*

---

<sup>47</sup> *Aurore*, §104.

<sup>48</sup> *Par-delà bien et mal*, §201.

*bien et mal*, et ainsi, comme Nietzsche le décrit dans *Aurore*, la morale ressemble à un « lit de Procuste de la vertu »<sup>49</sup> qui ramène tout individu aux dimensions préconisées par le « troupeau ». C'est ici que surgit pour la première fois dans notre analyse un thème cher à Freud comme à Nietzsche : celui de la répression des instincts. Car cette morale doit en premier lieu permettre la vie en communauté, et cette vie en communauté implique des exigences : elle exige de chacun qu'il sacrifie une part de ses pulsions agressives pour ne pas semer l'anomie sur le terreau social. Ainsi, la morale telle qu'elle s'impose à nous par l'intermédiaire des autres, pourrait se définir comme ce qui limite les pulsions naturelles et individuelles des êtres humains pour servir la communauté. Elle deviendrait alors quelque chose que la société nous impose pour nous brider, quelque chose qui s'inscrit en notre conscience et notre inconscient malgré nous, par l'influence de la masse, et qui chercherait à nous modeler, quitte à nous mutiler, de manière à ce que nous devenions compatibles avec la communauté et utilisables par elle. La morale ainsi considérée correspondrait à celle que Nietzsche qualifie de « morale d'esclave », et qui se développe d'après lui en occident sous les travers de la morale chrétienne. Cette morale-là aspire à la délicatesse, au convenu comme au convenable, et elle ne veut plus qu'on sache faire société que dans la « bonne société ». Il lui faut des gentilshommes, mais ce qu'elle veut de gentil dans ces hommes, c'est qu'ils pensent bien, c'est-à-dire qu'ils soient bien-pensants, qu'ils ne fassent pas de bruits et que leur générosité jamais ne remette rien en cause. Point de singularités et plus d'individus : juste une norme où l'on s'entendra à devenir normal par le biais d'une originalité normée, en suivant des modes que la société modèle. Un agneau aura des bouclettes et un autre n'en aura pas, l'un sera brun et l'autre beige, mais tous seront agneaux – c'est tout ce qui importe, pourvu qu'ils broutent en ronds et que le lainage soit doux. Ainsi cette morale devra-t-elle travailler à amollir les pulsions individualistes à l'œuvre dans l'instinct humain, et c'est pourquoi elle instaurera dans le cœur des hommes la pitié et la compassion, sans quoi les êtres humains, incapables de calculer leur intérêt rationnellement, se livreraient sans cesse à la guerre de « tous contre tous » que Hobbes nous décrit comme hypothèse de son « état de nature »<sup>50</sup>. De la sorte, nous sommes en devoir de reconnaître que l'être humain doit posséder des dispositions bien particulières pour qu'il puisse ainsi tolérer d'abandonner une part de ses instincts antisociaux. En effet, s'il n'est pas en mesure d'y trouver rationnellement son compte, si ses calculs intéressés ne peuvent infléchir ses instincts, et si pourtant, il parvient ainsi à les réfréner, ce doit être parce que ces instincts possèdent une caractéristique bien

---

<sup>49</sup> *Aurore*, §499.

<sup>50</sup> HOBBS (Thomas) . *Le Léviathan* . édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . première partie, chapitre XIII .

singulière qui leur permette une telle compression. Cette caractéristique exceptionnelle qui transforme ainsi les pulsions humaines consiste en ce que l'on pourrait appeler une plasticité des pulsions. Elle est clairement exprimée aussi bien par Freud que par Nietzsche. Ces pulsions et ces instincts, qui forment le fond de l'inconscient, peuvent se réorienter et changer de buts : ainsi, sous l'effet de la morale, la cruauté change-t-elle d'objectif, elle se sépare des objets qu'elle voulait primitivement agresser, et en adopte d'autres, sous d'autres formes, et selon d'autres modes. Ces nouveaux objets investis sont considérés au regard de la morale comme socialement et culturellement plus valorisants. C'est ce que Freud appelle la « sublimation », et qu'on retrouve chez Nietzsche sous cette appellation. Chez Freud, le *Ça* constitue le réservoir d'énergie psychique chaotique et inconsciente d'où émanent ces pulsions. Cette énergie est principalement sexuelle et il utilise pour la qualifier le terme de « libido ». Il est remarquable à cet égard que Nietzsche lui aussi, ait perçu que la sexualité pouvait constituer la matière première de la sublimation : dans *Par-delà bien et mal*, on peut lire la phrase suivante : « dans un être humain, le degré et la nature de la sexualité se répercutent jusque dans les plus hautes régions de l'esprit »<sup>51</sup>, toutefois, Nietzsche ne dérive pas totalement les instincts de la sexualité, qui constitue un instinct parmi d'autres. Quoi qu'il en soit sur ce point précis, les deux auteurs conçoivent une théorie assez proche de la sublimation : une pulsion née dans le fond inconscient de l'être humain cherche à s'assouvir, elle se trouve interdite par la morale, refoulée, et doit donc trouver un autre moyen de s'exprimer. Nietzsche considère alors qu'il y a « spiritualisation » : processus qu'on peut assimiler à la sublimation, et qui consiste pour une pulsion à effectuer son alliance avec l'« esprit », c'est-à-dire à déplacer sa satisfaction et à l'obtenir sur un mode plus subtil. Ainsi la pulsion ne s'exprime pas dans l'immédiateté, elle renonce à sa satisfaction directe, elle opère un détour par l'« esprit » pour parvenir à ses fins, elle se travestit de manière à passer outre la censure morale et devient à la fois plus profonde et plus éthérée. C'est en cela que consistent chez Freud comme chez Nietzsche les œuvres de culture. La culture aux yeux de ces penseurs ne constitue donc pas un dépassement de l'état animal de l'être humain, qui par une sorte de divination astrolâtre atteint soudainement le monde des sphères célestes. Les valeurs dites supérieures sont bel et bien puisées dans ce que l'homme a de vicieux, et les plus grandes qualités humaines sont faites de la même étoffe que les vices, car dans son aspect premier, l'homme n'est pas « bon » : « le *Ça* est tout à fait amoral »<sup>52</sup> écrit Freud dans *le Moi et le Ça*. La culture, plus généralement, se compose de résidus des pulsions non assouvies

---

<sup>51</sup> *Par-delà bien et mal*, §75 .

<sup>52</sup> *Le Moi et le Ça*, chap.5.

directement et qui réussissent à se sublimer, et c'est pourquoi l'on peut lire cette phrase dans la correspondance entre Freud et Fliess : « La « sainteté » est ce qui incite les humains à sacrifier, dans l'intérêt d'une plus grande communauté, une partie de leur liberté sexuelle perverse »<sup>53</sup>. De cette manière, ce qui chez un individu apparaissait comme « mal » pour la communauté, peut désormais se transformer en un « bien ». Un comportement comme la pitié sera d'ailleurs interprété par les deux penseurs comme issu de tendances sadiques originelles, l'exemple le plus typique en étant pour eux la personnalité ascétique, qui, selon les deux points de vue, passe sa vie à lutter contre ses pulsions. La psychanalyse de Freud fait également se rejoindre « pulsion d'emprise » et « pulsion de savoir ». Selon lui, la pulsion d'emprise est le premier mode de connaissance d'un être humain, elle correspond au stade du développement d'un enfant durant lequel ce dernier porte tout à sa bouche : casser ou dévorer serait un comportement par lequel il fait sien le monde en le comprenant primitivement. Cette attitude ne pouvant convenir à la vie en communauté, l'on apprend à l'enfant à ne pas agir ainsi en toute circonstance. Sa pulsion empêchée, elle se sublimera en « pulsion de connaissance », et servira la société en lui apportant l'avancement intellectuel dont celle-ci lui sera redevable. Sur cet aspect de la connaissance, Nietzsche aura une théorie très similaire, puisqu'il fait dériver le besoin de connaissance de l'instinct de cruauté, ce qui amène Wotling à écrire que pour le philosophe : « la cruauté désigne la modalité du processus d'interprétation mis en œuvre pour assurer la maîtrise d'un phénomène, quelle que soit sa nature »<sup>54</sup>. Les exemples de dérivations de pulsions de ce type sont nombreux – et pour cause, puisque c'est ainsi, et uniquement ainsi, que se constitue la culture, qui apparaît concomitamment à la vie en communauté. La vie en communauté et la culture, en effet, se fondent toutes deux sur le renoncement pulsionnel et la domestication de « l'animal homme », aussi sont-elles presque synonymes. Nietzsche comme Freud constatent que le travail est un instrument en vue de la confection de la culture : « Toute culture repose sur la contrainte au travail et le renoncement pulsionnel »<sup>55</sup> écrit le psychanalyste dans *L'avenir d'une illusion*. Quant à Nietzsche, il en donne à la fois une définition qui rappelle celle de Freud, mais y ajoute une condamnation sans concession, s'attaquant à ce qu'il appelle le « travail machinal », ainsi dans *Aurore* il écrit : « Dans la glorification du « travail », dans les infatigables discours sur la « bénédiction du travail », je vois la même arrière-pensée que dans les louanges des actes impersonnels et d'un intérêt général : la crainte de tout ce qui est individuel. On se rend maintenant très bien

<sup>53</sup> *La naissance de la psychanalyse, lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887-1902)* . manuscrit N joint à la lettre 64 du 31 mai 1897, p186 .

<sup>54</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p201.

<sup>55</sup> FREUD (Sigmund) . *L'avenir d'une illusion* . Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, 2002 . 64p . II, p10 .

compte, à l'aspect du travail - c'est-à-dire de cette dure activité du matin au soir - que c'est là la meilleure police, qu'elle tient chacun en bride et qu'elle s'entend vigoureusement à entraver le développement de la raison, des désirs, du goût de l'indépendance. Car le travail use la force nerveuse dans des proportions extraordinaires, et la soustrait à la réflexion, à la méditation, aux rêves, aux soucis, à l'amour et à la haine, il place toujours devant les yeux un but minime et accorde des satisfactions faciles et régulières. Ainsi une société, où l'on travaille sans cesse durement, jouira d'une plus grande sécurité : et c'est la sécurité que l'on adore maintenant comme divinité suprême. - Et voici (ô épouvante!) que c'est justement le « travailleur » qui est devenu dangereux! Les « individus dangereux » fourmillent! Et derrière eux il y a le danger des dangers - l'individu! »<sup>56</sup> On constate donc bien à quel point la communauté se nourrit de la chair de l'individu, qu'elle bride, dépèce et dépossède pour son propre rendement. On remarquera par ailleurs que la société, tirant sa richesse des pulsions des individus, exercera un contrôle moral d'autant plus puissant que l'interdit sur lequel elle sera fondée proviendra d'un désir véhément. Cette assertion nous éclaire ainsi sur l'emprise de la religion, suivant Freud qui écrit dans *L'avenir d'une illusion* : « Celles-ci [les représentations religieuses], qui se donnent comme des dogmes, ne sont pas des précipités de l'expérience ou des résultats ultimes de la pensée, ce sont des illusions, accomplissements des souhaits les plus anciens, les plus forts et les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force, c'est la force de ces souhaits »<sup>57</sup>. De tout cela, il ressort que l'homme libre apparaît forcément comme en opposition avec la culture. Dans *Le malaise dans la culture*, Freud montre à quel point les aspirations à la liberté constituent une revendication originaire de l'homme libre contre la culture, si bien qu'on peut se demander s'il n'y aurait pas que des révoltes qui soient anti-culturelles, même quand elles se font au nom de la justice. Aussi peut-on lire dans cet ouvrage : « La liberté individuelle n'est pas un bien de culture. C'est avant toute culture qu'elle était la plus grande, mais alors le plus souvent sans valeur, parce que l'individu était à peine en état de la défendre. Du fait du développement de la culture, elle connaît des restrictions et la justice exige que ces restrictions ne soient épargnées à personne »<sup>58</sup>. Le travail culturel, qui va de pair avec l'accroissement de la vie en communauté, est donc rendu très efficace par le modèle religieux, qui donne à tout un chacun une morale prétendument universelle et l'impose par le poids d'une autorité sacrée ; elle refoule un maximum de pulsions parce qu'elle donne aux individus l'illusion d'un infini accomplissement. Si le travail et la religion font partie des modes de répressions les plus

---

<sup>56</sup> *Aurore*, §173 .

<sup>57</sup> *L'avenir d'une illusion*. VI, p30 .

<sup>58</sup> *Le malaise dans la culture*. p39.

élémentaires, il en existe un qui dispose d'un statut particulier chez Nietzsche et Freud, et qui représente pour eux la sublimation la plus réussie : il s'agit de l'activité artistique. Ainsi pour Nietzsche, l'art est un résultat de l'instinct, un simulacre de la volonté de puissance. Au lieu de s'opposer radicalement aux pulsions comme beaucoup de penseurs le conçoivent, recréant dans ce domaine l'opposition entre nature et culture, Nietzsche conçoit l'art comme forme supérieure des instincts devenus créateurs, aboutissement de la spiritualisation obtenue par les entraves de la répression. Dans *La généalogie de la morale*, il conteste son ancien maître à penser : « Ainsi la sensualité ne serait pas supprimée dès que se manifeste la condition esthétique, comme c'était l'opinion de Schopenhauer, mais seulement transfigurée de manière à ne plus apparaître dans la conscience comme excitation sexuelle ». L'activité artistique n'a donc rien d'une « opération désintéressée » ainsi que Kant voudrait nous la figurer, lui qui décrit l'art avec un grand dégoût pour la sensibilité. Le « grand Chinois de Königsberg »<sup>59</sup>, pour reprendre l'expression de Nietzsche, aspire à faire de l'art quelque chose d'objectif, jugeant cette pratique à l'aune des critères « qui font l'honneur de la connaissance : l'impersonnalité et l'universalité »<sup>60</sup>, mais il fait bien apparaître par-là à quel point il s'est inféodé à l'idole baptisée « vérité », et comment il instille sa morale négatrice du plaisir et du bonheur jusque dans l'activité reine des sens, celle qui existe « afin que la vérité ne nous tue pas »<sup>61</sup>. C'est pourquoi, d'après Nietzsche, Kant ne peut comprendre l'art : « “ Le beau, dit Kant, c'est ce qui plaît de façon désintéressée. ” Sans intérêt ! A cette définition comparez cette autre qui vient d'un vrai « spectateur » et d'un artiste, Stendhal, qui appelle une fois la beauté *une promesse de bonheur* »<sup>62</sup> écrit Nietzsche dans *La généalogie de la morale*. Car l'art est tout le contraire d'une « opération désintéressée », c'est l'activité qui permet par excellence d'opérer un compromis avec la réalité, d'investir son énergie refoulée dans le monde de la fantaisie et de l'apparence, et de devenir ainsi créateur. Pour Freud pareillement, l'art est un compromis avec la réalité, c'est autant un mode de satisfaction des pulsions qu'une vertu culturelle, c'est en quelque sorte une sublimation pour l'élite, une réorientation de la libido qui n'est accessible qu'au petit nombre de ceux qui disposent d'une intelligence plus élevée et qui peuvent se hausser à un degré supérieur de culture.

Ainsi les morales apparaissent donc comme des constructions sociales dont les fondations sont à chercher dans une pulsion tyrannique qui tend à s'imposer aux autres, elles ne sont pas gravées de toute éternité dans les lois de la raison, pas plus qu'inscrites de la

---

<sup>59</sup> C'est ainsi que Nietzsche surnomme Kant dans *Par-delà bien et mal*, §210 .

<sup>60</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §6 .

<sup>61</sup> NIETZSCHE, *FP XIV*, 16 [40] .

<sup>62</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §6 .

même plume dans le cœur de tous les êtres humains. Freud et Nietzsche s'accorderont tous deux à voir en la morale un fait de civilisation, qui combine un certain atavisme psychique et une forme d'utilitarisme complexe, mélangeant « conditions d'existences », dimension affective, destin et répression des pulsions. Aussi devient-il plus difficile d'accorder une foi sans borne aux valeurs de la morale, qui se montre alors sous un jour plus mitigé, presque en contre-jour ; et ainsi est-il tentant de ranger la culpabilité dans ces sortes de condamnations qui pourraient ne pas être, et qui ne sont que parce qu'une morale particulière les a imposées. Car s'il n'y a pas de morale universelle, si elle est construite, c'est donc que la morale varie d'un lieu à l'autre, d'une époque à une autre, et alors, pourquoi croire que celle qui agit sur nous est celle des justes et non des trompeurs ?

#### 4) La relativité de la morale

« Vérité au-deça des Pyrénées, erreur au-delà »<sup>63</sup>, écrivait Pascal dans ses *Pensées*, soulignant par cet aphorisme la contingence de nos croyances, et mettant ainsi en pleine lumière la futilité de nos « vérités » comme de nos « erreurs ». S'il lançait ainsi le discrédit sur la coutume, il nous est de notre côté aisé de faire le rapprochement avec la morale, qui, comme nous l'avons vu, est à l'exemple de la coutume une construction sociale. Nous avons déjà cité cette assertion de Nietzsche tirée de *Aurore* : « la moralité n'est pas autre chose (donc, avant tout, pas plus) que l'obéissance aux mœurs, quel que soit le genre de celles-ci »<sup>64</sup>, et ainsi pouvons-nous associer coutume avec moralité. Dès lors comment pouvons-nous, ayant constaté le relativisme de ces mœurs, accorder une importance plus grande à une coutume qu'à une autre ? Pourquoi même prêter quelque primauté à la morale qui est la nôtre, puisqu'elle peut être le fruit d'une obéissance aveugle à une instance nous dominant ? Il semble y avoir autant de morales que de formes de vie en communauté, et pourquoi supporterait-on celle dans laquelle nous sommes nés plutôt que celle d'une autre société ? Le nombre infini de morales diverses donne à écouter le chant du relativisme le plus absolu, qui suspend tout jugement et nous plonge dans un scepticisme voué à l'inactivité. Il semblerait ainsi que rien ne vaille plus la peine d'être défendu, et que dans notre incroyance ne prévale plus que l'hédonisme le plus absurde, dépossédé de toute aspiration morale. Nous aurions finalement basculé dans le nihilisme, en allant jusqu'à regretter que notre nature soit telle que

---

<sup>63</sup> PASCAL (Blaise) . *Pensées* . Paris, Garnier-Flammarion, 1976 . 382p, index . Article V, La justice et la raison des effets, pensée 294-60, p135 .

<sup>64</sup> *Aurore, réflexion sur les préjugés moraux*, §9 .

nous ne puissions pas stationner à l'état primitif dans lequel, à certains égards, nous connaîtrions une certaine jouissance : celle d'être des simples d'esprits sans vertu et sans mémoire. Constatant que toute croyance est de toute nécessité erronée, il serait tentant de ne plus croire en rien, d'aspirer définitivement à la suppression de tout vouloir, aucune aspiration n'étant plus légitimée. Ou peut-être voudrait-on revenir à notre animalité la plus brute, sans ces détours complexes de la sublimation et se laisser transpercer sans plus résister par les danses de Dionysos, ce qui reviendrait - pour le dire simplement - à débrider nos instincts, et pourquoi pas dans le cas qui nous intéresse, à relâcher notre cruauté en liberté, même si cela devait être parfaitement anti-culturel.

Nous avons donc découvert, avec l'aide de Nietzsche et de Freud, à quel point ce que nous avons l'habitude de qualifier de « morale » est controuvé, au faîte de quel sommet de supercheries celle-ci se hisse pour nous amener à croire en elle et à l'aide de quels dévoiements elle nous pousse à nous départir de nos souhaits premiers les plus véhéments. Ainsi nous inspire-t-elle le scepticisme le plus complet, car elle n'est, au regard de l'individu, qu'un asservissement et une dépossession de son énergie la plus vive au profit de la communauté. Stirner, que Nietzsche avait parcouru<sup>65</sup>, en était à peu près arrivé au même stade de réflexion lorsqu'il écrivait : « Ma cause, dites-vous, devrait au moins être la “ bonne cause ” ? Qu'est-ce qui est bon, qu'est-ce qui est mauvais ? Je suis moi-même ma cause, et je ne suis ni bon ni mauvais, ce ne sont là pour moi que des mots »<sup>66</sup>. Et de fait, quiconque pose son individualité comme unique jalon permettant de mesurer la valeur de la vie, ne peut plus se heurter qu'à l'inanité d'un vocable légué par ses ancêtres, entraîné par ses comparses et enrôlé par son dialogue intérieur. Toutefois, l'on pourrait éclaircir le noir tableau dépeint ici en alléguant que l'homme étant par nature un « animal politique »<sup>67</sup>, son épanouissement le plus complet ne peut s'effectuer qu'alors que la vie sociale lui a appris la tempérance et cette retenue que seule une vertu dictée par la vie en communauté peut lui inculquer. Ce sont sur ces arguments que s'appuient tous ceux qui invitent l'individu à sacrifier une part de son Moi

---

<sup>65</sup> L'adoption par Nietzsche des propositions de Stirner ne va pas sans faire débat. Nous savons en tout cas qu'il en avait fait la rencontre, puisque Nietzsche conseilla la lecture de *L'Unique et sa propriété* à un de ses étudiants (cf. l'étude d'Albert Levy *Stirner et Nietzsche*, consultable sur Internet à l'URL : <http://kropot.free.fr/Stirner-Nietzsche.htm>). On pourrait d'autre part attribuer comme une référence à Stirner ces paroles de Zarathoustra lorsqu'il dit : « Celui qui glorifie le Moi et sanctifie l'égoïsme, en vérité, celui-là parle en sage. » qu'on trouve dans la fin de son monologue intitulé « Des trois maux ». Il est d'autre part quasiment certain, d'après Deleuze, que Nietzsche voua une certaine affection aux théories de Stirner, et dans son commentaire nommé *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze soutient que l'assertion de Zarathoustra dans « De l'homme supérieur » où il est dit : « Le surhomme me tient à cœur, c'est lui qui est pour moi l'Unique, et non pas l'homme : non pas le prochain, non pas le plus misérable, non pas le plus affligé, non pas le meilleur » constitue une référence évidente à Stirner.

<sup>66</sup> STIRNER (Max), *L'Unique et sa propriété*, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . p20 .

<sup>67</sup> ARISTOTE, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 1990 . 575p . chapitre 2, 1253a .

égoïste au profit de la culture : ils arguent que ce sacrifice consiste à faire de l'abandon de ses pulsions une noble tâche de reconversion, et que là est la seule panacée muant l'irritable *ego* en un heureux partisan du bien commun. Pour l'homme, soutiennent-ils, il n'y a de bien que dans le bien commun, et il n'y a de bonheur que dans la culture, alors il ne reste plus qu'à bénir cette porte ouverte qu'est celle de la civilisation, s'y engouffrer et adhérer aux joies consensuelles comme on « adhère au parti ». Et puis finalement, quand bien même la morale serait toujours fautive, quand bien même il n'y aurait pas de morale juste en soi : cela ne nous importe que trop peu. Un pragmatisme conséquent nous apprendra que le dessein de la morale est l'épanouissement de l'être humain, et non sa réalisation dans et avec la vérité. Pourquoi toujours chercher le vrai ? Nietzsche lui-même n'en fut pas idolâtre, alors, ce qui est prépondérant, ne serait-ce pas plutôt de parvenir à s'accomplir dans toute sa finitude, de « devenir soi-même » quelque soit le moyen utilisé à cette fin ? Aussi la morale pourrait-elle être un outil rusé et efficace, et ainsi pourrions-nous rejoindre le cortège des moralistes socialisants. Cela, assurément, ferait un bien beau parti pour notre existence s'il en allait ainsi. Cependant, si les laudateurs de la vie en communauté nous apprennent à jouir dans la cohorte concitoyenne, ils n'arrivent que rarement à nous faire accéder au bonheur véritable. Tout au plus mettent-ils au jour la part profondément tragique de l'être humain, qui est de ne pouvoir vivre sans ses pairs sous peine de mourir, mais de ne pouvoir jouir avec ses pairs sous peine de dépérir. Car il convient bien de consigner désormais une triste vérité qui darde son appareillage de mélancolie à travers les analyses que nous avons jusqu'ici poussées : l'individu ne se réalise jamais totalement dans la vie en communauté, pas plus que la vie en communauté ne parfait totalement l'individu, et la morale semble bien avoir des effets profondément néfastes sur l'être humain.

Nous allons désormais les mettre au jour, en essayant de mettre de côté nos penchants « humain trop humain », car : « Une physio-psychologie digne de ce nom entre forcément en lutte contre des résistances inconscientes dans le cœur du chercheur ; elle a le « cœur » contre elle. Une théorie qui affirme l'interdépendance des « bons » et des « mauvais » instincts suffit à troubler une conscience même vigoureuse et courageuse, car elle y perçoit une subtile immoralité ; à plus forte raison une théorie qui fait naître les bons instincts des mauvais »<sup>68</sup>, ainsi que l'écrivait Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*.

---

<sup>68</sup> *Par-delà bien et mal*, §23 .

## II) Les effets néfastes de la morale

### A. La morale engendre le nihilisme, la maladie, la névrose en s'appuyant sur le sentiment de culpabilité

#### 1) Analyse nietzschéenne de « la valeur des valeurs » et « transvaluation »

Nous avons constaté que la morale n'était qu'une sorte de convention arbitraire, et qu'il fallait en réalité concéder l'existence de plusieurs morales. Ce sentiment d'incrédulité à l'égard de la morale nous avait poussés en partie au relativisme. En réalité, il nous appartient de développer plus profondément cet aspect de l'analyse, car les caractères de la morale ayant été exposés, il n'est pas certifié pour autant que toute morale en vaille une autre. En effet, il importe peut-être finalement assez peu de savoir si une morale est vraie ou fausse. Il faudrait plutôt trouver un moyen de discerner quelle morale peut nous convenir de celle qui ne le peut pas, sans prendre en compte la notion de « vérité ». C'est d'ailleurs ce à quoi s'est attaché Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, où il pose « cette exigence nouvelle : nous avons besoin d'une critique des valeurs morales et la valeur de ces valeurs doit tout d'abord être mise en question »<sup>69</sup>. Cette « valeur des valeurs » rentre pour Nietzsche dans le cadre de son entreprise de « transvaluation », ce geste philosophique par lequel il entend renverser les valeurs en place pour en créer de nouvelles, plus propices à la vie et à la volonté de puissance. Étudier la « valeur d'une valeur », c'est voir si cette valeur est bonne ou mauvaise, analyser si ce qu'une morale décrète comme étant le « bien » est véritablement ce qui est « bon » pour l'être humain, et si ce qu'elle décide comme étant le « mal » est assurément ce qui est « mauvais » pour l'homme ; cette étude se faisant eu égard à la volonté de puissance comme critère des valeurs, et non selon les données transmises par la morale en place. Nous noterons donc au passage que cette volonté philosophique est strictement nietzschéenne, et qu'ici, il faut accepter un décrochage entre Nietzsche et Freud. Pour le philosophe allemand, il s'agit en effet d'instaurer de nouvelles valeurs permettant à l'être humain une réhabilitation positive dans le cadre de la volonté de puissance ; alors que pour Freud, il s'agit de constater les méfaits de la morale en place sans réellement vouloir influencer sur celle-ci, son objectif

---

<sup>69</sup> *La Généalogie de la morale*, Avant-propos, §6.

consistant plutôt à rétablir un équilibre au sein de l'individu pour qu'il réussisse à vivre avec la morale qui l'a construit, plutôt que d'effectuer un grand bouleversement de la morale. Aussi Freud ne s'exerce-t-il pas, comme Nietzsche peut le faire, à édifier des typologies dans lesquelles il classe les différentes morales qu'il rencontre, liant tel mode d'existence à tel type de morale, et considérant telle morale comme « plus conforme à la volonté de puissance » qu'une autre. Nietzsche, au contraire, s'y adonne à loisir et il classifie les morales selon leur « valeur » après les avoir analysées sous l'angle de la « valeur des valeurs » : ainsi différencie-t-il prioritairement les morales selon deux critères : en distinguant « morales d'esclaves » et « morales de maîtres ».

## 2) « Morales d'esclaves » et « morales de maîtres »

C'est pourquoi dans *Par-delà bien et mal*, au paragraphe 260, il écrit : « En faisant route à travers les nombreuses morales, les plus subtiles comme les plus grossières, qui ont régné jusqu'à présent ou continuent de régner sur terre, j'ai trouvé certains traits qui revenaient ensemble avec régularité et se liaient les uns aux autres : jusqu'à ce que finissent par se révéler à moi deux types fondamentaux et qu'une différence fondamentale s'en dégage. Il y a une *morale de maîtres* et une *morale d'esclaves* »<sup>70</sup>. Aux dires du philosophe, la morale de maîtres se caractérise entre autres par la « profusion de puissance »<sup>71</sup>, l'affirmation de soi et la création de valeurs, alors que la morale d'esclaves connaît pour traits principaux l'étiollement et la dégénérescence, elle est la morale de « l'homme souffrant de l'homme, malade de *soi-même* »<sup>72</sup> qui aboutit nécessairement au « nihilisme » et qui est incapable de créer ses propres valeurs. Aussi sommes-nous ici contraints de constater une différence méthodologique saillante entre Nietzsche et Freud. Toutefois, si l'objectif en vue duquel la critique de la morale est mise en place est bien différent chez le philosophe de chez le psychanalyste, il n'en reste pas moins que l'examen de cette dernière suit des voies similaires que nous mettrons en avant. Par ailleurs, notre mémoire s'attachera autant que faire se peut à mettre en relief cette convergence qui transparaît ici, et que Paul-Laurent Assoun formule de cette façon dans son ouvrage *Freud et Nietzsche* : « Ce ne peut être en effet un simple hasard si Nietzsche et Freud rencontrent et théorisent chacun dans leur perspective des mécanismes homologues, comme si Nietzsche théorisait comme moralité<sup>73</sup> la névrose au sens freudien »<sup>74</sup> ; ainsi nous risquerons-nous à mettre en parallèle l'interprétation nietzschéenne de la morale

<sup>70</sup> *Par-delà bien et mal*, §260 .

<sup>71</sup> *ibid.*

<sup>72</sup> *La Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §16 .

décadente avec la conception freudienne de la névrose, toutes deux étant perçues comme conflit non résolu (ou encore conflit mal résolu) des instincts avec la morale culturelle.

### 3) La victoire des « morales d'esclaves »

Avant de continuer, il nous faut nous attarder sur une caractéristique notoire des morales dominantes qui peut apparaître bien paradoxale si l'on se fie au prisme d'interprétation nietzschéen : ce paradoxe repose en cela que les morales dominantes sont le plus souvent les morales que Nietzsche qualifie de « morales d'esclaves ». Il est en effet fort curieux que les morales d'esclaves (ou encore « morales des faibles », « morales décadentes », « morales nihilistes », « morales de troupeau », « morales réactives », ou « morales plébéiennes »<sup>75</sup>...) parviennent à prendre le pouvoir et à tenir les maîtres dans les rets de leurs filets. Il nous faut, pour résoudre ce paradoxe, approfondir quelque peu le jeu terminologique auquel se prête Nietzsche en forgeant des expressions telles que « morales d'esclaves » ou « morales de maîtres ». Le fait est que, si les morales des maîtres ne sont pas celles qui exercent leur emprise sur la population, c'est parce que les maîtres (ou encore les « aristocrates ») ne le sont pas nécessairement au sens politique, mais plus sûrement en une acception plus existentielle : ce sont des personnalités insensibles à l'instinct grégaire parce qu'elles éprouvent le « *pathos de la distance* », qui est un certain souci de la distinction, une volonté orgueilleuse et égoïste ; elles créent leurs propres valeurs de manière individuelle, car elles se soucient d'elles-mêmes sans forcément avoir besoin de l'approbation d'autrui ; elles approuvent les forces qui commandent en eux, sans se soucier de les considérer en moralistes, et c'est pourquoi elles peuvent être cruelles. Par ces aspects, l'on pourrait rapprocher le maître comme le conçoit Nietzsche de l'Unique tel que le décrit Stirner qui, après avoir lancé l'affirmation qu'il « ne basait sa cause sur rien » peut ensuite faire cette assertion : « De ceci naît cette considération que tout jugement que je porte sur un objet est l'œuvre, la *création* de ma volonté ; je suis par là de nouveau averti de ne pas me perdre dans la *créature* qu'est mon

<sup>73</sup> Les termes de « moralité » ou encore de « morale » chez Nietzsche, possèdent une acception parfois ambiguë. Dans un sens spécifique, l'auteur les utilise de manière neutre, décrivant la morale - comme nous l'avons résumé - selon la formule : « conditions d'existence d'un être ». Selon cette acception, il y a des morales « positives » (les « morales de maîtres »), et des morales « négatives » (les « morales d'esclaves »). Dans un autre sens, plus traditionnel, il désigne par morale la « morale d'esclaves » qui s'incarne pour ce qui le concerne dans la morale chrétienne alors à l'œuvre en « Occident ». Selon cette dernière acception, les termes « morale » ou « moralité » sont radicalement péjoratifs, et désignent les critères de « bien » et de « mal » que l'homme doit réussir à dépasser.

<sup>74</sup> *Freud et Nietzsche*, p273.

<sup>75</sup> La liste des appellations n'est ici pas exhaustive : les déclinaisons de ce thème constituant un jeu avec le langage permanent chez Nietzsche, l'on peut certainement trouver sous la plume du philosophe d'autres dénominations qui mettraient en avant d'autres nuances, mais toujours la même tendance dominante.

jugement, mais de rester le *créateur* qui juge et qui toujours crée à nouveau »<sup>76</sup>. Aussi le maître, par son esprit d'indépendance et sa force de caractère affirme-t-il son unicité et son indépendance sans se soucier du regard d'autrui. Il pourrait, à la manière d'Antisthène, tenir avec humour ces propos s'il s'entendait acclamer par la foule : « Qu'ai-je donc fait de mal ? »<sup>77</sup> Car pour l'aristocrate comme le conçoit Nietzsche, la foule est l'esclave de la morale, et de cette morale de facilité qu'il méprise, cette morale qui prend pour « bien » ce qu'on lui donne pour tel, alors que lui crée ses valeurs par lui-même. Ainsi donc, si le maître auquel pense Nietzsche se définit aussi par l'indépendance, ce « privilège des forts »<sup>78</sup>, il s'incarne nécessairement dans un « esprit libre » ; mais la contrepartie de cette indépendance, c'est bien sûr de se voir fustiger par la foule. Et puisque « l'union fait la force »<sup>79</sup>, il se trouve que cette alliance des faibles contre les forts parvient à affaiblir ces derniers, car s'ils sont forts à titre individuel, ils restent incapables d'affronter la foule à eux seuls, quand bien même elle se composerait d'individus anémiés. Aussi Nietzsche écrit-il dans *Par-delà bien et mal* : « Lorsque les pulsions les plus hautes et les plus fortes, faisant irruption avec passion, propulsent l'individu bien au-delà et au-dessus de la moyenne et du bas niveau de la conscience du troupeau, elles anéantissent l'estime que la communauté se porte à elle-même, sa foi en elle-même, et lui brisent en quelque sorte les reins : il en résulte que ce sont précisément ces pulsions que l'on stigmatise et calomnie le mieux »<sup>80</sup>. D'une certaine façon, les morales de maîtres agressent les conditions d'existences des morales d'esclaves, et aussi, par réaction, celles-ci condamnent-elles les morales de maîtres. Le fort peut bien être un individu dans lequel se matérialise la « profusion de la puissance »<sup>81</sup>, il sera néanmoins anéanti par la profusion d'impuissance du troupeau, qui se ruera en toute hargne sur celui qui était né pour le commander : « plus le type que représente un homme est élevé, et plus sa réussite est également improbable »<sup>82</sup> écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*. Ainsi le « maître » se verra-t-il subir les admonestations des démocrates, qui exerceront sur lui la tyrannie de la majorité - car la démocratie constitue un des reliquats de la « morale d'esclaves ». En effet, les « esclaves » - parce qu'ils sont faibles - désirent plus que tout l'égalité, qui connaît son apogée théologique dans la morale chrétienne. Ce refus de la

<sup>76</sup> *L'Unique et sa propriété*, p264 .

<sup>77</sup> Anecdote rapportée par Léonce Paquet dans son livre sur les Cyniques grecs. Cf. PAQUET (Léonce) . *Les Cyniques grecs, fragments et témoignages* . Paris, Le livre de poche/Classiques de la philosophie, 1992 . 352p . p46 .

<sup>78</sup> *Par-delà bien et mal*, §29.

<sup>79</sup> Devise officielle du royaume de Belgique.

<sup>80</sup> *Par-delà bien et mal*, §201 .

<sup>81</sup> *Par-delà bien et mal*, §260 .

<sup>82</sup> *Par-delà bien et mal*, §62 .

hiérarchie est le pendant de leur maladie intérieure qui est l'anarchie des pulsions, c'est-à-dire le fait que les pulsions qui habitent ce genre de personnalité ne répondent plus à une discipline homogène et se désorganisent. Ainsi, elles n'obéissent plus quand elles doivent obéir, pas plus qu'elles ne réussissent à commander quand elles le doivent. Il découle de cette mauvaise organisation interne des instincts une morale qui en est le parallèle et qui en incarne la « condition d'existence » : la doctrine de l'égalité, car selon Nietzsche : « Ce sont nos besoins *qui interprètent le monde* : nos instincts, leur pour et leur contre. Chaque instinct est un certain besoin de domination, chacun possède sa perspective qu'il voudrait imposer comme norme à tous les autres instincts. »<sup>83</sup> L'« esclave » que décrit Nietzsche sera donc l'homme avide d'égalité, soumis à l'instinct grégaire, au besoin de conformisme, souffrant d'une inaptitude profonde à s'affirmer, soucieux de modestie et d'humilité car incapable de faire mieux que les autres, ou encore trop effrayé à l'idée de les dépasser pour y parvenir. Il prêchera donc l'amour du prochain comme une morale inoffensive, qui lui permettra d'affirmer sa médiocrité. La morale d'esclaves fonctionne bien, car elle s'adresse à l'homme du commun qui est toujours en plus grand nombre que le génie, mais l'homme du commun a de petits objectifs et de petites envies. Son point de départ est la souffrance puisqu'il est « malade de *soi-même* »<sup>84</sup> et il ne peut considérer la vie que dans cette perspective-là. C'est pourquoi il recherche le bonheur, mais son bonheur est de peu d'envergure, c'est un bonheur épicurien, qui cherche principalement à anéantir la peine. Son principe est ainsi celui d'un utilitarisme mesquin, qui cherche à alléger l'existence de la douleur et de son poids : « La morale d'esclaves est essentiellement morale de l'utilité »<sup>85</sup>, écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*. Mais le symptôme le plus morbide de toute morale d'esclaves consiste en cela qu'en tant qu'expression d'une forme de vie dégénérée, elle trouve sa puissance dans la négation de la puissance, elle incarne le triomphe des « forces réactives ». Nietzsche distingue en effet deux types de forces : actives et réactives. Les premières sont caractéristiques des maîtres, ce sont les forces supérieures, gorgées d'énergie vitale, celles qui sont censées commander. Les deuxièmes par contre, sont celles qui s'exercent chez les esclaves, elles le font « en remplissant les conditions de vies et les fonctions, les tâches de conservation, d'adaptation et d'utilité »<sup>86</sup> écrit Gilles Deleuze dans son ouvrage *Nietzsche et la philosophie*. Et il ajoute plus loin : « Voilà le point de départ du concept de réaction, dont nous verrons l'importance chez Nietzsche : les accommodements mécaniques et utilitaires, les *régulations*

<sup>83</sup> NIETZSCHE, *FP XII*, 7 [60]

<sup>84</sup> *La Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §16 .

<sup>85</sup> *Par-delà bien et mal*, §260 .

<sup>86</sup> DELEUZE (Gilles) . *Nietzsche et la philosophie* . Paris, Presses Universitaires de France / Quadrige, quatrième édition, 2003 . 250p . p46 .

qui expriment tout le pouvoir des forces inférieures et dominées »<sup>87</sup>. La morale d'esclaves est ainsi haine de la vie, et elle en devient refus d'agir la volonté de puissance, tentative de retourner la volonté de puissance contre elle-même, c'est-à-dire en dernière instance, ce que Nietzsche appelle le « nihilisme ». Elle trouve à cette fin ses instruments autant que ses arguments principaux dans le sentiment de culpabilité et la mauvaise conscience, cette dernière étant considérée par Nietzsche comme : « une maladie grave où l'homme devait tomber sous l'influence de cette transformation, la plus radicale qu'il ait jamais subie – de cette transformation qui se produit lorsqu'il se trouva définitivement enchaîné dans le carcan de la société et de la paix »<sup>88</sup>.

#### 4) Morales d'esclaves, sentiment de culpabilité et névrose

Ici, il convient de noter une similitude avec Freud qui nous permet un raccord entre les deux théories. En effet, lui aussi accorde une place prépondérante au sentiment de culpabilité dans sa théorie. Pour Nietzsche comme pour Freud, le sentiment de culpabilité est pareillement un agent morbide et mortifère : pour le premier, c'est un résultat de cette faculté singulière de l'homme qu'est sa capacité d'« *intériorisation* »<sup>89</sup>, et pour le second, c'est le produit du refoulement pulsionnel. Nietzsche décrit le processus de cette manière dans *La généalogie de la morale* : « Tous les instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur se retournent en dedans – c'est là ce que j'appelle l'*intériorisation* de l'homme : de cette façon se développe en lui ce que plus tard on appellera son « âme ». Tout le monde intérieur, si mince à l'origine qu'il tiendrait comme tendu entre deux peaux, s'est développé et amplifié, a gagné en profondeur, en largeur, en hauteur, lorsque l'expansion de l'homme vers l'extérieur a été *entravée* »<sup>90</sup>. Ainsi cette « *intériorisation de l'homme* » est-elle une caractéristique des pulsions qui prennent naissance en lui. Avant que de se « spiritualiser » selon le processus décrit plus haut, les instincts entravés se retournent contre celui qui en est le vecteur. Et ainsi, l'individu se trouve forcé de justifier sa cruauté réorientée vers lui-même, c'est pourquoi il développe son « âme », sa conscience, qui, illusoirement, lui dicte ce « bien » masochiste auquel il ne peut en réalité pas échapper. Le schéma freudien des pulsions donne lieu à un dispositif tout à fait similaire sous la terminologie de « refoulement pulsionnel ». On pourrait utiliser pour le comprendre cette description que Freud en fait dans *Le malaise dans la*

---

<sup>87</sup> *ibid.*

<sup>88</sup> *La généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §16 .

<sup>89</sup> *ibid.*

<sup>90</sup> *ibid*

*culture* : « L'agression est introjectée, intériorisée, mais à vrai dire renvoyée là d'où elle est venue, donc retournée sur le moi propre. Là, elle est prise en charge par une partie du moi qui s'oppose au reste du moi comme sur-moi, et qui, comme conscience morale, exerce alors contre le moi cette même sévère propension à l'agression que le moi aurait volontiers satisfaite sur d'autres individus, étrangers. La tension entre le sur-moi sévère et le moi qui lui est soumis, nous l'appelons conscience de culpabilité ; elle se manifeste comme besoin de punition. La culture maîtrise donc le dangereux plaisir-désir agression de l'individu en affaiblissant ce dernier, en le désarmant et en le faisant surveiller par une instance située à l'intérieur de lui-même, comme par une garnison occupant une ville conquise »<sup>91</sup>. Nous constatons donc ainsi l'étonnante proximité des théories psychologiques de Nietzsche et de Freud. Tous deux décrivent la culpabilité non pas comme une conscience de faire le mal, mais avant tout comme une conscience qui fait du mal, une conscience qui vient en remplacement d'une pulsion qui voudrait faire du mal. Il y a d'abord un désir de cruauté, puis, celui-ci ne pouvant s'assouvir, il trouve un autre objet sur lequel s'assouvir : ainsi fait-il du mal à son porteur sous la forme d'une conscience et devient-il donc une « mauvaise conscience ». Ce n'est qu'alors qu'il devient conscience coupable, et qu'il cherche à se donner bonne conscience par le biais de la morale. Nous pourrions d'ailleurs faire remarquer que ce rôle secondaire donné à la morale est renforcé par l'idée de la déconnexion entre le châtement et la culpabilité. Effectivement, il semblerait que le châtement empêche le développement de la mauvaise conscience, car en supprimant la punition, on empêche de considérer le crime comme intérieur à soi : le châtement déresponsabilise le criminel, il lui permet de payer sa dette. Aussi peut-on lire ces lignes dans *La généalogie de la morale* : « Si nous nous reportons maintenant à ces milliers d'années qui précèdent l'histoire de l'homme, nous prétendrons hardiment que c'est précisément le châtement qui a le plus puissamment *entravé* le développement du sentiment de culpabilité – du moins chez les victimes des autorités répressives. Et ne négligeons pas de nous rendre compte que c'est l'aspect des procédures judiciaires et exécutoires, qui empêche le coupable de condamner *en soi* son méfait et la nature de son action : car il voit commettre au service de la justice, commettre en bonne conscience puis approuver la même espèce d'action »<sup>92</sup> car « pendant bien longtemps, en effet, dans l'esprit de celui qui juge et punit, ne s'est même *pas* glissée l'idée qu'il pourrait avoir affaire à un « coupable » »<sup>93</sup>. Et de la même manière, dans *Le malaise dans la culture*, Freud exprime aussi le fait que le sur-moi est d'autant plus fort que l'autorité paternelle a été

<sup>91</sup> *Le malaise dans la culture*, VII .

<sup>92</sup> *La généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §14 .

<sup>93</sup> *Ibid.*

lâche. Dans une note en bas de page, il décrit l'étude d'Alexander publiée sous le titre *Psychanalyse de la personnalité totale*, et selon laquelle : « Le père « excessivement faible et indulgent » deviendra chez l'enfant un facteur occasionnant la formation d'un sur-moi excessivement sévère, parce qu'il ne reste à cet enfant, sous l'impression de l'amour qu'il reçoit, aucune autre issue pour son agression que de la tourner vers l'intérieur »<sup>94</sup>. Il y a donc bel et bien une véritable déconnexion entre la punition et le sentiment de culpabilité, si bien que l'on est contraint de rattacher le sentiment de culpabilité non pas au crime, mais à l'intériorisation du crime, c'est-à-dire au processus moral mis en branle par l'appareil culturel. Tel est un des destins des pulsions de l'être humain, et c'est ainsi que Nietzsche et Freud conçoivent l'intériorisation. Ajoutons par ailleurs que pour l'un comme pour l'autre, pour ne pas être morbide, cette intériorisation doit se doubler d'une sublimation. Mais cette sublimation n'est en vérité que peu souvent atteinte, et seule une part minime de la population y parvient réellement. Pour le reste, il ne reste qu'une option : la névrose ou, peut-être, ce que Nietzsche appelle le nihilisme. Freud l'exprime clairement dans *Le malaise dans la culture*, où il écrit que « l'homme devient névrosé parce qu'il ne peut supporter le degré de refusé que lui impose la société au service de ses idéaux culturels »<sup>95</sup>. Nous percevons désormais mieux pourquoi Assoun, dans son livre *Freud et Nietzsche* que nous avons cité plus haut, rapproche ainsi la moralité chez Nietzsche et la névrose chez Freud. Et nous constatons du même coup que, dans les deux cas, c'est la culture qui, par l'intermédiaire de la morale, brime ainsi les instincts et produit des effets pathologiques. Cela engendre d'autant une perte de bien-être et explique pourquoi l'homme peut devenir « malade de soi-même »<sup>96</sup>. Freud l'écrit en ces termes dans *Le malaise dans la culture* : « Le prix à payer pour le progrès de la culture est une perte de bonheur, de par l'élévation du sentiment de culpabilité »<sup>97</sup>. Dès lors, nous comprenons encore pourquoi Assoun, dans ce même livre, écrit également cette phrase, que nous avons déjà citée en introduction sans en donner la fin : « Chez Nietzsche et chez Freud, le problème de la *Kultur* reflète le problème central, celui de l'instinct et de sa satisfaction. Il y est donc impliqué comme par nature à la *Trieblehre* comme son prolongement et son enjeu. Voilà pourquoi l'un et l'autre abordent la civilisation en termes de maladie : la civilisation n'est pas seulement malade, elle *est* la maladie, dès lors qu'elle surgit comme obstacle chronique de la satisfaction instinctuelle »<sup>98</sup>. Ainsi le lien entre la morale selon Nietzsche et la

---

<sup>94</sup> *Le malaise dans la culture*, VII .

<sup>95</sup> *Le malaise dans la culture*, III .

<sup>96</sup> *La généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §16 .

<sup>97</sup> *Le malaise dans la culture*, VIII .

<sup>98</sup> *Freud et Nietzsche*, p276 .

névrose selon Freud apparaît plus clairement : l'esclave, ou le faible dans la terminologie nietzschéenne, ressemble au névrosé freudien.

### 5) L'esclave, le névrosé et la représentation

Notons d'ailleurs que la représentation est ce qui qualifie le monde des esclaves, l'homme malade ne pouvant agir la puissance, il ne peut se dédommager qu'en se la représentant. La représentation, la formalisation, est la marque de l'impuissant, du faible. Il vit dans le fantasme illusoire et non plus dans le réel. Nous remarquerons que selon Freud, le fantasme constitue une sorte de compromis, un moyen de faire l'économie du symptôme, mais du même coup, le fantasme est ce qui vient avant le symptôme. C'est pourquoi si Nietzsche le considère déjà comme symptôme, ce n'est là qu'une différence dans l'appréciation du degré. Pour Nietzsche, le maître réussira à éviter le symptôme en versant dans la création, la sublimation, alors que l'esclave n'y parviendra pas. Il restera dans la représentation, qui n'est qu'une réaction, un dédommagement mortifère. Nous voyons ici que le symptôme n'est pas seulement un dérèglement, il a une fonction. Et cette fonction est très proche de celle que lui accorde aussi Freud. Celle-ci consiste à réaliser une vie de plaisir inconsciente, au sein même de la production morbide.

### 6) Mémoire, ressentiment et névrose

Ainsi d'après Freud, le Moi subit le refoulement, et sous le coup de celui-ci, il se charge d'un symbole mnésique qui vient représenter le refoulé. Par la suite, c'est ce symbole mnésique qui fait symptôme. Alors, nous restons bien dans la représentation, dans une réaction illusoire et déplacée, qui insiste en l'esprit du malade par le jeu de la mémoire. Parvenu à ce terme, on devient une nouvelle forme d'esclave, ceux que Nietzsche considère comme habités de l'esprit de ressentiment : « On ne sait plus se dépêtrer de rien, on ne sait venir à bout de rien, on n'arrive plus à rien rejeter. Tout blesse. Hommes et choses vous talonnent de trop près, les événements frappent trop profond, le souvenir est une plaie purulente. La maladie est une sorte de ressentiment »<sup>99</sup>. Le ressentiment ressemble alors de manière frappante à la névrose chez Freud, car pour le psychanalyste, la névrose se caractérise

---

<sup>99</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *Ecce Homo, comment on devient ce que l'on est* . édition numérique consultable sur le site internet [http://www.geocities.com/ireneesansdessein/Ecce\\_Homo/EH\\_contenu.html](http://www.geocities.com/ireneesansdessein/Ecce_Homo/EH_contenu.html) . Pourquoi je suis si sage, §6 .

par la réminiscence symptomatique de souvenirs refoulés. Dans leurs *Etudes sur l'hystérie*, Freud et Breuer en viennent d'ailleurs à s'exprimer ainsi : « l'hystérique souffre de réminiscence »<sup>100</sup>. Nous rappellerons également que Gilles Deleuze, dans *Nietzsche et la philosophie*, opère un rapprochement de ce type alors qu'il aborde le « principe du ressentiment », et qu'il compare « l'hypothèse topique » de Freud et l'explication psychologique de Nietzsche du système réactif. Deleuze expose ainsi que selon le philosophe allemand : « l'inconscient réactif est défini par les traces mnémiques, par les empreintes durables. C'est un système digestif, végétatif et ruminant, qui exprime « l'impossibilité purement passive de se soustraire à l'impression une fois reçue » »<sup>101</sup>. Il appert ainsi avec netteté à quel point névrose chez Freud et ressentiment chez Nietzsche sont des concepts possédant une grande proximité.

### 7) Le « criminel blême », ou « criminel par sentiment de culpabilité »

Il existe chez Nietzsche comme chez Freud, un archétype rendant compte du rapport entre sentiment de culpabilité, mémoire et névrose, et qui permet ainsi d'illustrer notre propos. Nous prenons le temps de nous y arrêter, car il semble également mettre singulièrement en lumière la contiguïté de Nietzsche avec Freud. Ce modèle archétypal est décrit dans *Ainsi parlait Zarathoustra* sous les traits du « criminel blême ». Assoun, dans son livre *Freud et Nietzsche*, écrit à ce propos que « Nietzsche apparaît ici non fortuitement comme le portraitiste de ce qui autrement serait resté un type abstrait »<sup>102</sup>. Ce « type abstrait » en question, c'est celui que Freud nous décrit dans son essai intitulé *Sur quelques types de caractères à partir du travail psychanalytique*. Freud le baptise pour sa part du nom de « criminel par sentiment de culpabilité ». Le psychanalyste nous décrit ici un cas bien particulier de criminalité, qu'on pourrait qualifier de criminalité névrotique. Il s'agit d'individus qui commettent des actes criminels à cause d'un sentiment de culpabilité préexistant, un sentiment qui les hanterait et dont ils essaient de se soulager en lui donnant une consistance. Ces personnes commettraient ainsi des méfaits « afin que se fixe sur eux le sentiment de culpabilité »<sup>103</sup> qui, sinon, resterait diffus et d'autant plus douloureux. Nietzsche en tire le portrait en ces mots, si nous nous permettons de rapprocher son « criminel blême »

---

<sup>100</sup> FREUD (Sigmund) et BREUER (Joseph) . *Etudes sur l'hystérie* . Paris, Presses Universitaires de France, 1973 . 254p . Chapitre 1 .

<sup>101</sup> *Nietzsche et la philosophie*, p128 .

<sup>102</sup> *Freud et Nietzsche*, p102.

<sup>103</sup> FREUD (Sigmund) . *Sur quelques types de caractères à partir du travail psychanalytique* in *Essais de psychanalyse appliquée* . Saint-Amand, Idées / Gallimard, 1976 . 256p . p135 .

du « criminel par sentiment de culpabilité » : « Qu'est cet homme? Un nœud de serpents sauvages qui rarement, entre eux, connaissent le repos – alors ils s'en vont chacun de leur côté et cherchent leur proie dans le monde »<sup>104</sup>. Car cet homme souffre du « grand mépris » et son regard dit : « mon moi, est, pour moi, le grand mépris de l'homme »<sup>105</sup>, et, « qu'il se soit jugé lui-même, voilà qui fut son instant suprême »<sup>106</sup>. Qui plus est, on retrouve l'image évoquée plus haut de celui dont la mémoire « n'en finit avec rien », car Zarathoustra dit de ce criminel qu'il ne cessait « de se voir comme l'auteur d'une seule action »<sup>107</sup>, et il ajoute que « ceci, je le nomme folie : l'exception chez lui, est devenue son être, elle s'est muée en son essence »<sup>108</sup>. Ainsi, fou qu'il était, ce criminel « avait soif du bonheur du couteau »<sup>109</sup>, mais sa conscience ne pouvant accepter cette folie, il lui donna un autre but : le vol par exemple. En vérité, ce ne fut pas la rapine qui motiva son acte, mais cette autre folie qui existe « avant l'action »<sup>110</sup> et qui le faisait tant souffrir. Aussi Zarathoustra de s'écrier : « Voyez ce pauvre corps ! tout ce qu'il a souffert et dont il a été avide, cette pauvre âme l'a interprété à sa façon – elle l'a interprété comme étant un plaisir meurtrier et comme le désir effréné du bonheur du couteau. / Celui qui tombe maintenant malade, celui-là le mal l'assaille, le mal actuel : il veut faire souffrir avec ce qui le fait souffrir »<sup>111</sup>. Nietzsche semble donc bien avoir saisi avant Freud qu'un individu pouvait commettre le crime par mépris de soi, par une haine personnelle de son propre moi qui pousserait au mépris de l'homme, et finalement au crime.

Cette illustration nous ayant éclairés, il nous faut désormais revenir au problème de la civilisation qui sous-tend notre mémoire. Ainsi il semblerait, d'après Nietzsche, que les morales qui sont parvenues à la domination - et qui s'étendent d'autant que s'affirme l'avènement des sociétés de masse – sont les morales d'esclaves : ces morales génératrices de maladies, ces morales qui, par l'intermédiaire de ce que Nietzsche appelle le « dressage », vont chercher à manipuler les pulsions pour les affaiblir, voire à les éradiquer, et finalement même, à rendre les individus malades. Dès lors, pour commencer notre diagnostic du cas de la morale, nous allons nous pencher sur les symptômes des morales dominantes et dresser une liste des différents types de morale à l'œuvre dans les différentes sociétés qui sont ou ont été. Il est à noter que, les auteurs sur lesquels s'appuie notre étude s'étant principalement

<sup>104</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Du criminel blême » .

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*

intéressés à la culture dite « occidentale », notre axe de lecture et d'analyse suivra leur sens, et ce sera également en se focalisant sur cette zone culturelle que nous étayerons notre critique.

## B. Les morales dominantes sont celles qui nient la vie, la jouissance, le désir, et qui tirent profit du sentiment de culpabilité

Cherchons donc les manifestations pathogènes des morales qui nous dominent et voyons si celles-ci corroborent notre hypothèse de départ. Il s'agit donc de déceler les signes qui nous montreraient que les morales en place nient la vie, réduisent la jouissance à sa part congrue et s'opposent aux instincts sans favoriser leur sublimation. Les exemples de toutes ces restrictions sont bien entendu fort nombreux, et nous essayerons de nous pencher particulièrement sur le traitement de la cruauté dans les morales, qui met tant en évidence la fonction du sentiment de culpabilité dans la société.

### 1) La morale chrétienne

En abordant le sentiment de culpabilité, nous ne pouvons décemment faire l'impasse sur l'hégémonie de la morale chrétienne, qui se distingue tellement par la mise en avant de la culpabilité originelle. Celle-ci en effet, considère tout être humain comme le porteur d'une dette : cet héritage du péché originel dont la cause est le crime d'Adam et Eve, et dont la conséquence est partagée par tous les hommes sous la forme de la culpabilité. Ainsi selon Nietzsche, le Christ mort pour le salut des hommes, mis en croix pour supporter le poids de leurs péchés, est le symbole de l'intériorisation de la faute et de la banalisation de la culpabilité. A partir de là, la dette se creuse et le sentiment de culpabilité également : « On reconnaît donc une *dette* dont l'importance ne fait que grandir parce que les ancêtres qui survivent comme esprits puissants ne cessent de s'intéresser à la race et de lui accorder, de par leur force, de nouveaux avantages et de nouvelles avances »<sup>112</sup>, écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Car toutes les images que les hommes se font des dieux tirent leur origine du souvenir perdu des ancêtres, qui ensorcelle l'inconscient des êtres humains. Et c'est bien dans leur divinisation que ces ancêtres deviennent les plus puissants, car à la suite de ce sacre, ils deviennent des entités immortelles, guettant toujours le pas des mortels : « Le père

---

<sup>112</sup> *La généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §19 .

de la horde primitive n'était pas encore immortel, comme il l'est devenu plus tard, par suite de sa divinisation »<sup>113</sup>, écrit Freud dans *Psychologie collective et analyse du Moi*, soulignant par là le surcroît de puissance qui fut conféré au chef des origines dès lors qu'il devint un Dieu. Le rapprochement entre ce « père de la horde primitive » et les ancêtres dont nous parle Nietzsche est d'autant plus tentant que tous, ils fondent leur hégémonie sur la peur mêlée de bienveillance qu'ils inspirent. Et le fait que leur puissance repose sur la peur est bien une marque qu'ils se nourrissent de la faiblesse humaine et non de la force, qu'ils s'appuient sur des esclaves et non sur des maîtres. L'origine des Dieux serait la peur de la puissance des ancêtres, une peur qui subsisterait et enflerait du fait de leur divinisation : « Les ancêtres des races *les plus puissantes* devront enfin, grâce à l'imagination de la terreur grandissante, prendre des formes monstrueuses et se perdre dans le lointain ténébreux et divin de l'étrange et de l'indéfinissable : - l'ancêtre fatalement devait enfin prendre la figure d'un *dieu*. Peut-être faut-il même rechercher ici toute l'origine des dieux, une origine qui remonte à la *peur* !... »<sup>114</sup>, écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. De son côté, Freud dans *Psychologie collective et analyse du Moi* porte ce jugement : « l'Armée et l'Église reposent sur l'illusion ou, si l'on aime mieux, sur la représentation d'un chef aimant tous ses subordonnés d'un amour juste et égal. Mais ce n'est là qu'une transformation idéaliste des conditions existant dans la horde primitive, dans laquelle tous les fils se savent également persécutés par le père qui leur inspire à tous la même crainte »<sup>115</sup>. Le christianisme se donne comme une forme supérieure de culpabilisation et d'intensification de la dette : « L'avènement du Dieu chrétien, l'expression la plus haute du divin atteinte jusque-là, a aussi fait éclore sur la terre le maximum du sentiment de la dette »<sup>116</sup>, écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. En mettant à mort son propre fils, Dieu était censé racheter les hommes de leurs péchés. En réalité, il n'a fait que propager à un niveau supérieur la conscience de la dette, la mauvaise conscience, en les rendant coupable du meurtre de Dieu lui-même. La religion chrétienne semble donc ainsi pousser à l'apothéose le sentiment de culpabilité.

## 2) L'idéal ascétique à travers le prêtre ascétique

Tel n'est cependant pas son unique effet morbide, car elle postule pour idéal tout ce qui représente l'exact contraire de ce qu'est la vie : cet idéal que Nietzsche appelle « l'idéal

<sup>113</sup> *Psychologie collective et analyse du Moi* . p55 .

<sup>114</sup> *La généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §19 .

<sup>115</sup> *Psychologie collective et analyse du Moi* . p55 .

<sup>116</sup> *La généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §20 .

ascétique », et qui amplifie encore le sentiment de culpabilité en faisant ressentir à l'individu à quel point il est différent de ce qu'est le « bien ». Dans un tel idéal, le premier objectif est de se délivrer de la sensualité, c'est-à-dire du corps. Mais en opérant ainsi un schisme avec le corps, le prêtre ascétique nie cette réalité qui lui déplaît : le fait que le corps est la base de tout. « Eliminer en général la volonté, supprimer entièrement les passions, en supposant que cela nous fût possible : comment donc ? ne serait-ce pas là châtrer l'intelligence ? »<sup>117</sup> écrit ainsi Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Car comme nous l'avons vu plus haut, l'énergie première de l'être humain est quasiment toujours la libido. Qui pourrait dès lors s'imaginer que l'on puisse parvenir à épanouir son intellect en niant la fécondité spirituelle de la sexualité ? Tout provenant des instincts, il y a fort à parier que sans eux, l'homme n'existerait même pas. On ne peut donc pas légitimement condamner les instincts et en même temps vouloir que l'humanité advienne : « *Que les instincts se refroidissent* de quelques degrés, et la vie s'arrêtera »<sup>118</sup> écrit Nietzsche dans *La volonté de puissance*. En effet, pour Nietzsche comme pour Freud, il n'est pas conséquent d'opérer une dichotomie entre organisme et personnalité. La psychanalyse se situe entre biologisme et culturalisme, et la philosophie de Nietzsche entre physiologisme et psychologisme. La réconciliation avec le corps apparaît comme une nécessité positive. Pour Nietzsche, la décadence commence vraiment avec la mise en question de la vie, le mépris du corps. Il faut donc prendre le corps comme fil conducteur, car la plus haute spiritualité suppose l'ennoblissement du corps et non sa mortification. Pour les deux penseurs, le corps, entendu comme siège de l'irrationnel, préside à la conscience et c'est toujours le corps, sain ou malade, qui philosophe ; il est la « grande raison »<sup>119</sup>, ainsi que le nomme Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Or le prêtre ascétique, tel que le décrit Nietzsche, est un homme malade : « *l'idéal ascétique a sa source dans l'instinct prophylactique d'une vie en voie de dégénérescence* qui cherche par tous les moyens, à subsister, qui lutte pour son existence »<sup>120</sup> écrit-il dans la *Généalogie de la morale*.

Notons d'ailleurs que la figure du prêtre ascétique est paradigmatique, et qu'en réalité, elle n'est qu'une forme parmi d'autres de l'expression de l'idéal ascétique. Celui-ci correspond à une certaine forme de vie et il connaît différentes mues. Le christianisme n'en est qu'une forme parmi d'autres, et le prêtre ascétique pourrait apparaître sous bien d'autres masques. Nietzsche, dans *La généalogie de la morale*, écrit que : « régulièrement, partout et

<sup>117</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §12 .

<sup>118</sup> *La volonté de puissance*, tome I, livre II, chapitre 1, §27 .

<sup>119</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, Des contempteurs du corps .

<sup>120</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §13 .

dans presque tous les temps, le prêtre ascétique fait son apparition ; il n'appartient pas à une race déterminée ; il prospère partout, il vient de tous les rangs sociaux. Non pas qu'il propage et transmette sa façon d'apprécier par hérédité – au contraire, un profond intérêt lui interdit, en thèse générale, de se reproduire. Ce doit être une nécessité d'ordre supérieur qui fait sans cesse croître et prospérer cette espèce *hostile à la vie* – ce doit être un *intérêt de la vie elle-même* de ne pas laisser périr un tel type de contradiction en soi »<sup>121</sup>. Aussi n'est-il pas généré par le christianisme et l'on pourrait dire avec Gilles Deleuze que « *l'idéal ascétique était présent dès le début* »<sup>122</sup>.

Forme de vie dégénérée, le prêtre ascétique condamnera par tous les moyens la cruauté. Ainsi, il prône la pitié comme aboutissement de la conscience humaine. Mais ainsi que l'écrit Nietzsche dans *L'Antéchrist* : « La pitié est l'opposé des affects toniques qui élèvent l'énergie du sentiment vital : elle a un effet déprimant »<sup>123</sup>. Pourquoi a-t-elle donc des effets aussi redoutables ? C'est parce qu'elle incarne par-dessus tout le refus de la souffrance dans sa forme la plus absolue. Elle est le dégoût pour la peine et l'aspiration au bonheur inconditionnel, mais un tel bonheur n'est pour Nietzsche qu'un bonheur de l'affaiblissement. Et cette morale de l'humilité et de la compassion a pour corollaire ce que l'on nomme l'« *agapè* » : cet amour inconditionnel que tout un chacun doit porter aux autres hommes, exprimant par cet acte leur égale condition face à Dieu.

### 3) L'agapè

Cette « *agapè* » est édictée par les chrétiens en ces termes : « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Elle rappelle également que Dieu lui-même aime toutes ses créatures de manière absolue et inconditionnelle, et que tout amour véritable doit en dernier recours être tourné vers Dieu. Mais cette *agapè* n'apparaît en réalité que comme un moyen d'amollir la libido pour la rendre compatible avec les besoins sociaux. En effet, l'amour égoïste ne pourvoit pas aux nécessités sociales qu'implique la vie en communauté. Dans *Le malaise dans la culture*, Freud écrit que : « A l'apogée d'un rapport amoureux, il ne subsiste plus aucun intérêt pour le monde environnant. Le couple amoureux se suffit à lui-même, sans avoir non plus besoin pour être heureux de l'enfant qu'ils auraient en commun »<sup>124</sup>. C'est pourquoi *l'agapè* cherche à dévier cette énergie sexuelle vers un amour altruiste. Ainsi elle favorise

---

<sup>121</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §11 .

<sup>122</sup> *Nietzsche et la philosophie*, p167 .

<sup>123</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *L'Antéchrist* . Paris, Benoît Jacob, 2002 . 169p . §7 .

<sup>124</sup> *Le malaise dans la culture*, V.

auprès des membres de la communauté « chaque voie pour instaurer de fortes identifications entre eux, mettant en œuvre dans la plus large mesure une libido inhibée quant au but, pour renforcer les liens de la communauté par des relations d'amitié ». Mais en agissant ainsi, l'*agapè* se moque bien du devenir de l'individu, peu lui importe que ce soient « précisément ces refusements de la vie sexuelle qui ne sont pas supportés par ceux qu'on appelle les névrosés »<sup>125</sup> comme le décrit Freud. Aussi est-il tentant de suivre Nietzsche lorsqu'il s'écrie dans *Par-delà bien et mal* : « Le christianisme fit boire du poison à Eros : - il n'en mourut pas, mais dégénéra, en vice »<sup>126</sup>. En affaiblissant l'égoïsme, en considérant que toute créature de Dieu doit recevoir la même part d'amour de nous-mêmes, l'*agapè* réduit cet amour à peu de choses, car comme le décrit Freud dans le cinquième chapitre de son ouvrage *Le malaise dans la culture*, notre énergie libidinale est limitée – pour ne pas parler simplement de notre énergie en tant que sollicitude - et ce que nous donnons à l'un nous ne le donnons pas à l'autre. Ainsi, pourquoi donner à notre ennemi ce que l'on voudrait donner à ceux qu'on aime ? Ce serait en quelque sorte priver celui que l'on considère méritant en favorisant celui que l'on exècre, ce serait donc être injuste, car de cette manière, l'on laisserait se faire voler un véritable amour par quelqu'un qui s'en est montré indigne. Qui oserait encore s'investir dans un amour aussi inique ? C'est pourquoi l'on serait tenté de suivre Nietzsche qui, dans *La volonté de puissance* a ces mots : « Chez l'homme dont l'*ego* s'affaiblit et s'amenuise, la force du grand amour s'affaiblit aussi »<sup>127</sup>, car désavouer l'égoïsme radical de l'être humain, ce n'est pas le porter à une plus grande vertu, c'est nier radicalement le sens même de toute forme d'existence : « L'*égoïsme* n'est pas un principe, c'est le seul et unique fait »<sup>128</sup> écrit Nietzsche dans *La volonté de puissance*. Cet altruisme immodéré sonne donc comme une vertu nihiliste, en contradiction avec ce qui est. Provenant d'un mode d'existence maladif et anémié, il est normal qu'il plonge dans la représentation idéale du fait de sa crainte de la confrontation avec la vie : l'amour, en tant qu'idéal, est un moyen de se prémunir des désillusions de l'amour génital explique Freud. Ainsi qu'il l'écrit dans *Le malaise dans la culture*, ces personnes « se protègent contre la perte de cet objet en dirigeant leur amour non sur des objets individuels, mais dans une même mesure sur tous les êtres humains, et elles évitent les oscillations et désillusions de l'amour génital en le déviant de son but sexuel, en transformant la pulsion en une motion inhibée quant au but ». La faiblesse, d'après Nietzsche, se traduisant par le besoin viscéral de croire alors que la force se mesure à la capacité de vivre

---

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *Par-delà bien et mal*, §168 .

<sup>127</sup> *La volonté de puissance*, tome I, livre I, chapitre 3, §253 .

<sup>128</sup> *La volonté de puissance*, tome I, livre I, chapitre 3, §265 .

sans projeter du sens dans les choses. Cela se comprend si l'on garde en tête l'hypothèse selon laquelle le monde de la représentation est celui de l'esclave. La religion est en effet un très bon moyen de prendre ses désirs pour la réalité sans affirmer ses désirs réels, et l'*agapè* exprime cet amour religieux qui parvient à tromper l'amour véritable, or « Ce qui se fait par amour s'accomplit toujours par delà bien et mal »<sup>129</sup> comme l'écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*. Et il faut rappeler par ailleurs que selon Freud, l'on ne peut pas trouver de remède à la crise de la culture dans des idéaux tels que la bienveillance, la bonté, l'amour du prochain. Ces vertus ne constituant pas l'aboutissement d'une sublimation, mais le résultat d'une idéalisation.

Ces considérations ayant été appréciées, l'on pourrait augurer que la négativité de la morale disparaîtrait en même temps que s'effacerait son fondement divin. Car, si « Dieu est mort »<sup>130</sup> selon la formule de Nietzsche, il n'y a plus lieu de s'attarder sur ces arguties interminables, et il semblerait loisible de clore définitivement le chapitre.

#### 4) L'athéisme et le couronnement du nihilisme

Ce serait là un parti fort confortable à prendre s'il se pouvait qu'il en soit bel et bien ainsi. Fort heureusement pour ce mémoire, il transparaît des analyses nietzschéennes et freudiennes que la montée de l'athéisme ne disqualifie pas toute critique de la morale chrétienne. Car cette morale chrétienne ne cessa pas de se perpétuer, et s'il advint qu'elle perdit son Dieu, cela n'empêcha pas les forces à l'œuvre en elle de continuer leur action. Puisque « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont »<sup>131</sup> comme nous l'avons déjà cité plus haut, et qu'ainsi que le soutient Freud dans *L'avenir d'une illusion*, « les hommes sont bien peu accessibles aux justifications rationnelles, ils sont entièrement dominés par leurs souhaits pulsionnels »<sup>132</sup>, la suppression de Dieu ne peut supprimer entièrement la morale. Ce sont les conditions d'existence d'un être qui en forgent la morale, mais ces conditions d'existence ne se modifient pas du fait de la suppression rationnelle de Dieu. Au contraire, le renoncement à l'idéal religieux n'a pour effet que l'abandon de l'illusion consolatrice qu'était Dieu. En tuant Dieu, l'athée ne fait qu'approfondir le mouvement du nihilisme qui est « volonté de néant ». Car la volonté de néant l'amène à dévaloriser Dieu jusqu'à vouloir prendre sa place, mais une fois la place faite nette, incapable de créer de

---

<sup>129</sup> *Par-delà bien et mal*, §153 .

<sup>130</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, le prologue de Zarathoustra, 2 .

<sup>131</sup> *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, I .

<sup>132</sup> *L'avenir d'une illusion*, IX .

nouvelles valeurs, il conserve les anciennes tables du christianisme, tout en leur ayant soustrait leur sens, que seul Dieu pouvait leur conférer. Car ne faut-il pas s'accorder avec Freud lorsqu'il écrit dans *Le malaise dans la culture* : « On ne se trompera guère en décidant que l'idée d'une finalité de la vie se maintient et s'effondre en même temps que l'édifice religieux »<sup>133</sup>. Dès lors, sans la religion, l'homme se retrouve confronté au néant des valeurs du fait qu'il « s'interdit *le mensonge de la foi en Dieu* »<sup>134</sup> comme l'écrit Nietzsche dans *La généalogie de la morale*. C'est pourquoi l'homme ne trouve plus rien qui justifie son action, et dès lors, sa volonté est confrontée à l'absurde, la souffrance n'étant plus justifiée par rien, et il tombe définitivement dans le dégoût de la vie. Pourtant, le nihilisme continue à agir, car les forces s'exercent malgré tout, et l'homme ne peut cesser de vouloir : « l'homme préfère encore avoir la volonté du *néant* que de *ne point* vouloir du tout... »<sup>135</sup> comme l'écrit Nietzsche dans *La généalogie de la morale*.

##### 5) L'égalité et les « idées modernes »

Ainsi l'*agapè* a-t-elle légué aux hommes la doctrine de l'égalité, que Nietzsche fustige autant que faire se peut, considérant avec dégoût ces « idées modernes » qui s'incarnent sous la plume des « libres penseurs ». Il écrit à leur sujet dans *Par-delà bien et mal* : « Ce à quoi ils aimeraient tendre de toute leur force, c'est la généralisation du bonheur du troupeau dans sa verte prairie, avec pour tout le monde sécurité, absence de danger, bien-être, allègement de la vie ; les deux chansonnettes et doctrines qu'ils entonnent le plus généreusement s'appellent « égalité des droits » et « compassion pour tout ce qui souffre », - et ils tiennent la souffrance elle-même pour quelque chose qu'il faut *abolir* »<sup>136</sup>, mais pour Nietzsche, ce bonheur auquel aspire l'homme moderne est un bonheur méprisable. Il ne faut pas abolir la souffrance à ses yeux, car celle-ci est l'aiguillon de la vie et il est probable qu'il ne puisse y avoir de plaisir sans souffrance : « La discipline de la souffrance, de la *grande* souffrance – ne savez-vous pas que c'est *cette* discipline seule qui a produit toutes les élévations de l'homme jusqu'à présent ? »<sup>137</sup> interroge Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*. Mais nous ne pouvons pas ici en dire autant de Freud, qui reste pour sa part d'un épicurisme très classique, et qui affirme dans *Le malaise dans la culture* que : « la tâche de l'évitement de la souffrance repousse à l'arrière

---

<sup>133</sup> *Le malaise dans la culture*, II .

<sup>134</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §27 .

<sup>135</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §28 .

<sup>136</sup> *Par-delà bien et mal*, §44 .

<sup>137</sup> *Par-delà bien et mal*, §225 .

plan celle du gain de plaisir »<sup>138</sup>. Nous devons donc admettre que sur ce point, Nietzsche vitupérerait très certainement Freud en le traitant de décadent, puisque ce dernier refuse la souffrance, quitte à y sacrifier le plaisir.

Leurs critiques respectives se rejoindront tout de même sur un avatar de l'idéal égalitaire qui s'avère bien plus radical encore : le socialisme.

## 6) Le socialisme

Le socialisme est considéré par Nietzsche comme un optimisme conjuguant rationalisme et morale chrétienne. Il façonne ainsi l'idéal du bonheur de masse, qui n'est qu'une variante de la « morale du troupeau » et il incarne donc plus que tout autre un idéal lénifiant, contraire à la vie. A en croire Nietzsche, le socialisme affine encore le nihilisme en critiquant jusqu'à l'« exploitation de l'homme par l'homme ». Or ce refus de l'exploitation tient d'un mouvement qui va à l'encontre de la vie même. « L'« exploitation » n'appartient pas en propre à une société pervertie ou imparfaite et primitive : elle appartient en propre à l'essence du vivant, en tant que fonction organique fondamentale, elle est une conséquence de la volonté de puissance authentique, qui est justement la volonté de vie »<sup>139</sup> déclare Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*. Et Freud quant à lui, affirme dans *Le malaise dans la culture* : « En abolissant la propriété privée, on retire, certes, à l'agressivité humaine et au plaisir qu'elle procure l'un de ses instruments, et sans doute un instrument puissant, mais non pas le plus puissant. En revanche, on n'a rien changé aux différences de puissance et d'influence dont l'agressivité abuse, non plus qu'à la nature de celle-ci. (...) Abolirait-on le droit individuel aux biens matériels, que subsisterait le privilège sexuel, d'où émane obligatoirement la plus violente jalousie ainsi que l'hostilité la plus vive entre des êtres occupant autrement le même rang »<sup>140</sup>. Nous sommes donc portés à condamner l'idéal socialiste d'après Freud et Nietzsche, car celui-ci s'oppose dans sa théorie aux faits que nous procure l'existence, et qui nous montrent un monde où l'exploitation tient de la nécessité. Et comprimer durement cet instinct par le biais d'une juridiction, par l'entremise de la « dictature du prolétariat », ce ne serait pas lui fournir les bases créatrices à la sublimation, mais vouloir opposer de force un droit abstrait à un état de fait.

---

<sup>138</sup> *Le malaise dans la culture*, II .

<sup>139</sup> *Par-delà bien et mal*, §259 .

<sup>140</sup> *Le malaise dans la culture*, V .

Nous constatons donc bien que d'après Nietzsche comme d'après Freud, l'athéisme n'a pas fait disparaître la croyance en la morale et que le triomphe des forces réactives continue sous cette forme.

### C. La contamination des maîtres par les morales d'esclaves

Il appert donc bien, d'après notre analyse, que les morales en place correspondent à ce que nous pourrions appeler, suivant Nietzsche, des « morales d'esclaves ». En Occident, elles sont basées sur le christianisme, et elles en colportent les séquelles, quand bien même elles en retireraient la divinité. Nous savons que celles-ci condamnent l'essence de la vie sous toutes ses formes et qu'elles sont les symptômes de types de vies malades. Mais si elles n'étaient que les moyens de survie de créatures dégénérées, nous pourrions presque les plaindre sans pour autant les considérer comme néfastes. Il faut, pour comprendre la condamnation qu'on peut en faire, analyser comment elles contaminent même les forts, et dès lors empêchent la vie saine de progresser.

#### 1) La morale comme imposition d'un certain type humain

Tout d'abord, puisque les valeurs morales se transmettent d'une génération à une autre, il faut concéder que les morales d'esclaves s'entretiennent et se perpétuent, et qu'ainsi, elles s'instillent dans les progénitures de ceux qui en sont les détenteurs. De cette manière, les morales façonnent un certain type de vivant, elles modèlent l'espèce humaine selon ses jugements moraux. Il en découle qu'une morale d'esclaves parviendra peut-être à ramener toute l'humanité au type de l'esclave : « *Toute morale a été jusqu'ici avant tout l'expression d'une volonté conservatrice orientée vers le dressage d'un type identique ; sa maxime : « il faut prévenir toute variation ; il ne doit subsister que le plaisir de jouir de ce type unique »*. Un certain nombre de qualités sont ici longuement *conservées et hautement éduquées*, et d'autres sacrifiées »<sup>141</sup> écrit Nietzsche dans un fragment posthume. Il se pourrait donc que ne subsiste plus de la domination des esclaves aucun espoir de voir un jour apparaître un type d'homme nouveau, qui ne serait plus accablé par la vie. La morale dominante semblerait donc engager l'avenir de l'humanité : « *si le plus haut degré de puissance et de splendeur du type homme,*

---

<sup>141</sup> *FP XI*, 35 [20].

possible en lui-même, n'a jamais été atteint, la faute en serait précisément à la morale ! En sorte que, entre tous les dangers, la morale serait le danger par excellence ?... »<sup>142</sup> déclare Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*.

## 2) La morale comme arme des esclaves pour propager l'état maladif

Mais la morale d'esclaves se rend encore plus coupable en cela qu'elle renforce la maladie là où elle la rencontre, et qu'elle affaiblit ceux qui pourraient encore devenir forts. Nous prendrons ici l'exemple de la religion chrétienne car c'est là que les effets sont les plus évidents. Ainsi, si la religion chrétienne parvient à drainer une masse si importante de croyants, ce n'est pas seulement parce que tous sont profondément malades, mais surtout parce qu'elle sait s'imposer. Tout d'abord, elle accroît la maladie là où elle la trouve. Pour cela, elle amplifie par exemple le phénomène de troupeau. Nietzsche écrit que : « Tous les malades, tous les maladifs aspirent instinctivement, poussés par le désir de secouer leur sourd malaise et leur sentiment de faiblesse, à une organisation en troupeau : le prêtre ascétique devine cet instinct et l'encourage »<sup>143</sup>, ce qui transparait également dans le discours freudien lorsque, dans *L'avenir d'une illusion*, on peut lire : « L'homme de croyance et de piété est éminemment protégé contre le danger de certaines affections névrotiques ; l'adoption de la névrose universelle le dispense de la tâche de former une névrose personnelle »<sup>144</sup>, la facilité pousse donc le demi-malade à suivre la voie de la religion, et à s'enfoncer pleinement dans la maladie. Mais la religion ne se contente pas de réunir les malades, elle cherche à les obtenir, elle développe les germes pathogènes chez ceux qui n'en étaient que les porteurs, et elle favorise leur éclosion en empêchant le développement individuel. Alors qu'elle prétend aider, la religion accroît le mal. Ainsi du prêtre ascétique Nietzsche écrit-il : : « Il ne combat que la douleur même, le malaise de celui qui souffre, et *non* la cause de la maladie, *non* le véritable état maladif – ce sera là notre grand grief contre la médication sacerdotale »<sup>145</sup> car ce prêtre « apporte avec lui le baume et le remède, sans doute ! mais il a besoin de blesser avant de faire le médecin ; tout en calmant alors la douleur que cause la blessure, *il empoisonne en même temps la blessure* »<sup>146</sup>. On ne peut que percevoir la forte correspondance entre Nietzsche et Freud lorsqu'à cette citation du philosophe l'on met en regard cette dernière tirée

---

<sup>142</sup> *La généalogie de la morale*, Avant-propos, §6 .

<sup>143</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §18 .

<sup>144</sup> *L'avenir d'une illusion*, p45 .

<sup>145</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §17 .

<sup>146</sup> *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, §15 .

de *L'avenir d'une illusion* : « Je vous contredis donc lorsque vous en arrivez à déduire que l'homme, en tout état de cause, ne peut se passer du réconfort de l'illusion religieuse et que, sans elle, il ne supporterait pas le poids de la vie, la cruelle réalité effective. Bien sûr, il ne la supporterait pas, l'homme à qui vous avez infusé dès l'enfance ce poison doux – ou doux-amer. Mais l'autre, celui qui a été élevé dans la sobriété ? Celui qui ne souffre pas de névrose n'a peut-être pas besoin non plus d'intoxication pour étourdir cette névrose »<sup>147</sup>. Ainsi la religion parvient même à affaiblir les forts en les abêtissant : « Comment peut-on attendre de personnes qui se trouvent sous la domination d'interdits de pensée qu'ils accèdent à l'idéal psychologique, au primat de l'intelligence ? »<sup>148</sup> interroge Freud dans *L'avenir d'une illusion*. La religion chrétienne prévient le développement de l'esprit en cantonnant la mauvaise conscience dans le domaine de la conscience pécheresse. « La foi, en tout état de cause, abêtit, même au cas plus rare où elle n'est pas bête en soi, où c'est dans le principe une foi intelligente »<sup>149</sup> écrit Nietzsche dans *La volonté de puissance*.

### 3) La morale comme moyen de faire pénétrer le sentiment de culpabilité dans la conscience des maîtres

D'autre part, elle permet aux faibles de se prémunir des forts en faisant naître en eux le sentiment de culpabilité. Nous l'avons vu plus haut avec l'exemple de Rousseau : la pitié et la compassion semblent particulièrement liées au sentiment de culpabilité, il semblerait même que ce soit un moyen de l'accroître et de le rendre plus fort. La pitié permet de faire naître dans celui qui ne l'éprouve pas un sentiment de culpabilité : on dit de celui qui ne la ressent pas qu'il est inhumain, que c'est un barbare. Pour Nietzsche, la pitié est la vertu de celui qui se sait faible, et qui aspire à être considéré malgré tout. C'est le moyen par lequel, se sachant incapable d'action, il tâche de récolter l'approbation d'autrui par l'inaction, par le charme d'un sentiment. Il crée la fiction du « sujet » pour faire accroire que son incapacité à l'action est un choix de son libre-arbitre, et ainsi prône-t-il ce qui est contraire à l'action : si le maître est cruel, l'esclave, par réaction, va chercher à ne l'être pas. Ainsi la force vitale du maître va-t-elle être conspuée par l'esclave, et ce dernier va se faire le thuriféraire de ce qui est l'exact contraire du maître. Mais en agissant ainsi, ce qu'il loue, c'est tout le contraire de l'élan vital, et ce qu'il répand comme morale idéale, c'est l'atonie des pulsions. Nietzsche fait tenir aux

---

<sup>147</sup> *L'avenir d'une illusion*, p50 .

<sup>148</sup> *L'avenir d'une illusion*, p48 .

<sup>149</sup> *La volonté de puissance*, tome I, livre I, , chapitre 2, §132 .

esclaves ce discours dans la *Généalogie de la morale* : « Soyons le contraire des méchants, c'est-à-dire bons ! Est bon quiconque ne fait violence à personne, quiconque n'offense, ni n'attaque, n'use pas de représailles et laisse à Dieu le soin de la vengeance, quiconque se tient caché comme nous, évite la rencontre du mal et du reste attend peu de chose de la vie, comme nous, les patients, les humbles et les justes »<sup>150</sup>. C'est ainsi qu'elle contamine, par le biais du sentiment de culpabilité, ceux qui ne sont pas atteints par elle. Le fort, qui va croire aussi au libre-arbitre, va se sentir coupable de sa force, et le sentiment de culpabilité fécondant son esprit, le fort va également tomber malade.

De cette manière, le faible va parvenir à rétablir une forme de pouvoir sur le fort. Non pas qu'il s'élève à une maîtrise qui dépasse celle du maître, mais parce qu'il parvient à rabaisser le maître à un niveau de sentimentalité neurasthénique. De la sorte, il nous est loisible de considérer cette forme d'emprise par la pitié comme une autre mutation de la cruauté, ce qui nous amène à considérer que, loin de supprimer la cruauté, la morale ne fait que la raffiner.

## D. La morale comme raffinement de la cruauté

### 1) Sur la pitié

« Même tous les *faibles* sont cruels, justement parce qu'ils *veulent* la pitié d'autrui, c'est-à-dire qu'ils *exigent* que les autres souffrent quand eux-mêmes se sentent faibles et souffrants »<sup>151</sup>, écrit Nietzsche dans *La volonté de puissance*. L'exigence de la pitié reviendrait donc à une forme de pulsion d'appropriation et de captation. Il s'agirait alors d'une forme de ressentiment qui ne dirait pas son nom : le faible désire se venger du fort, mais il le fait en se parant du voile de la vertu. Cette théorisation trouve son écho chez Freud à travers le concept de « formation réactionnelle ». Ce mécanisme psychologique particulier consisterait à lutter directement contre une représentation pénible en la remplaçant par son opposé, en lui substituant un sentiment en contradiction avec ce désir initial. De cette manière des désirs véhéments d'agressivité pourraient se voir refoulés et remplacés par un comportement emprunt de pitié. La contrepartie consistant en cela que l'individu n'est pas à l'abri de satisfaire sa pulsion inconsciente première ; ainsi comme on peut le lire dans le

<sup>150</sup> *La généalogie de la morale*, première dissertation, §13 .

<sup>151</sup> *Volonté de puissance*, tome I, livre II, chap. 5, §415

*Vocabulaire de la psychanalyse* : « dans l'exercice même de la vertu qu'il affiche, le sujet, poussant ses actes jusqu'à leurs conséquences dernières, n'est pas sans satisfaire la pulsion antagoniste qui finit par infiltrer tout le système défensif. La ménagère éprise de propreté ne centre-t-elle pas son existence sur la poussière et la saleté ? Le juriste qui pousse à l'extrême et de façon vétilleuse son souci d'équité peut se montrer par là même systématiquement indifférent aux problèmes réels que lui pose la défense de ceux qui ont recours à lui, et satisfaire ainsi, sous le masque de la vertu, ses tendances sadiques... »<sup>152</sup>. La formation réactionnelle ressemble alors plus à une méthode consistant à se donner bonne conscience par le biais de l'illusion qu'à un mode d'effacement efficace de la pulsion incriminée. Elle pourrait donc être un chemin détourné qu'emprunterait le ressentiment pour parvenir à ses fins.

## 2) Le souffrant cherche un coupable sur qui il décharge son ressentiment

Ce mode de traitement de la cruauté est d'autant plus discutable qu'il peut être parfaitement gratuit, et qu'il exprime souvent un besoin de vengeance qui se porte sur des victimes innocentes. Outre le fait que le libre-arbitre soit une invention, le malade, qui est souffrant par essence, va chercher une cause et un coupable rendant compte de sa douleur : « tout être qui souffre cherche instinctivement la cause de sa souffrance ; il lui cherche plus particulièrement un auteur, ou, plus exactement encore, un coupable, susceptible de souffrir, bref, un être vivant contre qui, sous n'importe quel prétexte, il pourra d'une façon effective ou en effigie, décharger sa passion »<sup>153</sup>, écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Car comme l'explique Freud dans sa théorie des phobies, la peur d'un objet peut subir un déplacement. Le déplacement d'une peur indéfinie sur un objet phobique permet de circonscrire l'angoisse, il agit comme objet de substitution. Mais il est évident dès lors que l'objet phobique n'est pas responsable de la souffrance de l'individu. Aussi le malade qui, cherchant un coupable à sa souffrance, va incriminer le fort et le rendre responsable de son mal ne fait-il que décharger gratuitement sa peine sur le fort. Il se venge d'une douleur interne sur l'homme sain qu'il inculpe du fait de sa pathologie, et l'homme fort devient pour le faible la projection de sa peine interne qu'il ne parvient pas à maîtriser et à identifier.

---

<sup>152</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Formation réactionnelle, p170 .

<sup>153</sup> *Généalogie de la morale*, troisième dissertation, §15 .

### 3) La morale comme instrument de l'exclusion

Nous avons pris ici l'exemple tiré de la *Généalogie de la morale* de la révolte des esclaves contre les maîtres, mais il faut s'accorder sur le fait que l'objet substitutif peut tout également être autre qu'aristocrate. Ainsi pourrions-nous expliquer par ce biais les ressorts du racisme et d'autres formes de mises en place de « bouc-émissaires », la morale d'une culture étant un moyen pratique pour juger ceux qui ne sont pas de cette culture : « En vertu de ces différences, chaque culture s'arroge le droit de tenir l'autre en piètre estime. De cette façon, les idéaux culturels deviennent entre les diverses sphères culturelles une occasion de se désunir et de devenir ennemis, comme cela apparaît avec la plus grande netteté parmi les nations »<sup>154</sup> écrit Freud dans *L'avenir d'une illusion*. Ainsi, les liens qui unissent les individus d'une même culture ne sont jamais aussi forts et resserrés que lorsqu'ils peuvent épancher leur agressivité au-dehors : « Il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups »<sup>155</sup> ajoute Freud dans *Le malaise dans la culture*. La morale peut ainsi être l'outil d'une réorientation de l'agressivité favorable à la communauté : rien ne réunit autant qu'un ennemi commun.

### 4) Sur l'agapè

Freud écrit encore dans *Le malaise dans la culture* que « Le peuple juif, du fait de sa dissémination en tous lieux, a dignement servi, de ce point de vue, la civilisation des peuples qui l'hébergeaient ; mais hélas, tous les massacres de Juifs du Moyen Âge n'ont suffi à rendre cette période plus paisible ni plus sûre aux frères chrétiens. Lorsque l'apôtre Paul eut fait de l'Amour universel des hommes le fondement de sa communauté chrétienne, la plus extrême intolérance de la part du christianisme à l'égard des non convertis en fut la conséquence inévitable »<sup>156</sup>. Ne pourrait-on pas rapprocher ce mode de cruauté à l'égard de l'étranger de cette analyse nietzschéenne de l'amour de Jésus, et selon laquelle il n'était qu'un « malheureux inassouvi et irrassasié d'amour qui dut inventer l'enfer pour y expédier ceux qui ne *voulaient* pas l'aimer, - et qui finit, une fois instruit au sujet de l'amour humain, par devoir inventer un Dieu qui soit tout amour, tout *faculté* d'amour, - qui prenne en pitié

---

<sup>154</sup> *L'avenir d'une illusion*, p13 .

<sup>155</sup> *Le malaise dans la culture*, V .

<sup>156</sup> *Le malaise dans la culture*, V .

l'amour humain, lui qui est si misérable, si ignorant ! Qui éprouve cela, qui *connaît* l'amour de cette manière -, *recherche* la mort »<sup>157</sup> ? Mais Nietzsche va plus loin encore, il considère que cette *agapè* que mit au monde la religion chrétienne est un fruit produit de la haine la plus radicale, de la haine judaïque<sup>158</sup> : « L'amour est sorti de cette haine, s'épanouissant comme sa couronne »<sup>159</sup> écrit-il dans la *Généalogie de la morale*. La haine juive, selon Nietzsche, c'est la haine dont découle le ressentiment. Ce ressentiment constitue la réaction de l'esclave face au maître. Par jalousie et par vengeance, l'esclave va se révolter contre le maître : « C'est avec le peuple juif que commence la révolte *des esclaves dans la morale* »<sup>160</sup> écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Cette révolte va donc prendre forme en édictant un idéal contraire à celui des maîtres, et c'est la religion chrétienne qui va hériter de cet idéal. Le peuple juif fera ensuite de Jésus, le nouveau porteur de cet idéal, son ennemi, afin que les ennemis d'Israël aient « moins de scrupules à mordre à cet appât »<sup>161</sup>. Ensuite, les juifs le crucifieront, opérant par ce charme l'ultime séduction sanctifiant sa rancune : le « « Dieu mis en croix », ce mystère d'une inimaginable et dernière cruauté, la cruauté folle d'un Dieu se crucifiant lui-même *pour le salut de l'humanité* »<sup>162</sup>. Ainsi l'amour chrétien apparaîtrait-il comme une forme supérieure de cruauté, l'instrument sublime d'une vengeance contre les maîtres, pour vaincre l'idéal aristocratique qu'ils incarnaient.

## 5) Sur le socialisme

De la même manière, on peut pareillement considérer les théories socialistes prônant la révolution comme une forme parmi d'autres de démonstration de la cruauté. Celle-ci se

<sup>157</sup> *Par-delà bien et mal*, §269 .

<sup>158</sup> Concernant le rapport de Nietzsche au nazisme, et donc à l'antisémitisme, il semble ici nécessaire de rappeler certaines réalités qui vont à l'encontre de maints préjugés calomnieux. En effet, si nombre de demi-savants assimilent Nietzsche à l'antisémitisme, il nous suffit de rappeler certaines phrases du philosophe, qui marquent autant son mépris de l'antisémitisme que la complexité de son analyse de la judéité, pour dissiper tout soupçon à son endroit. Ainsi, on peut lire dans la *Généalogie de la morale*, troisième dissertation, §26 : « je ne puis les souffrir non plus, ces nouveaux spéculateurs en idéalisme, ces antisémites qui aujourd'hui se font l'œil chrétien, aryen et bonhomme, et par un abus exaspérant du truc agitateur le plus banal, je veux dire la pose morale, cherchent à soulever tout l'élément « bête à cornes » d'un peuple ». Ou encore, dans *Par-delà bien et mal*, §250 : « Ce que l'Europe doit aux Juifs ? – Bien des choses, en bien et en mal, et surtout une, qui participe à la fois du meilleur et du pire : le grand style en morale, le caractère terrible et majestueux d'exigences infinies, de significations infinies, tout le romantisme et la sublimité des aspects problématiques de la morale – et donc la part qui est justement la plus attirante, la plus insidieuse et la plus recherchée de ces jeux de couleurs et de ces séductions au profit de la vie aux ultimes lueurs desquels s'embrase aujourd'hui – en se consumant peut-être – le ciel de notre culture européenne, son ciel de crépuscule. Nous, artistes parmi les spectateurs et les philosophes, nous en concevons pour les Juifs – de la reconnaissance ». Enfin, toujours dans *Par-delà bien et mal*, §251 : « les juifs sont sans nul doute la race la plus forte, la plus opiniâtre et la plus pure qui vive aujourd'hui en Europe ».

<sup>159</sup> *Généalogie de la morale*, première dissertation, §8 .

<sup>160</sup> *Généalogie de la morale*, première dissertation, §7 .

<sup>161</sup> *Généalogie de la morale*, première dissertation, §8 .

<sup>162</sup> *Ibid.*

cachant une fois de plus sous le couvert d'idéaux nobles et humanitaires. Freud commente en ces termes la révolution bolchevique dans *Le malaise dans la culture* : « L'on voit comment la tentative d'instauration en Russie d'une civilisation communiste nouvelle trouve son point d'appui psychologique dans la persécution des bourgeois. Seulement, on se demande avec anxiété ce qu'entreprendront les Soviets une fois tous leurs bourgeois exterminés »<sup>163</sup>. Et Nietzsche, pour sa part, admoneste par les paroles de son prophète Zarathoustra les « tarentules », images animales des prédicateurs de l'égalité : « Prêtres de l'égalité, la tyrannique folie de votre impuissance réclame à grands cris l'«égalité» : votre plus secrète concupiscence de tyrans se cache derrière des paroles de vertu! / (...) Voici cependant le conseil que je vous donne, mes amis, méfiez-vous de tous ceux dont l'instinct de punir est puissant! / C'est une mauvaise engeance et une mauvaise race; ils ont sur leur visage les traits du bourreau et du ratier »<sup>164</sup>. Car ce n'est pas la nécessité rationnelle qui pousse le peuple à la révolution : si tel était le cas, l'on devrait se demander au préalable comment il serait possible qu'il laisse s'instaurer un tel état d'injustice et d'inégalité. La révolution n'apparaît que comme un mode poli de vengeance, nourri d'une cruauté d'esclave qui n'a pu s'assouvir sur le maître : « Ce n'est pas la faim qui fait les révolutions, c'est le peuple à qui l'appétit vient *en mangeant* »<sup>165</sup> écrit Nietzsche dans *La volonté de puissance*.

## 6) Le masochisme comme cruauté retournée

Mais c'est encore ici qu'apparaît le lien entre culpabilité et cruauté. En effet il existe des périodes d'accalmie où, ne pouvant se décharger sur autrui, la cruauté se décharge sur sa propre source : « En temps de paix, le belliqueux s'agresse lui-même »<sup>166</sup> écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*. Car le génie du prêtre ascétique consiste en cela qu'il parvient à changer la direction du ressentiment en démultipliant la culpabilité. « Je souffre : certainement quelqu'un doit en être coupable » ainsi raisonnent toutes les brebis malades. Alors leur berger, le prêtre ascétique, leur répond : « C'est vrai, ma brebis, quelqu'un doit être coupable de cela : mais tu es toi-même ce quelqu'un, c'est toi-même le seul coupable – *c'est toi-même et toi seul qui est coupable de toi !* »<sup>167</sup> écrit Nietzsche à ce propos dans la *Généalogie de la morale*. De cette manière l'ascétisme se manifeste comme cruauté, mais comme cruauté

---

<sup>163</sup> *Le malaise dans la culture*, V .

<sup>164</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des tarentules » .

<sup>165</sup> *La volonté de puissance*, tome I, livre I, chapitre 5, §435 .

<sup>166</sup> *Par-delà bien et mal*, §76 .

<sup>167</sup> *Généalogie de la morale*, troisième dissertation, §15 .

retournée sur soi. Ainsi le sadisme se mue-t-il en masochisme : « La qualité du *plaisir* qu'éprouve de tout temps celui qui pratique le désintéressement, l'abnégation, le sacrifice de soi : ce plaisir est de la même essence que la cruauté »<sup>168</sup>, explique Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. L'ascète se sacrifie lui-même à son plaisir de faire souffrir. En même temps qu'il se fait souffrir, il s'offre le plaisir de la cruauté, en parfaite autonomie. Nous avons ici une illustration du principe freudien de masochisme secondaire : dans cette forme de masochisme, le sadisme originaire se détache des objets extérieurs et se retourne contre le Moi propre du sujet. Nous avons déjà vu, par ailleurs, comment Freud décrit dans *Le malaise dans la culture* la formation du Surmoi comme intériorisation de l'agressivité s'exerçant alors par le biais du sentiment de culpabilité. La cruauté se servant de celui-ci comme d'un moyen pour se décharger. Nous constatons donc bien dans le cadre de cette analyse psychologique, à quel point la morale reste la servante de la cruauté, et comment l'intégration de la culpabilité constitue un raffinement ultime de la cruauté.

### 7) La morale comme tartuferie

Il semblerait donc bien que, sous les atours de la vertu, ce soit toujours la cruauté qui se manifeste : « Peut-être est-il même permis d'admettre la possibilité que la délectation que procure la cruauté n'ait pas vraiment disparu : il lui faudrait seulement de la subtilité, de la sublimation à proportion du mal plus grand que cause la douleur ; elle devrait surtout s'avancer sous les couleurs de l'imagination et de l'âme, parée de noms si rassurants que la conscience la plus délicate et la plus hypocrite n'en pût concevoir de l'ombrage (la « pitié tragique » est un de ces noms ; les « *nostalgies de la croix* » en sont un autre) »<sup>169</sup> écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. La morale pourrait n'être ainsi rien de plus qu'une cruauté qui ne veut pas dire son nom, une cruauté des humbles et des faibles. Cela en ferait quelque chose d'assurément plus vicieux et perfide que la cruauté des forts, mais pour autant rien de « meilleur » : « Les prêtres, le fait est notoire, sont les *ennemis les plus méchants* – pourquoi donc ? Parce qu'ils sont les plus impuissants. L'impuissance fait croître en eux une haine monstrueuse, sinistre, intellectuelle et venimeuse »<sup>170</sup> écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Qu'on leur enlève donc leur impuissance et avec elle tombera le masque de la vertu : ils iront tuant et meurtrissant à l'envi, ne se prémunissant plus de leurs crimes que par quelques homélies charitables : « S'ils s'appellent eux-mêmes “les bons et les

<sup>168</sup> *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §18 .

<sup>169</sup> *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §7 .

<sup>170</sup> *Généalogie de la morale*, première dissertation, §7 .

justes", n'oubliez pas qu'il ne leur manque que la puissance pour être des pharisiens! »<sup>171</sup> écrit Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Freud conviendra d'une conclusion relativement similaire lorsqu'il écrit dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* : « notre conscience, loin d'être le juge implacable dont parlent les moralistes, est, par ses origines, de l'« angoisse sociale », et rien de plus. Là où le blâme de la part de la collectivité vient à manquer, la compression des mauvais instincts cesse, et les hommes se livrent à des actes de cruauté, de perfidie, de trahison et de brutalité, qu'on aurait crus impossibles, à en juger uniquement par leur niveau de culture »<sup>172</sup>. Difficile, dès lors, d'écarter l'hypothèse selon laquelle les valeurs morales ne seraient qu'un déguisement de plus du pharisaïsme le plus mielleux. Nous pouvons d'ailleurs, nous qui avons dépassé le vingtième siècle, répondre à Freud quant à savoir ce qu'entreprirent les Soviétiques une fois tous les bourgeois exterminés : contentons-nous de constater qu'ils ne fournirent jamais assez de stakhanovisme pour sublimer toute leur agressivité, et ce même s'ils ne manquèrent assurément pas de ce somptueux goût du sacrifice qu'exigeait le Parti, ni de belles valeurs morales, des valeurs humanistes, universelles et internationales, bien que prolétariennes et antibourgeoises.

Mais il n'y a pas lieu ici de dresser un tribunal où faire comparaître la Révolution d'octobre. Contentons-nous de rappeler que Nietzsche n'avait pas lu Marx et qu'on se demande parfois dans quelle traduction Staline avait bien pu le lire. Pour ce qui nous concerne, c'est plutôt le statut de la morale qui semble à mettre en cause.

Des analyses que nous avons ébauchées, il semblerait bien que Nietzsche et Freud conspuent celle-ci, qu'ils en fassent le facteur aggravant du « sentiment de culpabilité » par lequel la pulsion vitale devient lettre morte et la cruauté un agent mortifère. Il apparaîtrait ainsi, si nous nous arrêtons à ce point de l'étude, que la morale constituerait uniquement le moteur et le catalyseur de la dégénérescence, de la décadence, du nihilisme et de la névrose. Ainsi l'on octroierait à ces deux penseurs le rôle de pourfendeurs de la morale, les hérauts d'une entreprise de destruction iconoclaste qui s'accomplirait sans vergogne, avec un radicalisme qui confinerait à la sauvagerie. Nous pourrions dès lors faire resurgir au lecteur peu soucieux de probité les textes où Nietzsche semble faire l'apologie de la « brute blonde », comme ce passage tiré de *La généalogie de la morale* : « Au fond de toutes ces races aristocratiques il est impossible de ne pas reconnaître le fauve, la superbe brute blonde rôdant

---

<sup>171</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des tarentules » .

<sup>172</sup> FREUD (Sigmund) . *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* publié dans l'ouvrage *Essais de psychanalyse* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968 . 280p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . I, p10 .

en quête de proie et de victoire ; ce fond de bestialité cachée a besoin, de temps en temps, d'un exutoire, il faut que la brute se montre de nouveau, qu'elle retourne à sa terre inculte ; - aristocratie romaine, arabe, germanique ou japonaise, héros homériques, vikings scandinaves – tous se valent pour ce qui est de ce besoin. Ce sont les races nobles qui ont laissé l'idée de « barbare » sur toutes les traces de leur passage ; leur plus haut degré de culture en trahit encore la conscience et même l'orgueil (par exemple quand Périclès dit à ses Athéniens dans sa fameuse Oraison funèbre : « Notre audace s'est frayé un passage par terre et par mer, s'élevant partout d'impérissables monuments, en *bien* et en *mal*. »)<sup>173</sup> La tentation qui en résulte consisterait bien entendu à verser dans la barbarie gratuite, sous prétexte de « grande santé » et d'apologie de la « volonté de puissance ». Mais ce serait là faire preuve de ce que Nietzsche qualifierait assurément d'un manque de « philologie », ce serait s'adonner à une lecture superficielle du philosophe, une lecture qui ferait l'impasse sur la nécessité de « ruminer » le texte, comme Nietzsche le conseille dans *La généalogie de la morale*<sup>174</sup>. La couleur de la philologie, d'après Nietzsche, n'est-elle pas le gris, c'est-à-dire ce qui n'est ni blanc ni noir ? Il ne faut pas en effet manquer de cet art de la nuance qui caractérise les esprits forts à la subtilité hypertrophiée, il ne faut pas être « Allemand », comme l'entend Nietzsche : « Je ne peux pas souffrir cette race avec laquelle on se trouve toujours en mauvaise compagnie, qui n'a aucun sens des nuances, - malheur à moi qui en suis une ! - qui n'a aucun esprit dans les pieds et qui ne sait même pas marcher... »<sup>175</sup> écrit-il des Allemands dans *Ecce Homo*. Car effectivement, pour Nietzsche, c'est le décadent idéaliste qui recherche l'absolu et l'inconditionné, c'est l'esclave qui refuse la pluralité de perspectives par laquelle le monde de l'apparence se fait jour. Fort heureusement, « tout est fait en sorte que le pire de tous les goûts, le goût de l'inconditionné, soit cruellement dupé et abusé, jusqu'à ce que l'homme apprenne à mettre un peu d'art dans ses sentiments et à se risquer plutôt à faire l'essai de l'artificiel : comme le font les vrais artistes de la vie »<sup>176</sup>, écrit encore Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*. Ainsi la mise en perspective nietzschéenne de la morale est plus complexe que ce premier exposé pourrait le laisser penser, et il semble opportun de rappeler que d'après ce philosophe : « Le degré suprême de la puissance ne consistant pas dans le déchaînement incontrôlé des forces, mais dans leur maîtrise, le type supérieur peut se définir tout à la fois par la vigueur de ses instincts et par son aptitude à les dominer »<sup>177</sup>, ainsi que l'écrit Wotling dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*.

<sup>173</sup> *Généalogie de la morale*, première dissertation, §11 .

<sup>174</sup> *Généalogie de la morale*, Avant-propos, §8 .

<sup>175</sup> *Ecce Homo*, Pourquoi j'écris de si bons livres, Le cas Wagner Un problème musical, §4 .

<sup>176</sup> *Par-delà bien et mal*, §31 .

<sup>177</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p292 .

Quant à Freud, il est vrai qu'on lui connaît des textes où il semble affirmer la nécessité d'une réforme de la morale, tel que cet extrait issu du troisième chapitre de *La vie sexuelle* où il écrit : « Tout ceci nous permet de nous demander si notre morale sexuelle « civilisée » vaut les sacrifices qu'elle nous impose, surtout si nous sommes si dépendants de l'hédonisme qu'il ne nous est pas possible de ne pas inscrire une certaine dose de satisfaction et de bonheur individuel au nombre des buts de notre développement culturel. »<sup>178</sup> Mais pour autant, il rajoute aussitôt à ce diagnostic que : « Ce n'est certes pas au médecin qu'il appartient d'avancer des projets de réformes »<sup>179</sup>. Aussi serait-il aberrant de lui prêter le rôle d'un ultra de l'immoralisme, car à aucun moment il ne prétend qu'il faille détruire toute morale, et encore moins se débarrasser totalement de tout sentiment de culpabilité. Il semblerait bien plutôt qu'il souhaite que la sublimation soit plus fréquente que la névrose, et non pas qu'on se prémunisse de la névrose en supprimant la moralité. Ainsi que l'écrit Assoun dans *Freud et Nietzsche* : « Ce qui frappe dans l'attitude générale et personnelle de Freud face à la moralité, c'est paradoxalement son refus de poser la moralité comme *problème*. La morale, pour Freud, c'est ce qui va de soi »<sup>180</sup>.

Il convient donc désormais de montrer en quoi, chez ces deux auteurs, en dépit de leur critique de la morale, ils conçoivent celle-ci comme doublement nécessaire. Nécessaire, elle le serait en effet d'un point de vue logique, comme ce qui est inexorable ; et en même temps selon l'angle de la valeur, comme ce qui est fondateur d'une forme de vie plus haute.

---

<sup>178</sup> FREUD (Sigmund) . *La vie sexuelle*, treizième édition . Paris, Bibliothèque de psychanalyse / Presses universitaires de France, 2002 . 164p . Chapitre 3, p46 .

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> *Freud et Nietzsche*, p271 .

### III) La morale est nécessaire

#### A. La morale constitue un phénomène immanent à la complexion humaine

1) Chez Nietzsche, il y a une « morale de maîtres » et une « morale d'esclaves », mais tous, inter pares, évoluent au sein d'une morale

*a. Nietzsche, un philosophe « immoraliste » mais non un philosophe « amoral »*

Nous avons choisi dans ce qui précède, de limiter la portée du terme « morale » à la notion de « morale d'esclaves » et il pourrait en résulter l'impression que ceux qui ne sont pas recouverts sous le manteau de la « morale d'esclaves » seraient ainsi des êtres amoraux. En réalité, outre la simplification terminologique à des fins d'explicitation et de compréhension, cette tournure nous permettait de prendre le problème de la morale en une perspective nietzschéenne. Car en effet, Nietzsche lui-même confond bien souvent dans son œuvre « morale » et « morale d'esclaves », le deuxième terme venant détailler et expliciter le premier dont l'usage s'impose dans le langage. Car il s'impose en effet *de facto* par la prééminence du signifié qu'il désigne : la morale dominante, qui incarne donc « la morale » dans la bouche des préjugés moraux. Or, nous pourrions tenter de rendre compte de cette simplification sémantique en avançant le fait que Nietzsche se présente en adversaire de la morale dominante, et qu'il se désigne donc comme « le premier immoraliste »<sup>181</sup>. Nonobstant cette dénomination, même s'il se pare de ce titre, il faut souligner le fait qu'il s'avance non pas comme un individu amoral, mais comme un individu « immoral », c'est-à-dire comme celui qui s'oppose à « cette morale », et pas forcément celui qui refuse « toute morale ». S'il est « immoral » c'est peut-être juste parce qu'il s'oppose à la « morale d'esclaves », mais rien n'autorise cependant à penser qu'il refuse de manière rédhibitoire l'instauration de toute morale. On pourrait le considérer, en reprenant ses propres écrits, comme un « moraliste », car un tel homme est « le contraire d'un prédicateur de la morale ; c'est un penseur qui envisage

---

<sup>181</sup> *Ecce Homo*, Pourquoi j'écris de si bon livres ?, Les « Inactuelles », 2 .

la morale comme suspecte, douteuse, bref, comme un problème »<sup>182</sup> ainsi qu'il l'écrit dans *La volonté de puissance*. Et il ajoute encore que « le moraliste, pour cette même raison, est lui-même un être suspect », mais en disant cela, il ne fait que dire qu'il est un être suspect aux yeux de la morale dominante, car prendre la morale comme un problème, c'est devenir suspect aux yeux d'une morale qui ne veut pas faire problème. Ainsi, en incarnant le premier moraliste assumé, le premier individu qui accepte de voir la morale comme problématique, comme n'allant pas de soi, Nietzsche devient lui-même suspect. En prenant sur soi cette ambiguïté, il devient *ipso facto* un immoraliste. Mais pourtant, il ne fait que poser la morale en place comme problématique, et il ne récusé pas pour autant toute forme de morale.

*b. La morale de maîtres n'est pas absence de morale*

Il appert en effet à la lecture de Nietzsche que même ceux qu'il caractérise comme incarnant la classe aristocratique possèdent une morale qui leur est propre. Nietzsche ne décrit pas des êtres humains dépourvus de morale. Il apparaît bien qu'il nous montre des individus possédant d'autres valeurs que celles de la « morale d'esclaves », mais jamais des individus n'ayant aucune sensibilité aux valeurs morales. D'après la *Généalogie de la morale*, la morale d'esclaves se construit d'ailleurs en révolte contre la morale de maîtres. Elle constitue la création de valeurs opposées à celles des maîtres, et à l'aide desquelles les esclaves prennent l'ascendant sur les maîtres. Il est vrai que cette morale de maîtres évoquait le contraire de la morale d'esclaves, mais cela est implicite, puisque c'est en opposition à cette morale de maîtres que la morale d'esclaves s'est construite. Pour être condamnée, la morale des maîtres devait donc passer pour « immorale », mais ce n'est qu'un effet du ressentiment des esclaves : « le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. »<sup>183</sup> Cependant, les aristocrates avaient une morale à eux à laquelle ils croyaient, une morale aristocrate qu'ils appliquent à leurs égaux, et qui ne va pas sans une certaine forme de respect et de sollicitude qui peut même prendre les traits de la compassion, ce que Nietzsche appelle le *pathos de la distance*. C'est aussi une morale saine d'après le philosophe, parce qu'elle procède de l'affirmation, parce qu'elle est le fait d'une forme de santé spontanée qui interprète le monde. Cette morale aristocratique est celle d'individus qui déterminent les valeurs en fonction d'eux-mêmes, par un sentiment orgueilleux de supériorité : c'est une morale de glorification. « L'homme noble

---

<sup>182</sup> *La volonté de puissance*. Livre I, tome I, chap. 3, §224 .

<sup>183</sup> *Généalogie de la morale*, première dissertation, §10 .

honore en lui-même le puissant, celui, également, qui fait preuve de puissance à l'égard de lui-même »<sup>184</sup> écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*. Toutefois, quand bien même cette morale aurait été renversée par la morale d'esclaves, c'est toujours une morale, et Nietzsche ne nous montre à aucun moment des êtres humains ne dirigeant leurs actions selon aucune morale, tout au plus nous présente-t-il des individus qui créent eux-mêmes leurs valeurs, et qui fondent leur propre morale.

## 2) Structure psychique, volonté de puissance et morale

Nous avons déjà eu l'occasion de définir la morale comme incarnant d'après Nietzsche une certaine « condition d'existence ». Nous nous étions pour cela servis de cette citation de Nietzsche tirée de *La volonté de puissance* où il écrivait : « J'appelle « morale » un système de jugements de valeur qui est en relation avec les conditions d'existence d'un être »<sup>185</sup>. Cette affirmation, nous l'avons encore enrichie de cette assertion qu'on trouve dans *Par-delà bien et mal* : « Les morales ne sont rien d'autres qu'un langage figuré des affects »<sup>186</sup>. Nous avons ainsi mis à profit ces postulats sans nous interroger en toute profondeur sur les raisons sous-jacentes qui les fondent ; car à bien y réfléchir, pourquoi l'être humain opterait-il pour un système si complexe de conditions d'existence ? Pourquoi n'userait-il pas d'un terreau plus basique, sans les entraves à la croissance que cette morale lui imprime ? En effet, la morale est une bien curieuse condition d'existence, et il apparaît que nombres d'êtres existent sans morale, comme il apparaît que beaucoup de créatures n'usent aucunement d'un langage figuré des affects, mais expriment ceux-ci directement, sans emprunter le détour d'un symbolisme alambiqué. Ces constats nous obligent donc à nous interroger sur les raisons pour lesquelles l'animal homme interprète le monde de manière morale.

### *a. L'interprétation morale comme maîtrise du monde de la volonté de puissance*

Sur ce point, il semblerait bien que Nietzsche s'explique dans *La volonté de puissance*. Il évoque d'abord la morale comme le résultat d'une naïveté qui aurait consisté à

---

<sup>184</sup> *Par-delà bien et mal*, §260 .

<sup>185</sup> *La volonté de puissance*. Livre II, tome I, chap. 2, §136 .

<sup>186</sup> *Par-delà bien et mal*, §187 .

« prendre l'idiosyncrasie anthropocentrique pour la *norme des choses*, pour la norme du « réel » et de l'« irréel » ; bref, de prendre pour absolu une relativité »<sup>187</sup>, alors que « l'intention était de se faire des illusions utiles »<sup>188</sup> dont les moyens « étaient l'utilisation de formules et de signes à l'aide desquels on réduisait la multiplicité ahurissante à une armature commode et maniable. »<sup>189</sup> En effet, l'être humain, comme tout être vivant, est « un être qui à l'habitude de suivre une sorte de règle dans ses rêves »<sup>190</sup>. Cette régulation fantasmée du monde lui permet de manier le réel plus facilement, de se donner l'illusion qu'il l'appréhende et qu'il s'en saisit, alors qu'en réalité, il nage dans le monde changeant de l'apparence. La morale est ainsi d'abord pour l'être humain une interprétation, un processus par lequel il se rend maître du monde changeant en lui imposant une forme fixe. Comme nous le verrons plus tard, une telle conception pourrait paraître bien étrangère à Freud, qui conçoit la réalité d'une manière positiviste et scientiste, et obéissant à des règles fixes. Pour ce dernier, s'il désigne très souvent le monde inconscient du *Ça* par le qualificatif de « chaos », il n'étend pas cette désignation à l'ensemble du monde réel, qu'il croit maîtrisable par la science et la découverte de la vérité. Pour ce qu'il en est de Nietzsche, il convient ici de rappeler que le monde selon lui est « volonté de puissance », et que la volonté de puissance est pluralité mouvante. Mais il faut ajouter encore également que « la volonté de puissance *interprète* »<sup>191</sup>. D'après le philosophe « quand un organe prend forme, il s'agit d'une interprétation ; la volonté de puissance délimite, détermine des degrés, des disparités de puissance. De simples disparités de puissance resteraient incapables de se ressentir comme telles, il faut qu'existe un quelque chose qui veut croître. [...] En vérité, *l'interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. Le processus organique présuppose un perpétuel interpréter* »<sup>192</sup>. Ainsi s'éclaire la notion d'interprétation morale chez Nietzsche, qui, reliée à la théorie de la volonté de puissance, permet pleinement de prendre en considération le fait qu'il s'agit, au cours de ce processus, de prendre possession du monde en l'interprétant. La morale est donc alors un moyen de plus de la volonté de puissance. Cependant, une fois créées ces valeurs que l'individu projette sur le monde pour en faire son « monde extérieur », celles-ci se durcissent et se figent en lui, à tel point qu'il ne parvient plus à s'en défaire. La règle qu'il s'était alors fixée se fixe ensuite en lui. D'abord « conditions d'existences » parce qu'elle permet à l'individu de maîtriser le monde changeant en lui donnant l'illusion d'une certaine fixité, les

---

<sup>187</sup> *La volonté de puissance*. Livre I, tome I, chap. 2, §211 .

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *La volonté de puissance*. Livre II, tome I, chap. 2, §89 .

<sup>191</sup> *FP XII*, 2 [148]

<sup>192</sup> *Ibid.*

valeurs ainsi créées deviennent « conditions d'existence » en cela qu'elles s'imposent et s'incorporent à l'être humain, de telle sorte qu'il ressent comme une nécessité le besoin d'y souscrire pour survivre, et ce même si ce besoin est inconscient. La morale provient donc selon Nietzsche d'une erreur utile, un expédient permettant de saisir un point d'accroche dans le monde qui est éternellement mouvant. Elle est donc nécessaire à l'être humain pour survivre au monde changeant de la volonté de puissance, elle lui donnerait des points de repères, elle exprime une norme artificielle dont l'individu a besoin.

### *b. Idéal du moi et unité psychique chez Freud*

Il serait difficile de calquer telle quelle cette théorie sur celle de Freud, puisque ce dernier ne fait en aucun cas usage de la « volonté de puissance » dans son œuvre. Toutefois, il ne serait pas parfaitement oiseux de tenter un rapprochement. En effet, l'idiosyncrasie de valeurs que réalise l'individu qui, chez Nietzsche, est immergé dans la volonté de puissance, n'est pas sans rappeler la conception freudienne d'« idéal du moi ». Cet idéal du moi, qui constitue une sous-structure du Surmoi, est défini par Laplanche et Pontalis dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* comme une : « instance de la personnalité résultant de la convergence du narcissisme (idéalisation du moi) et des identifications aux parents, à leurs substituts et aux idéaux collectifs »<sup>193</sup> et ils ajoutent encore que « en tant qu'instance différenciée, l'idéal du moi constitue un modèle auquel le sujet cherche à se conformer. »<sup>194</sup> On trouvera encore ici matière à faire converger l'une vers l'autre les conceptions de Nietzsche et de Freud. Lorsque Nietzsche considère les êtres humains comme « entourés chacun de petits univers qu'ils se sont créés en projetant en dehors d'eux leur force, leurs désirs, leurs expériences habituelles pour en faire leur *monde extérieur* »<sup>195</sup>, il semble exprimer quelque chose d'assez analogue à Freud lorsque ce dernier écrit : « Ce que [l'homme] projette devant lui comme son idéal est le substitut du narcissisme perdu de son enfance ; en ce temps-là, il était à lui-même son propre idéal »<sup>196</sup>. Il semblerait donc bien qu'on puisse associer la conception de la morale chez Nietzsche à celle d'idéal du moi chez Freud. Par le biais de cet idéal du moi, l'individu se donne et trouve des valeurs qui lui permettent de s'orienter. Résultat du complexe d'Œdipe, cet idéal du moi favorise la constitution du Moi. C'est ainsi ce qui permet à l'individu de se dépasser, de s'orienter vers

---

<sup>193</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Idéal du moi, p184 .

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *La volonté de puissance*. Livre II, tome I, chap. 2, §89 .

<sup>196</sup> *La vie sexuelle*, chapitre 5, p98 .

quelque chose de plus haut, de se surmonter soi-même. Et s'il serait controuvé de chercher à lire Freud dans l'optique de la volonté de puissance, toujours est-il qu'il y a dans la création de l'idéal du moi, concomitante à la genèse du Moi, une tentative d'unification artificielle d'un remous instable : l'énergie libre du Ça. Car le Ça « est incapable de dire ce qu'il désire, de manifester une volonté cohérente et suivie »<sup>197</sup>, or le Moi est fondateur d'une identité propre du sujet, garant d'une unité de la conscience qui tente de soumettre ce Ça chaotique au principe de réalité. Et « le *Moi* idéal, qui constitue en partie une formation réactionnelle contre les processus instinctifs du Ça » contribue à l'élaboration du Moi. Le Moi « règle la succession des processus psychiques dans le temps et les soumet à l'épreuve de la réalité. (...) Il soustrait au Ça le plus possible de sa libido, transforme les objets de fixation libidineuse du Ça en autant d'avatars du *Moi* »<sup>198</sup> comme l'écrit Freud dans *Le moi et le ça*, et il permet ainsi que l'individu ne se perde pas dans une débauche inorganisée d'instincts ne répondant qu'à un principe de plaisir immédiat ne tenant pas compte de la réalité. Sa formation répond donc à une impérieuse nécessité vitale.

### c. Critique de la substantialité du sujet

Ici se lie d'ailleurs une communauté de pensée entre Nietzsche et Freud, car l'on pourrait avancer l'hypothèse que tous deux conçoivent le sujet comme un fantasme autant qu'une erreur utile. Le sujet qui serait guidé par la conscience, cette invention de la philosophie traditionnelle, est critiqué par ces deux auteurs. En effet, il n'y a pas d'unité de l'âme, mais simplement des « instincts » tenus ensembles (conception nietzschéenne) ou des rapports de force pulsionnels (conception freudienne). Ainsi que Freud l'écrit dans *Le malaise dans la culture* : « Le sentiment du Moi est lui-même soumis à des altérations, et ses limites ne sont pas constantes. »<sup>199</sup> Et de la même manière, Nietzsche critique l'idée de substantialité du sujet, notamment dans *Par-delà bien et mal* : « une pensée vient quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est une *falsification* de l'état de fait que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Ça pense : mais que ce « ça » soit précisément le fameux vieux « je », c'est, pour parler avec modération, simplement une supposition, une affirmation, surtout pas une « certitude immédiate ». »<sup>200</sup> On saisit dès lors pourquoi Assoun

<sup>197</sup> *Le moi et le ça*, chapitre 5 .

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> *Le malaise dans la culture*, I .

<sup>200</sup> *Par-delà bien et mal*, §17 .

dans *Freud et Nietzsche* affirme que « toute la critique nietzschéenne du substantialisme déblaie la voie à Freud. »<sup>201</sup>

*d. La morale comme erreur utile permettant l'unité de la conscience, chez Nietzsche et chez Freud*

Deux paragraphes plus loin, dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche ajoute que : « Le vouloir me semble avant tout quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité que verbale »<sup>202</sup>, et en même temps, « la volonté n'est pas seulement un complexe de sentir et de penser, mais encore et surtout un *affect* : et plus précisément cet affect qui est celui du commandement. (...) Un homme qui *veut* -, donne un ordre à un quelque chose en lui qui obéit »<sup>203</sup> car « notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes »<sup>204</sup>. Si à cela, nous ajoutons le fait qu'il faut « ranger le vouloir en tant que tel dans la sphère de la morale : à savoir la morale comprise comme doctrine des rapports de domination dont découle le phénomène « vie » »<sup>205</sup> nous pouvons en tirer la conclusion que la morale constitue bien un outil permettant de mettre en place une structure pulsionnelle de l'animal homme, elle est l'expression de son vouloir. Le type de morale qui agit dans un homme est aussi son type de hiérarchie pulsionnelle, elle peut être organisée ou anarchique, elle peut être ainsi « morale de maîtres » ou « morale d'esclaves ». L'on pourrait ainsi lier la réalisation du Moi freudien à la constitution de la structure pulsionnelle de l'individu d'après Nietzsche. Il s'agit dans les deux cas, par la morale, de créer une unité psychique permettant l'action, se synthétisant dans la conscience et permettant « de la même manière cette attention tendue, ce regard droit qui fixe un point unique à l'exclusion de tout autre chose »<sup>206</sup>, comme l'écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*.

Nous percevons donc de cette manière que la morale est indispensable à l'être humain, et qu'il serait aberrant de jauger la valeur d'un homme à son degré d'amoralité. Pareillement, il ressort de cette inéluctabilité de la morale qu'il serait absurde de concevoir un schisme entre un homme à l'état de nature, quasiment animal, et un homme de l'état de culture, élevé à un état moral conscient. La nature de l'homme étant d'être un animal moral : une morale

---

<sup>201</sup> *Freud et Nietzsche*, p220 .

<sup>202</sup> *Par-delà bien et mal*, §19 .

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibid.*

éduquée mais nécessaire, et non une morale purement ressentie. Il s'agit désormais pour nous de comprendre comment naît et se développe l'hégémonie d'un deuxième type de morale, celui de la morale d'esclaves, où le sentiment de culpabilité est particulièrement exacerbé.

### 3) La morale exprime les conditions d'existence d'un être civilisé, or l'avènement de la civilisation était inévitable

Pour rendre compte de l'avènement de cette morale, Nietzsche et Freud conçoivent tous deux une sorte de récit explicatif. Celui de Freud est aujourd'hui bien connu, puisqu'il s'agit du mythe du meurtre du père exposé dans *Totem et Tabou*. Pour ce qu'il en est de Nietzsche, nous choisissons de considérer son exposé décrivant l'origine de la mauvaise conscience décrite dans la *Généalogie de la morale* comme sa description imagée de ce processus. Nous ne pourrions que concevoir un rapprochement car les deux récits en question diffèrent considérablement. Pour autant, ils connaissent des similitudes qui nous apparaissent intéressantes. De manière à ce que cette confrontation ne constitue pas une ineptie - le contenu de ces énoncés étant tout de même très différent – il faudrait considérer ceux-ci en tant que descriptions explicatives, et non nécessairement comme des reproductions vérares du mouvement historique de l'humanité.

#### a. *Le meurtre du père d'après Freud*

« Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle. Une fois réunis, ils sont devenus entreprenants et ont pu réaliser ce que chacun d'eux, pris individuellement, aurait été incapable de faire. Il est possible qu'un nouveau progrès de la civilisation, l'invention d'une nouvelle arme leur aient procuré le sentiment de leur supériorité »<sup>207</sup> écrit Freud dans *Totem et Tabou*, inscrivant ainsi de manière mémorable cet acte considéré comme fondateur de nos sociétés actuelles. Cette sentence appelle malgré tout quelques explications que nous commenterons d'abord en amenant l'hypothèse de la « horde paternelle » : d'après Freud, la structure sociale de la préhistoire de l'humanité était celle d'une société patriarcale extrêmement autoritaire peuplée de « sauvages cannibales »<sup>208</sup>. Le « père de la horde », et qui en était donc aussi le chef, tiré par le contentement brutal de son principe de plaisir se réservait la propriété de toutes les

<sup>207</sup> FREUD (Sigmund) . *Totem et tabou Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs* . 1951 . 121p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . Chapitre 5 .

<sup>208</sup> *Ibid.*

femmes. Les fils, qui craignaient ce père sans doute plus puissant qu'eux, ne parvenaient pas à se révolter contre lui, et cela d'autant plus que leur crainte était mêlée d'admiration. Ils devaient donc ainsi se contenter pour leur part de désirer les femmes sans jamais pouvoir assouvir leurs pulsions sexuelles. Toutefois, subissant ainsi une frustration qui devait leur rendre la vie fort pénible, ils s'unirent un jour, tous avec la ferme intention de mettre définitivement un terme à la préséance de leur père. Arrivés à ce terme, ils se révoltèrent contre le père de la horde et le tuèrent sans autre forme de procès. Cela fait, heureux qu'ils étaient de leur récente victoire, ils festoyèrent et se livrèrent à quelques excès. Puis, soucieux de s'incorporer la puissance de leur père décédé qu'ils vénéraient autant qu'ils en avaient peur, ils mangèrent son cadavre. Tout cela aurait pu se terminer ainsi et résoudre la frustration, si leur nouveau bonheur n'avait été entravé par un puissant sentiment qu'ils éprouvèrent alors tous ensemble : le sentiment de culpabilité. Car ce père qu'ils avaient tué, ils étaient avec lui dans une relation pleine d'ambivalence : certes ils le détestaient et le jalousaient puisqu'il profitait de toutes les femmes sans s'en laisser conter, mais nonobstant les privilèges qu'il s'accordait et sa brutalité sans doute intransigeante, ils l'aimaient également puisqu'il incarnait l'idéal de toute-puissance auquel tous aspiraient. De la sorte, pris d'un vigoureux repentir, ils édifièrent leur défunt père en totem, à la fois pour lui témoigner rétrospectivement du respect, et également pour que celui-ci soit moins tenté de se venger de ce retour du refoulé des fils prodigues. Pour lui témoigner obéissance, ils renoncèrent donc aux plaisirs sexuels que ces nouvelles veuves pouvaient leur offrir, et ils établirent l'interdiction du parricide par le respect du totem. Ainsi, comme l'écrit Freud dans *Totem et tabou* : « Ils désavouaient leur acte, en prohibant la mise à mort du totem, substitution du père, et ils renonçaient à recueillir les fruits de cet acte, en refusant d'avoir des rapports sexuels avec les femmes qu'ils avaient libérées. C'est ainsi que le *sentiment de culpabilité* des fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les deux désirs réprimés du *complexe d'Edipe*. »<sup>209</sup>. D'autre part, la prohibition de l'inceste servait encore un autre dessein : que la situation du père tout-puissant ne réapparaisse pas. Car il est probable que chacun des frères désirait posséder toutes les femmes à son tour, ainsi que leur père disparu l'avait fait. Il fallait donc trouver un moyen de mettre un frein à ce désir, et ils le trouvèrent dans cette prohibition de l'inceste.

Que cette histoire soit vraie ou fausse n'est pas ici le problème que nous voudrions résoudre. Il s'avère que la communauté scientifique penche désormais majoritairement vers

---

<sup>209</sup> *Totem et tabou*, p109 .

l'hypothèse selon laquelle ce mythe ne se vérifierait pas historiquement. Néanmoins, ce n'est pas pour cela qu'il perd définitivement toute vertu explicative, car ce qui est mis en place ici, c'est l'exposé d'un substrat inconscient à toute structure psychique humaine. Freud nous montre ici comment le développement linéaire de l'humanité (il se réfère à Darwin) aboutit nécessairement à un tel complexe psychique, qui se personnifiera individuellement sous les traits du complexe d'Œdipe. Il s'agit ici d'expliquer par l'entremise de la marche culturelle la mise en place héritée de manière phylogénétique du sentiment de culpabilité. Par ce mythe, Freud nous explique l'inéluctabilité d'une instauration de la culpabilité pour le développement de la civilisation. Il appert bien que l'évolution de l'humanité était inexorable, que celle-ci devait conduire à un partage de la force de plus en plus affermi jusqu'à ce que le privilège radical d'un maître sur ses esclaves ne puisse qu'être voué à un traumatisme historique. De ce traumatisme, symbolisé par le meurtre du père, devait ressortir le sentiment de culpabilité qui lie tous les individus de la société nouvelle entre eux : « La horde paternelle a été remplacée par le clan fraternel, fondé sur les liens de sang. La société repose désormais sur une faute commune, sur un crime commis en commun ; la religion, sur le sentiment de culpabilité et sur le repentir; la morale, sur les nécessités de cette société, d'une part, sur le besoin d'expiation engendré par le sentiment de culpabilité, d'autre part »<sup>210</sup> écrit Freud dans *Totem et tabou*.

Nous pouvons donc tisser un lien entre Freud et Nietzsche, si nous comprenons que pour Nietzsche, la mauvaise conscience est dépeinte comme une maladie. Une maladie que l'humanité ne pouvait pas ne pas contracter, car la société humaine, par son développement inéluctable, devait aboutir à un mode de société où la liberté des instincts n'était plus possible.

#### *b. L'origine de la mauvaise conscience chez Nietzsche*

Nous avons déjà vu plus haut que Nietzsche considérait la mauvaise conscience comme « une maladie grave où l'homme devait tomber sous l'influence de cette transformation, la plus radicale qu'il ait jamais subie – de cette transformation qui se produisit lorsqu'il se trouva définitivement enchaîné dans le carcan de la société et de la paix »<sup>211</sup>, comme il l'écrit dans la *Généalogie de la morale*. Il se trouve que cette maladie était « une fatalité inéluctable contre quoi il n'y avait ni possibilité de lutte ni ressentiment »<sup>212</sup> ainsi qu'il l'écrit encore dans le paragraphe suivant. Pour retracer cette genèse, Nietzsche nous décrit la société telle qu'elle était au moment de l'apparition de cette mauvaise conscience : des

<sup>210</sup> *Totem et tabou*, p111 .

<sup>211</sup> *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §16 .

<sup>212</sup> *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §17 .

« Etats » avaient été imposés par la vindicte de hordes barbares, ce qui invalide d'ailleurs toute éventualité de faire reposer la naissance des Etats sur l'existence d'un contrat. « J'ai employé le mot « Etat » : il est aisé de concevoir ce que j'entends par là – une horde quelconque de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de maîtres qui, avec son organisation guerrière doublée de la force d'organiser, laisse, sans scrupules, tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganisée et errante. Telle est bien l'origine de l' « Etat » sur la terre : je pense qu'on a fait justice de cette rêverie qui faisait remonter cette origine à un « contrat » »<sup>213</sup>, écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Cette « race de maîtres » va donc imposer son hégémonie sur les plus faibles et les contraindre à sa « tyrannie d'artistes »<sup>214</sup>. Les instincts de ces esclaves, qui jusque-là pouvaient se décharger librement, vont donc se voir toutes portes de sorties interdites par ces maîtres qui usent des esclaves selon leurs goûts, et non selon les désirs de ceux-ci : « Cet *instinct de liberté* rendu latent par la violence, resserré, refoulé, rentré, retenu captif à l'intérieur, ne trouvant plus dès lors qu'à s'exercer et à s'épancher en lui-même, cet instinct, rien que cet instinct – nous l'avons déjà compris – fut, au début, la *mauvaise conscience* »<sup>215</sup> écrit encore Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Mais il nous faut y insister autant que faire se peut : « C'est une maladie, la mauvaise conscience, la chose n'est que trop certaine, mais une maladie du genre de la grossesse »<sup>216</sup> comme l'écrit Nietzsche, toujours dans la *Généalogie de la morale*. Or, qu'est-ce que dire que cette maladie est « du genre de la grossesse » ? C'est exposer le fait qu'elle est une maladie naturelle, un produit nécessaire des instincts, rien que le résultat d'un processus logique. Car ce sont toujours les mêmes forces à l'œuvre dans tout le processus qui aboutit à la mauvaise conscience. Tout d'abord les maîtres cruels exercent naturellement leurs instincts créatifs, leur « tyrannie d'artistes ». Par la suite, ce sont les esclaves qui, ne pouvant donner libre cours à leur propre volonté de modeler le monde vont prendre pour matière à sculpter le seul objet qui leur reste, c'est-à-dire eux-mêmes. « Au fond c'est la même force active que nous avons vue à l'œuvre de façon grandiose chez ces artistes et organisateurs de la violence, pour créer des Etats qui, maintenant rapetissée et mesquine, crée la mauvaise conscience, agissant à l'intérieur d'une façon rétrograde, « dans le labyrinthe du cœur », pour parler avec Goethe, pour édifier un idéal négatif, l'idéal négatif de cet *instinct de liberté* (ou, comme je dirais dans mon langage, de la volonté de puissance) : seulement, la matière sur laquelle s'exerce la

---

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §19 .

nature formatrice et dominatrice de cette force est ici l'homme même, son ancien moi animal – et *non*, comme dans le premier phénomène plus grandiose et plus frappant, l'*autre* homme, les *autres* hommes »<sup>217</sup> écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*.

La mauvaise conscience apparaît à Nietzsche comme une fatalité, de la même manière que le sentiment de culpabilité chez Freud. Il convient de reconnaître cependant qu'il n'est pas assuré que Freud conçoive réellement une forme de morale qui ne soit pas « morale d'esclaves », tant il ne se prononce pas sur l'éventualité d'une morale sans sentiment de culpabilité. En mettant un peu en jeu la distinction entre surmoi et idéal du moi, l'on pourrait arguer que le surmoi incarnant l'instance jugeant le moi, et l'idéal du moi seulement un idéal directeur de celui-ci, un surmoi fort renforcerait le sentiment de culpabilité, alors que s'il était plus faible, l'individu plutôt confronté à son idéal du moi trouverait son symptôme préférablement dans le sentiment d'infériorité. Il serait alors tentant de rattacher la morale d'esclaves à la surpuissance du surmoi, et une morale de maîtres aux hautes exigences postulées dans l'idéal du moi. Dès lors, dans des conditions non pathologiques, la prévalence de l'idéal du moi serait à interpréter comme invitation à se surmonter, et donc plus en accord avec la morale de maîtres. Nous ne pourrions cependant avancer cette hypothèse sans émettre maintes réserves la concernant, car les distinctions freudiennes, tant entre surmoi et idéal du moi, qu'entre sentiment de culpabilité et sentiment d'infériorité, restent sujettes à discussions. Aussi pourrions-nous considérer que Freud, rassemblant Idéal du Moi et Surmoi en une même instance, ne puisse concevoir l'un sans l'autre, et qu'il ne pourrait donc y avoir de constitution individuelle satisfaisante en dehors de l'un comme à l'extérieur de l'autre. Assoun écrit à ce sujet dans *Freud et Nietzsche* : « On touche là à un clivage essentiel entre les deux conceptions. (...) Toute la gageure nietzschéenne est bien au contraire de penser un Idéal du Moi qui ne soit plus un Surmoi. Il aspire à ces moments privilégiés que consacre « la rentrée de l'Idéal dans le Moi, sa réconciliation avec le Moi », moments où « l'individu retrouve ainsi le contentement de soi-même », de cette « fête magnifique » où s'annule toute tension entre le Moi et sa mesure idéale. C'est de cette fête que rêve Nietzsche alors que chez Freud elle ne peut qu'être la projection paranoïaque d'une réconciliation impossible. Voilà pourquoi à la festivité nietzschéenne s'oppose la sobre jouissance de la Loi chez Freud. »<sup>218</sup>

Quoi qu'il en soit, il ne faudrait pas ne considérer ces morales que d'un point de vue négatif, comme une malédiction s'abattant inexorablement sur l'espèce humaine. Peut-être

---

<sup>217</sup> *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §18 .

<sup>218</sup> *Freud et Nietzsche*, p309 .

faudrait-il les considérer également du point de vue de ce qu'elles engendrent, et cela n'est pas mince, car la mauvaise conscience, qui est à l'origine de la morale, pourrait également être à l'origine de la beauté même : « Cette secrète violation de soi-même, cette cruauté d'artiste, cette volupté à se façonner comme on ferait d'une matière difficile, résistante, souffrante, de se marquer de l'empreinte d'une volonté, d'une critique, d'une contradiction, d'un mépris, d'une négation, ce travail inquiétant, plein d'une joie épouvantable, le travail d'une âme volontairement disjointe qui se fait souffrir par plaisir de faire souffrir, toute cette « mauvaise conscience » *agissante*, en véritable matrice d'événements spirituels et imaginaires, a fini par amener à la lumière – on le devine déjà – une abondance d'affirmations, de nouvelles et d'étranges beautés, et peut-être lui doit-on même la naissance de la beauté même... »<sup>219</sup> écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Il nous reste donc à voir en quoi la morale est nécessaire, non parce qu'elle est une fatalité, mais parce qu'elle permet de donner à l'humanité des buts plus nobles et plus élevés.

## B. La morale est nécessaire pour une forme de vie plus élevée

### 1) La morale permet l'« esprit »

#### *a. L'« esprit » naît par l'entremise des faibles*

Nietzsche écrit dans *Le crépuscule des idoles* que : « Toutes les passions ont un temps où elles ne sont que néfastes, où elles avilissent leurs victimes avec la lourdeur de la bêtise, - et une époque tardive, beaucoup plus tardive où elles se marient à l'esprit, où elles se « spiritualisent ». »<sup>220</sup> Cette époque tardive, on ne peut la voir éclore qu'à la suite de l'affermissement de cette « mauvaise conscience » qui prend naissance avec la morale d'esclaves. Car ces esclaves sont obligés d'apprendre à ajourner leurs instincts, et ainsi à les rendre plus subtils. Toujours dans *Le crépuscule des idoles*, Nietzsche écrit que : « les faibles ont plus d'esprit... Il faut avoir besoin d'esprit pour arriver à avoir de l'esprit, - (on perd l'esprit lorsque l'on n'en a plus besoin). Celui qui a de la force se défait de l'esprit (- « Laisse-le aller !

---

<sup>219</sup> *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §18 .

<sup>220</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *Le Crépuscule des idoles ou comment on philosophe avec un marteau* . édition numérique consultable sur le site internet [http://fr.wikisource.org/wiki/Le\\_Cr%C3%A9puscule\\_des\\_idoles\\_-\\_Nietzsche](http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Cr%C3%A9puscule_des_idoles_-_Nietzsche) . La morale en tant que manifestation contre nature, 1 .

pense-t-on aujourd'hui en Allemagne - il faut que l' *Empire* nous reste »...). Ainsi qu'on le voit, j'entends par esprit, la circonspection, la patience, la ruse, la dissimulation, le grand empire sur soi-même et tout ce qui est *mimicry* (une grande partie de ce que l'on appelle vertu appartient à cette dernière). »<sup>221</sup> Comme on peut le voir, Nietzsche ne critique pas les faibles sans y apporter beaucoup de nuances, il leur concède la création d'une des facultés les plus précieuses de l'humanité, il leur concède l'apprentissage du détour, par lequel l'être humain ne se soumet plus à l'immédiateté de ses passions, et découvre ainsi la réelle maîtrise sur soi-même. La spiritualisation n'est ainsi pas seulement une lâcheté faible, elle peut être le moyen d'un raffinement, et donc d'une élévation. Nietzsche en donne d'autres exemples, ainsi, il écrit encore dans *Le crépuscule des idoles* : « La spiritualisation de la sensualité s'appelle *amour* : elle est un grand triomphe sur le christianisme. L' *inimitié* est un autre triomphe de notre spiritualisation. Elle consiste à comprendre profondément l'intérêt qu'il y a à avoir des ennemis »<sup>222</sup>. Dans *Par-delà bien et mal* encore, on trouve une autre occurrence du terme « spiritualisation », rapportée cette fois à la cruauté : « Presque tout ce que nous appelons « culture supérieure » repose sur la spiritualisation et l'approfondissement de la *cruauté* »<sup>223</sup> écrit Nietzsche.

Pour bien comprendre ce que l'esclave a ainsi apporté, il faut saisir que le maître des temps préhistoriques n'était maître que des autres, car il exerçait sa puissance sur les autres, dans la violence vindicative de ses passions. Mais l'esclave permit d'ouvrir la voie à une ère nouvelle, celle où l'individu découvrait la maîtrise sur soi-même, la véritable maîtrise. Il faut que la civilisation ait intronisé « la virtuosité et la finesse véritable dans l'art de se faire la guerre à soi-même, donc la maîtrise de soi, la duperie de soi : alors naissent ces hommes magiques, insaisissables et impénétrables, ces hommes en forme d'énigmes prédestinés à la victoire et à la séduction. (...) Ils apparaissent aux époques précises où le type le plus faible évoqué auparavant, avec son aspiration au repos, occupe le devant de la scène : les deux types vont ensemble et résultent des mêmes causes »<sup>224</sup> comme l'écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*. Cela nous invite définitivement à lire Nietzsche avec finesse et circonspection : « Car nous voulons la nuance encor, / Pas la couleur, rien que la nuance ! / Oh ! la nuance seule fiance / Le rêve au rêve et la flûte au cor ! »<sup>225</sup> comme l'écrit Verlaine dans son poème Art poétique. Et si Nietzsche dresse une typologie des morales, ce n'est pas pour en résoudre

<sup>221</sup> *Le crépuscule des idoles*, flâneries inactuelles, 14 .

<sup>222</sup> *Le crépuscule des idoles*, La morale en tant que manifestation contre nature, 3 .

<sup>223</sup> *Par-delà bien et mal*, §229 .

<sup>224</sup> *Par-delà bien et mal*, §200 .

<sup>225</sup> VERLAINE (Paul) . *Fêtes galantes ; Jadis et naguère* . Paris, Bibliothèque de Cluny, 1954 . 233p . poème intitulé Art poétique .

l'aboutissement dans une dialectique hégélienne de la contradiction où s'opposeraient « morales de maîtres » et « morales d'esclaves » : « j'ajoute immédiatement que dans toutes les cultures supérieures et plus mélangées se font jour aussi des tentatives de médiations des deux morales, plus fréquemment encore leur compénétration et leur mécompréhension mutuelle, voire parfois leur sévère juxtaposition – jusque dans un même homme, au sein d'une seule et unique âme »<sup>226</sup> ajoute-t-il ainsi dans *Par-delà bien et mal*. Point donc de condamnation unilatérale des faibles par Nietzsche. Et il ne faudrait pas croire non plus qu'il bannirait après coup les instincts, adressant des louanges aux esclaves pour leur victoire sur les maîtres. L'esclave qui reste dans la réaction au maître ne devient pas le maître du maître, il faut que se jouxent dans une même âme la maîtrise aristocrate et l'esprit de maîtrise né de la servitude pour que puisse venir au monde un être parvenant à une véritable « maîtrise sur soi. »

*b. Pourquoi l' « esclave » ne parvient pas à la « maîtrise de soi »*

Pour répondre à cette question, nous emprunterons un détour qui passera par cette citation de Nietzsche extraite du *Gai savoir* : « Tu dois devenir celui que tu es. »<sup>227</sup> A quoi nous intime cette instruction tirée de Pindare ? Elle nous enseigne que l'être humain doit se réconcilier avec ce qu'il est, et non pas aspirer à être autre qu'il n'est. Nous l'avions déjà aperçu alors que nous survolions les hypothèses de Rousseau sur la nature humaine, mais nous ne l'avions pas réellement développé. L'esclave, ainsi que le décrit Nietzsche, fit bel et bien preuve de ruse et d'esprit en prenant le pouvoir sur les maîtres, et cela en dépit de sa faiblesse, mais il ne réussit pas pour autant à se réconcilier avec la vie. Se définissant par réaction aux maîtres, les esclaves se déterminèrent comme le contraire de ceux-ci. Ainsi, les maîtres se laissant aller aux passions, les esclaves décidèrent de lutter avec toute leur force contre les passions. Agissant de la sorte, les esclaves nièrent leurs instincts, et ils nièrent par là-même ce qu'ils étaient en vérité. Nietzsche, pour décrire cette situation, écrit dans *Le crépuscule des idoles* : « A cause de la bêtise dans la passion, on faisait la guerre à la passion elle-même : on se conjurait pour l'anéantir, - tous les anciens jugements moraux sont d'accord sur ce point, « *il faut tuer les passions* ». »<sup>228</sup> Aussi les esclaves ont-ils anéanti leurs forces vitales sans prendre en compte le fait qu'ils s'enfonçaient dans le nihilisme, qu'ils préparaient l'avènement d'un grand dégoût pour la vie. Plutôt que de chercher à devenir les maîtres de ces

<sup>226</sup> *Par-delà bien et mal*, §260 .

<sup>227</sup> NIETZSCHE (Friedrich) . *Le gai savoir* . Paris, Hachette, 1987 . 329p . §270 .

<sup>228</sup> *Le crépuscule des idoles*, La morale en tant que manifestation contre nature, 1 .

forces vitales, ils les ont condamnées, les considérant comme des propriétés des maîtres qu'ils haïssaient ; mais ce fut en vain et à l'encontre d'eux-mêmes qu'ils fustigèrent ces pulsions vitales. En condamnant ces pulsions, ils les niaient et ainsi la véritable maîtrise ne pouvait que leur échapper. On peut à cet égard s'accorder avec le philosophe sur cette autre assertion : « L'Eglise primitive luttait, comme on sait, contre les « intelligents », au bénéfice des « pauvres d'esprit » : comment pouvait-on attendre d'elle une guerre intelligente contre la passion ? - L'Eglise combat les passions par l'extirpation radicale : sa pratique, son traitement c'est le *castratisme*. Elle ne demande jamais : « Comment spiritualise, embellit et divinise-t-on un désir ? » - De tous temps elle a mis le poids de la discipline sur l'extermination (- de la sensualité, de la fierté, du désir de dominer, de posséder et de se venger). - Mais attaquer la passion à sa racine, c'est attaquer la vie à sa racine : la pratique de l'Eglise est *nuisible à la vie...* »<sup>229</sup> Car il appert que la morale d'esclaves était incapable de penser le bienfait de la passion, voyant celle-ci à l'œuvre chez les maîtres. Pourtant, il n'y a pas de vie sans passion, et ce n'est que grâce au fait que les instincts aient toujours réussi à se frayer un chemin en dépit des préceptes de la morale d'esclaves que les esclaves ne se sont pas totalement éteints.

Aussi faut-il également réviser la critique nietzschéenne de l'ascétisme. Car il y a deux sortes d'ascètes : ceux chez qui la rétention est vertu et ceux chez lesquels elle est vice. Chez les premiers, selon un principe économique, l'énergie doit être contenue pour s'investir dans des œuvres dignes de soi. Ils cherchent donc à éprouver une tension en eux-mêmes afin de parvenir aux buts élevés qu'ils se sont fixés : « L'essentiel, c'est que les hommes les plus grands aient peut-être aussi de grandes vertus, mais justement alors en plus les antithèses de celles-ci. Je crois que c'est de la présence de ces contradictions, et du sentiment de ces contradictions que naît précisément le grand homme, *l'arc doté de la plus haute tension* »<sup>230</sup> écrit Nietzsche dans un fragment posthume. C'est dans ce cadre-là que l'inimitié révèle sa grande valeur, lorsqu'elle s'attaque à « l'ennemi intérieur » car, comme l'écrit Nietzsche dans *Le crépuscule des idoles* : « à l'égard de l' « ennemi intérieur » : là aussi nous avons spiritualisé l'inimitié, là aussi nous avons compris sa *valeur*. Il faut être riche en opposition, ce n'est qu'à ce prix-là que l'on est *fécond* »<sup>231</sup>. A l'inverse, pour les ascètes chez qui cette rétention est un vice, une telle inimitié est inconcevable : « L'Eglise voulait de tous temps l'anéantissement de ses ennemis »<sup>232</sup> écrit Nietzsche dans *Le crépuscule des idoles*. Ces ascètes ne peuvent supporter la tension, ils veulent la détruire absolument, ou à défaut,

---

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> *FP XI*, 35 [18] .

<sup>231</sup> *Le crépuscule des idoles*, La morale en tant que manifestation contre nature, 3 .

<sup>232</sup> *Ibid.*

cherchent à la nier. Chez ces ascètes, c'est au contraire l'incapacité absolue de supporter toute tension qui les amène à la condamnation radicale de cette pulsion qui les fait souffrir : « Ce ne sont que les dégénérés qui trouvent les moyens radicaux indispensables ; la faiblesse de volonté, pour parler plus exactement, l'incapacité de ne *point* réagir contre une séduction n'est elle-même qu'une autre forme de la dégénérescence »<sup>233</sup>, comme l'écrit Nietzsche dans *Le crépuscule des idoles*. Ils s'attaquent donc à leurs instincts avec un fanatisme intransigeant, dénonçant toute tentation comme entreprise diabolique, sans doute parce qu'ils sentent bien qu'ils sont incapables d'y résister. « Que l'on parcoure toute l'histoire des prêtres et des philosophes, y compris celle des artistes : ce ne sont *pas* les impuissants, *pas* les ascètes qui dirigent leurs flèches empoisonnées contre les sens, ce sont les ascètes impossibles, ceux qui auraient eu besoin d'être des ascètes... »<sup>234</sup> écrit encore Nietzsche, toujours dans ce même ouvrage.

Encore une fois, nous sommes tentés de reconduire le rapprochement entre l'esclave et le névrosé, en tant que le névrosé, comme l'esclave, incarne un individu incapable de spiritualiser par soi-même la pulsion. Certes, la pulsion ne pouvant jamais être détruite, elle finit toujours par trouver un moyen de faire retour, que l'individu qui en est porteur en soit conscient ou non. Toutefois, prise dans les rets de la morale d'esclaves, la pulsion ne peut se spiritualiser qu'en se niant elle-même. Le névrosé nie et refoule sa pulsion, qui ne peut plus se manifester que dans les rejets de l'inconscient, c'est-à-dire sans qu'aucune maîtrise de la pulsion ne soit plus possible. De la même manière, la morale d'esclaves, en désirant annihiler la pulsion, se prive de tout empire possible sur cette pulsion. Là où l'« esprit » mis en forme opère un ajournement de la pulsion pour la réinvestir dans des buts de haute valeur, la morale d'esclaves vise à nier la pulsion pour la vider de son contenu. En se voilant ainsi la face, la pulsion est bien ajournée, mais elle n'est plus maîtrisée, et, étant déniée, elle est aussi mal déviée. Cette appréciation nous renvoie à l'idée de structure pulsionnelle hiérarchisée, que Nietzsche met souvent en avant. Ainsi que l'écrit Wotling dans *Nietzsche et le problème de la civilisation* : « La théorie de la volonté de puissance montre dans ces conditions que le processus de spiritualisation consiste précisément à tempérer un instinct au moyen d'autres instincts : c'est en cela qu'on peut parler non pas d'une volonté d'anéantir la puissance, mais d'une modification des rapports de puissance. Le « mariage avec l'esprit » par lequel Nietzsche caractérise la spiritualisation traduit un compromis de puissance entre instincts, qui aboutit à un équilibre et empêche que l'un d'entre eux n'exerce seul un pouvoir tyrannique :

---

<sup>233</sup> *Le crépuscule des idoles*, La morale en tant que manifestation contre nature, 2 .

<sup>234</sup> *Ibid.*

la maîtrise de la puissance consiste donc en une combinatoire des instincts. »<sup>235</sup> Et après tout, le but que vise Freud lorsqu'il écrit dans ses *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* que « Où était le Ça, le Moi doit advenir »<sup>236</sup>, n'est-il pas pareillement de redonner à une instance aux contenus instinctuels son emprise sur une structure pulsionnelle anarchique ? Car le Moi lui-même ne se constitue jamais que comme différenciation progressive du ça, il est lui-même émanation instinctuelle, mais il en est l'instinct régulateur, auquel le commandement doit revenir – commandement qui lui échappe dans le cas de la névrose. La névrose peut ainsi être considérée comme l'anarchie des pulsions, puisqu'elle se manifeste par un désordre caractérisé : les différentes instances du psychisme remplissant leur rôle sans conserver le souci de préserver l'unité de l'individu. Le rôle de la psychanalyse est donc bien de favoriser le processus de sublimation, en aidant à la réorientation des pulsions, en décoïnant des affects qui, plutôt que d'opérer un retour du refoulé sous la forme des symptômes, doivent parvenir à leur décharge dans un réinvestissement valorisant.

Nous voyons donc bien que ce n'est pas non plus la morale d'esclaves en tant que telle qui est féconde, mais son dépassement. Elle n'est qu'un « pont », et, tel que le déclare Nietzsche par la bouche de son Zarathoustra : « L'homme est une corde tendue entre la bête et le Surhumain,—une corde sur l'abîme. »<sup>237</sup> Il lui faut donc conquérir cette spiritualisation, et donc dépasser la simple morale d'esclaves. Pour cela, il faudrait opérer une sculpture des instincts, et c'est encore là que la morale s'avère nécessaire comme instrument de culture.

## 2) La morale comme instrument de la culture

Ici, nous ne pourrions irréductiblement considérer l'hypothèse d'un lien de Nietzsche à Freud sans verser dans l'aveuglement, tant sont différentes leurs visées réformatrices. Nietzsche écrit dans *Par-delà bien et mal* sur « la *contrainte* d'en venir à la grande politique »<sup>238</sup> : il se lance dans la transvaluation, cette opération visant à instaurer d'autres valeurs à toute une civilisation, et il est prêt, en vue de cet objectif, à faire usage de tous les moyens à sa disposition, en tout cas de tous les moyens dont il croit qu'ils lui assureront la réussite car, ainsi qu'il l'écrit dans *Par-delà bien et mal*, le philosophe est « l'homme à la plus vaste responsabilité, détenteur de la conscience soucieuse du développement de l'homme dans

---

<sup>235</sup> Nietzsche et le problème de la civilisation, p207 .

<sup>236</sup> FREUD (Sigmund) . *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* . Paris, Gallimard, 1936 . 246p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » . 3<sup>ème</sup> conférence . Nous choisissons la traduction de Lacan, que l'on ne trouve pas dans cet ouvrage précis, où la formule est traduite par : « Le moi doit déloger le ça. »

<sup>237</sup> Ainsi parlait Zarathoustra, Le prologue de Zarathoustra, 4 .

<sup>238</sup> *Par-delà bien et mal*, §208 .

son ensemble. »<sup>239</sup> Parmi ces moyens, il consent à s'emparer de la morale, afin d'en faire usage pour sculpter le type humain d'une société, quitte à y sacrifier nombre d'individus.

Freud, par contre, n'a pas de fins si élevées : il se contente de quelques conseils réformistes et éventuellement de critiques des mœurs en place, mais fort lui en coûterait de verser dans l'immoralisme pour combattre la morale dominante. Telles ne sont pas ses vues, et l'on ne peut donc le considérer comme un successeur de Nietzsche de ce point de vue. Nous ne pouvons donc pas affirmer que pour le psychanalyste, la morale constitue un « instrument de la culture », car pour lui, la morale serait plutôt une donnée à prendre en compte, et qu'il conviendrait d'amender, si faire se peut.

#### a. « *Elevage* » et « *dressage* »

Dans ce cadre, l'on peut encore une fois distinguer deux types de formes sociales mises en place par la morale. Wotling, dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, écrit que Nietzsche dégage « deux grands types génériques de cultures, qui peuvent prendre des formes particulières différentes, mais s'opposent fondamentalement par l'orientation de leur action sélective. Le premier vise à l'élévation de la valeur du type humain sélectionné, le second a au contraire pour conséquence l'affaiblissement et la décadence. C'est cette opposition que vise, dans le langage de Nietzsche, le couple antagoniste *Cultur/Civilisation* »<sup>240</sup>. Ainsi la « *Cultur* » est le terme qu'il convient d'employer pour déterminer un corps social dans lequel le type humain qui est développé permet l'émergence d'individus porteurs de hautes valeurs. Les exemples qu'il en donne sont ceux de la Grèce tragique ou de la Renaissance italienne. Dans une « *Civilisation* », à l'inverse, ne pourront que difficilement apparaître de tels individus, car le système axiologique qui prédomine dans une telle société convie à étouffer les affects puissants, à exercer une répression sur les individualités fortes, et à déprimer les pulsions. Dans un fragment posthume, Nietzsche déclare que : « Les époques de l'appivoisement voulu et obtenu (“civilisation”) de l'homme sont celles de l'intolérance à l'égard des natures les plus spirituelles et les plus audacieuses ainsi que de leurs plus profonds adversaires »<sup>241</sup>.

Ce couple antagoniste est caractérisé par deux processus de sélection sociale et de traitement des pulsions que sont l'« élevage » et le « dressage », le premier s'appliquant dans la « *Cultur* » et le deuxième dans la « *Civilisation* ». L'« élevage », ainsi que le terme le

<sup>239</sup> *Par-delà bien et mal*, §61 .

<sup>240</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p294 .

<sup>241</sup> *FP XIII*, 9 [142] .

désigne, consiste à élever le type homme, c'est « cette aspiration à un incessant accroissement de distance au sein de l'âme elle-même, l'élaboration d'états toujours plus élevés, plus rares, plus lointains, plus étendus, plus amples, bref justement l'élévation du type « homme », le continuuel « dépassement de soi de l'homme », pour prendre une formule morale en un sens supra-moral »<sup>242</sup> comme il l'écrit dans *Par-delà bien et mal*. Nous voyons ici que cette forme de morale correspond à la morale aristocratique : « Toute élévation du type « homme » fut jusqu'à présent l'œuvre d'une société aristocratique » écrit-il dans *Par-delà bien et mal*.

A l'opposé, le « dressage » ressemble beaucoup plus à l'activité par laquelle la morale dompte les personnalités fortes, en qui elle voit des bêtes féroces, de manière à les rendre malades, à les anémier, et à ce qu'elles deviennent à leur tour foncièrement inoffensives. Comme on le comprendra aisément, c'est en Occident principalement l'Eglise qui s'est occupée de cette entreprise de dressage en mettant « toutes les évaluations à l'envers »<sup>243</sup> : « Et briser les forts, contaminer les grands espoirs, faire du bonheur pris à la beauté un objet de soupçon, faire plier tout ce qui est souverain, viril, conquérant, tyrannique, tous les instincts propres au type d'homme le plus haut et le plus réussi, pour le changer en insécurité, détresse de la conscience, autodestruction, et même retourner tout l'amour pour le terrestre et pour la domination sur terre en haine de la terre et du terrestre. (...) Ne dirait-on pas que l'Europe a été dominée pendant dix-huit siècles par une volonté de transformer l'homme en avorton sublime ? »<sup>244</sup> écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*.

#### *b. La morale comme marteau dans les mains du philosophe de l'avenir*

Nietzsche pour sa part, conçoit donc ainsi encore un autre usage bénéfique de la morale : si celle-ci est un moyen d'imposer à un peuple une certaine incorporation de valeurs, si elle permet de déterminer les affects qui vont être prioritaires dans les individus peuplant une société, ou encore, pour s'exprimer en termes nietzschéens, si elle favorise la domination d'un certain « type » humain, alors la morale peut aussi être le marteau avec lequel le philosophe sculptera l'humanité. Car, ainsi qu'il l'écrit dans *Par-delà bien et mal* : « En l'homme s'unissent *créature* et *créateur* : en l'homme il y a de la matière, du fragment, de la profusion, de la glaise, de la boue, de l'absurdité, du chaos ; mais en l'homme, il y a aussi du

<sup>242</sup> *Par-delà bien et mal*, §257 .

<sup>243</sup> *Par-delà bien et mal*, §62 .

<sup>244</sup> *Ibid.*

créateur, du sculpteur, de la dureté de marteau, de la divinité spectatrice et du septième jour »<sup>245</sup>. Et tel est également le sens de la formulation canonique de « philosophie à coup de marteau » : il ne s'agit pas seulement, selon l'antienne qu'on découvre avec fascination dans la cour du lycée, de détruire les idoles en place à l'aide d'un marteau de guerre philosophique et iconoclaste. Certes, il s'agit aussi de cela, ce qui confère à Nietzsche un pouvoir d'attraction à jamais vivace, mais le marteau a d'autres fonctions dans les mains du philosophe. Il incarne d'abord le marteau du médecin, avec lequel le « philosophe *médecin* (...) [étudiera] le problème de la santé globale d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité »<sup>246</sup>. Et il évoque aussi le marteau du sculpteur, qui, dans les mains du philosophe de l'avenir, lui permet de se saisir de l'être humain comme d'un matériau qu'il lui faut ciseler. Et la morale, à cet égard, constitue une forme parmi d'autres de ce marteau permettant de sélectionner un type humain.

Jusqu'à maintenant, nous raconte Nietzsche, la morale avait principalement fonctionné au hasard, parce que la caste dominante n'était que partiellement consciente de son pouvoir créateur sur le type homme. Elle s'assurait principalement le maintien de sa puissance, la conservation de son type humain par réflexe, mais elle n'orchestrait pas volontairement, et en vue de cela uniquement, une sélection du type humain : elle n'avait pas de « philosophe-médecin » capable d'étudier un peuple. C'est pourquoi Nietzsche confère aux philosophes de l'avenir le rôle monumental de modeler le genre humain en vue de favoriser l'éclosion de certaines individualités magistrales. Il ne faut plus que la Grèce tragique ou la Renaissance italienne soient des hasards de l'histoire naturelle, il convient que des penseurs aux vues élevées et perçantes s'emparent du marteau avec lequel sculpter la « *Cultur* », de manière à ce qu'elle ne soit plus rareté historique contingente, mais qu'elle devienne dominante. Ainsi que l'écrit Wotling dans *Nietzsche et le problème de la civilisation* : « Le sens du *Versuch* nietzschéen est donc de lutter contre le hasard qui a prévalu jusqu'à lors dans la sélection opérée sur l'homme, et de chercher à favoriser l'apparition d'un type fort, affirmateur, créateur, qui s'assignera lui-même pour tâche de donner forme à l'humanité. Le but de la législation des philosophes à venir est d'exercer une contrainte sur le corps de manière à favoriser la sélection d'un type incarnant l'épanouissement de la volonté de puissance, c'est-à-dire de parvenir à dépasser le type sélectionné par la table des valeurs du christianisme, actuellement prédominante. »<sup>247</sup>

<sup>245</sup> *Par-delà bien et mal*, §225 .

<sup>246</sup> *Le gai savoir*, préface à la seconde édition, §2 .

<sup>247</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p240 .

c. *Le but d'une culture de haute valeur : l'avènement du type  
« Surhumain »*

« *Je vous enseigne le Surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté* »<sup>248</sup> déclare Zarathoustra à la foule, dans l'ouvrage de Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra*. Le Surhumain, en tant que but et en tant que type, constitue le type humain le plus élevé, celui où la volonté de puissance est à la fois la plus active et la mieux maîtrisée. Le Surhumain est « l'homme aux vues les plus étendues, qui va seul, dépourvu d'instincts grégaires, et doté d'une volonté irréductible qui lui permet de connaître de nombreuses métamorphoses et de plonger insatiablement dans des profondeurs toujours nouvelles de vies »<sup>249</sup>, ainsi que Nietzsche l'écrit dans un fragment posthume. Il est aussi, en premier lieu, celui qui est capable de se surmonter soi-même car il s'accorde avec le mouvement vital, et ainsi que Nietzsche le révèle par la bouche de Zarathoustra : « la vie elle-même m'a confié ce secret: "Voici, m'a-t-elle dit, je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même". »<sup>250</sup> Mais l'éclosion du Surhumain ne peut avoir lieu qu'avec le dépassement de la culture chrétienne prédominante, car celle-ci, cantonnant le type humain au privilège des faibles et des malades, empêche que la grande santé s'épanouisse pleinement. Il faut donc, pour que s'affirment réellement des individualités capables de ce dépassement de soi, que soit auparavant surmontée la civilisation nihiliste guidée par la morale chrétienne puisque, « le surhumain hérite de forces accumulées par une longue sélection »<sup>251</sup>, ainsi que Wotling l'écrit dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Nous voyons ici que la morale que recherche Nietzsche ne peut alors plus être pensée comme celle d'un recentrage sur le moi individuel, comme l'apologie de l'individu face au troupeau, ou encore, pour atténuer sa proximité avec Stirner, comme une défense de l'Unique face à l'aliénation de la religion de l'humanité. Ainsi que le rappelle Wotling dans *Nietzsche et le problème de la civilisation* : « Il est donc insuffisant de définir le but du *Versuch* nietzschéen comme l'apparition et l'épanouissement d'individus exprimant la grande santé ; par lui-même, l'individu est une erreur, et ne peut être considéré indépendamment des générations dont il constitue l'aboutissement. Si Nietzsche déclare effectivement que les buts font défaut, et que ces buts doivent être des individus, il reste que la valeur d'un individu, son degré de force ou d'épuisement, repose sur le travail des générations antérieures ; l'épanouissement des grandes individualités, c'est-à-dire de la grande santé s'exprimant à

---

<sup>248</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue de Zarathoustra, §3 .

<sup>249</sup> *FP XI*, 35 [25] .

<sup>250</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, deuxième partie, de la victoire sur soi-même .

<sup>251</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p341 .

travers un individu, n'est pensable que par référence à la création d'une culture, c'est-à-dire d'une procédure de sélection de très longue durée dont le sens consiste à rendre possible l'accumulation et la transmission des forces. »<sup>252</sup>

Nous sommes donc amenés, dans le cadre de cette perspective, à grandement nuancer la proximité des thèses sur la morale édictées par Nietzsche et Freud, car comme nous l'avons déjà aperçu, il n'y a pas chez Freud de sacrifice de l'individu.

*d. Quelques réserves sur la compatibilité entre « transvaluation »  
nietzschéenne et psychanalyse freudienne*

Ainsi que le lecteur aura pu le constater aisément, l'étude de Freud a été considérablement évincée depuis que nous avons abordé le thème de la morale comme instrument de la culture. Nous voudrions désormais montrer que cela n'était pas à remettre sur une lâcheté qui nous aurait poussés à ne pas confronter les deux penseurs sur ce point, mais plutôt sur une certaine probité intellectuelle qui nous a amenés à ne pas forcer ici une analogie qui n'avait pas lieu d'être. Il nous semblait en effet important, étant donné notre sujet, d'analyser la perspective nietzschéenne de la morale comme instrument de la culture. Toutefois, nous ne pouvions honnêtement en retrouver la même approche chez Freud. En effet, si pour Nietzsche, la morale constitue un langage figuré des affects dont le vocabulaire, la grammaire et les tournures peuvent être modifiés de manière à modeler amplement les affects s'exprimant dans un type humain, et cela sur plusieurs générations, Freud pour sa part, semble considérer la morale quasiment comme une donnée telle quelle, dont le contenu est plastique et plus ou moins bien adapté, dont les formes sont plus ou moins figées, mais dont le statut n'est aucunement à remettre en cause. Dans le paradigme freudien, la morale apparaît un peu comme une équation dont les variables peuvent se voir attribuer des valeurs infiniment différentes et des résultats tout autant changeants, mais sans que l'on puisse réellement modifier l'écriture de cette équation. Il y aurait chez Freud une équation morale innée, que chaque individu devrait s'attacher à résoudre au mieux, mais sans que l'on puisse pleinement la reformuler entièrement. Cette divergence n'est pas sans aller avec de conséquentes disparités dans les vues nietzschéennes et freudiennes ; disparités qui trouvent leur écho dans l'analyse que ces deux auteurs font du problème de la culture. Pour Nietzsche, l'enjeu majeur semble consister à guérir la civilisation, alors que pour Freud, il semblerait que l'objectif ne soit que de guérir des individus. De la sorte, Nietzsche ne donne plus pour destin à l'homme

---

<sup>252</sup> Nietzsche et le problème de la civilisation, p235 .

que d'attendre la venue du surhumain : si possible en le voulant, sinon en périssant pour lui céder la place. Freud, quant à lui, cherche à diminuer les souffrances de l'individu pour lui permettre d'éprouver plus de bonheur. Son point de vue s'arrête à l'hédonisme bien compris, et la psychanalyse se contente de théoriser l'inconscient pour permettre de guérir les patients souffrants. Elle ne comporte pas de jugement de valeur lui permettant de sonder la « valeur des valeurs », elle étudie, constate et diagnostique, en toute « objectivité.<sup>253</sup> » La psychanalyse remet dans la société telle qu'elle est des gens qui ont surmonté leurs souffrances, ou bien des personnes désormais en capacité de vivre avec ces souffrances, mais elle ne promeut pas prioritairement le changement social. Elle n'est pas l'œuvre d'un génie qui change le monde, mais celle d'un médecin qui guérit un patient. Il semblerait que Nietzsche veuille changer la société pour que ceux qui la peuplent ne se cassent plus la jambe, alors que Freud se contente de comprendre comment réparer une jambe cassée, même s'il s'accorde avec l'idée que c'est dans ce monde que se cassent des jambes.

Cette différence est également due au fait que Nietzsche ne se rattache pas au mythe du « bonheur » et qu'il conçoit même de l'aversion à son égard. Le bonheur ne l'intéresse pas, et encore moins le bonheur de l'individu. C'est pourquoi il peut les sacrifier pour quelque chose d'autre. Si pour Freud, le bonheur reste le but ultime à atteindre, Nietzsche, de son côté, semble considérer le bonheur avec mépris, comme un autre agent de la décadence, et il justifie ainsi la souffrance comme créatrice, écrivant par exemple dans *La Volonté de puissance* : « Le but n'est pas le bonheur, c'est la sensation de puissance. Il y a dans l'homme et dans l'humanité une force immense qui veut *se dépenser*, créer ; c'est une chaîne d'explosions continues qui n'ont nullement le bonheur pour but. »<sup>254</sup> Après une description du mythe scientifique du bonheur passant par le « cas Strauss »<sup>255</sup>, Assoun écrit dans *Freud et Nietzsche* : « C'est là que l'on saisit la différence d'attitude de Nietzsche et de Freud face à une pareille évocation. Nietzsche n'y voit que culture journalistique, jouissance de brasserie et distractions populaires, qui trouve sa légitimation dans ce qu'il appellera une « théorie scélérate du bien-être », sourdement animée par une « haine du génie ». Freud, pour sa part, pouvait plus aisément donner son adhésion à ce programme de « vie heureuse », qui dérogeait si gravement à l'idéal nietzschéen, ou du moins lui témoigner une plus magnanime indulgence. Après tout, le jeune Freud est feuerbachien et souscrit à une certaine confiance dans les

---

<sup>253</sup> Nous mettons ce terme entre guillemet pour mettre en valeur la divergence entre Nietzsche et Freud sur ce point, puisqu'en prétendant à cette objectivité, Freud se rattache à la morale idéaliste de la vérité que dénonce Nietzsche tout au long de son œuvre, et cette prétention marque donc entre les deux penseurs une radicale différence d'objectifs.

<sup>254</sup> *La Volonté de puissance*, Tome I, livre II, chapitre 1, §48 .

<sup>255</sup> *Freud et Nietzsche*, p13 .

possibilités d'un être réconcilié avec son immanence sensible, trouvant un bonheur légitime dans l'adhérence à sa « matière ». »<sup>256</sup> Freud s'intéresse donc autant aux petites gens qu'aux génies, et à vrai dire, l'incidence historique des individus qu'il analyse l'indiffère sur le plan axiologique. Il n'a donc pas besoin d'énoncer une doctrine telle que celle de l'éternel retour, qui viserait à contraindre chacun à se prononcer sur une vie éternellement revécue, et aboutirait ainsi au suicide des faibles et à la glorification des forts. A l'inverse, comme en miroir négatif, le névrosé n'intéresse pas Nietzsche : il incarne le symptôme d'une civilisation malade dont il faut se débarrasser. Pour le philosophe, le psychanalyste resterait cantonné à un nihilisme incomplet qui constaterait les effets néfastes de la déchéance des valeurs tout en refusant de les révoquer absolument. C'est pourquoi Nietzsche peut franchir le pas d'un immoralisme débridé, alors que Freud semble trouver son content en se rapportant à une morale d'esclaves consciente d'elle-même. Et c'est peut-être aussi que le psychanalyste, sans dépasser le pessimisme schopenhauerien, ne décolle pas du nihilisme et de la décadence. Dans une lettre à Arnold Zweig, Freud écrit de Nietzsche qu'il « représentait une noblesse pour moi inaccessible »<sup>257</sup>. Il semblerait en effet qu'il faille, pour pouvoir suivre Nietzsche dans les sillages de sa pensée, éprouver soi-même le *pathos* de la distance. Car il faut bien reconnaître que, lorsque quelqu'un s'adresse à nous en déclarant écrire pour un « esprit libre »<sup>258</sup>, la modestie invite parfois à se détourner, et à confesser simplement : « cela ne me concerne donc pas. » Mais cela ne justifierait pas pour autant un portrait de Freud en scientifique pusillanime qui, effarouché par la perspective de remettre en cause la morale dominante, se rétracterait et se contenterait d'enregistrer les ordonnances pour faire fructifier son compte en banque. Car il en va de la théorie psychanalytique même de mettre en cause la possibilité que se côtoient en toute harmonie santé et morale de maîtres. Pour Freud, il se pourrait que la morale de maîtres ait des effets plus dévastateurs que la morale d'esclaves. De la sorte, si Nietzsche écrit une philosophie du tragique qui en renouvelle le sens en dépassant la problématique du bonheur et en affirmant avec Dionysos « tout ce qui apparaît, « même la plus âpre souffrance » »<sup>259</sup>, ainsi que l'écrit Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, Freud, de son côté, continue la pensée tragique classique en reconduisant l'impossibilité pour l'homme de parvenir au bonheur, écrivant dans *Le malaise dans la culture* : « Aussi le courage me manque-t-il pour m'ériger en prophète devant mes semblables et je m'incline devant leur reproche de ne pas être à même de leur apporter le réconfort, car c'est cela qu'au fond tous réclament, les plus sauvages

<sup>256</sup> *Freud et Nietzsche*, p14 .

<sup>257</sup> FREUD (Sigmund) et Zweig (Arnold) . *Correspondance, 1927-1939* . Paris, Gallimard, 1973 . 233p . p115 .

<sup>258</sup> Nous nous référons au sous-titre de *Humain, trop humain* qui est « un livre pour esprits libres » .

<sup>259</sup> *Nietzsche et la philosophie*, p19 .

révolutionnaires pas moins passionnément que les plus braves et pieux croyants. La question décisive pour le destin de l'espèce humaine semble être de savoir si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'auto-anéantissement. A cet égard, l'époque présente mérite peut-être justement un intérêt particulier. Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leur fonds d'angoisse. Et maintenant, il faut s'attendre à ce que l'autre des deux « puissances célestes », l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat contre son adversaire tout aussi immortel. Mais qui peut présumer du succès et de l'issue ? »<sup>260</sup>

Dans le but d'affiner encore cette mise en regard de Nietzsche et de Freud, nous allons dans la partie suivante étudier plus en détail l'architecture théorique de ces deux auteurs. Celle-ci se déduit en partie du travail que nous avons mené jusqu'ici, mais n'ayant principalement procédé qu'à des approches et des évocations, il nous faut préciser notre pensée sur certaines notions et certains concepts. Nous aborderons ainsi cette analyse avec pour dessein de lever les ambiguïtés qui pourraient subsister sur certains points. Il s'agira également pour nous de défaire les éventuels raccords artificiels que nous aurions pu tisser de l'un à l'autre, par une mise en perspective trop superficielle de ces deux pensées.

---

<sup>260</sup> *Le malaise dans la culture*, VIII .

## IV) Architectonique théorique

### Remarques liminaires sur l'emploi des termes « instinct » et « pulsion » :

Avant de nous plonger dans les rouages théoriques de ces deux penseurs, l'on pourrait légitimement s'interroger ici sur la différence sémantique portée par deux termes souvent juxtaposés et cependant distincts, à savoir ceux d'instinct et de pulsion - ceux-ci revenant en effet régulièrement dans les deux discours. Il faut noter par ailleurs que ces derniers connaissent leurs équivalents allemands qui sont respectivement *instinkt* et *trieb*, et l'on peut à bon droit suggérer que des auteurs comme Nietzsche et Freud n'utilisent pas indifféremment l'un pour l'autre, quand bien même les traducteurs peu avertis les intervertiraient sans s'en soucier.

Pour ce qu'il en est de Nietzsche, en dépit de ces justes interrogations, nous suivrons l'avis de Wotling, qui écrit à ce sujet dans une note de *Par-delà bien et mal* : « *Trieb* et *Instinkt* sont dans le lexique nietzschéen à peu près équivalents, et ne diffèrent que par leurs connotations, et donc leur valeur polémique selon les contextes »<sup>261</sup>, et aussi nous permettons-nous de les considérer ici dans le cadre de notre exposé théorique sur Nietzsche comme équivalents – ce point de vue étant appelé à être plus nuancé concernant Freud. Il semblerait effectivement que concernant le discours freudien, l'usage du terme « instinct » soit impropre à rendre compte de ce qu'il désigne par « pulsion ». Ce dernier accorde une valeur à la distinction entre les deux en donnant à l'instinct le sens d'un schème comportemental entièrement hérité et inné, qui appartient à une espèce animale particulière et peut être expliqué par des schémas classiques faisant intervenir des stimuli auxquels correspondent certaines réactions spécifiques. La pulsion, quant à elle, désigne plutôt une poussée visant une orientation générale, et dont l'accomplissement est irrépressible bien qu'à cette fin, le « but » et l'« objet » puissent varier. Quand Freud souhaite désigner les instincts, il utilise le terme allemand « instinkt » et préfère user de « trieb » lorsqu'il s'agit des pulsions. Aussi, comme on peut le lire dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* : « Le choix du terme *instinct* comme équivalent anglais et français de *Trieb* n'est pas seulement une inexactitude de traduction ; il risque d'introduire une confusion entre la théorie freudienne des pulsions et les conceptions psychologiques de l'instinct animal, et d'estomper l'originalité de la conception freudienne,

---

<sup>261</sup> *Par-delà bien et mal*, §6, note 62 .

notamment la thèse du caractère relativement indéterminé de la poussée motivante, les notions de contingence de l'objet et de la variabilité des buts. »<sup>262</sup>

Pour distinguer la théorie de l'un et de l'autre, nous suivrons Assoun qui use volontiers du terme « instinct » lorsqu'il s'agit de Nietzsche, et de celui de « pulsion » lorsqu'il s'intéresse à Freud. Nous préférons toutefois avertir le lecteur que ce choix principalement opéré à des fins pratiques de confrontation des deux théories peut largement être débattu. En effet, l'on pourrait arguer que la conceptualisation nietzschéenne est aujourd'hui mieux dépeinte par le terme de pulsion que par celui d'instinct, qui pour nos contemporains est trop imprégné de connotations biologiques ne correspondant pas à la démarche interprétative nietzschéenne. Ce faisant, en reprenant le texte nietzschéen dans le contexte de son époque, cette critique est moins recevable et laisserait presque apercevoir un anachronisme. Nietzsche ne semble en effet pas foncièrement se soucier d'une telle distinction qui n'était sans doute point pareillement saillante en son temps. Pour ce qui concerne Freud cependant, il est difficile de ne pas convenir que la théorie que ce dernier élabore constitue bel et bien une théorie des pulsions, et non des instincts.

## A. Chez Nietzsche, la thèse de la volonté de puissance

### 1) La volonté de puissance comme source énergétique

L'expression composée de Nietzsche, qu'il écrit « Wille zur Macht » et qu'on traduit en français par « volonté de puissance », renvoie à une multitude de références en apparence parfois disjointes et dont la profondeur est difficile à appréhender. On la rencontre la première fois dans les textes publiés dans *Ainsi parlait Zarathoustra*<sup>263</sup>, et elle prendra par la suite une place prépondérante, donnant même son titre au dernier ouvrage du philosophe. Cette notion pouvant parfaitement occuper le travail d'un philosophe sur plusieurs années, nous n'aurons pas la prétention d'en épuiser ici toutes les ramifications *in extenso*. Nous nous contenterons d'en mettre en valeur l'enjeu par rapport à la problématique qui est la nôtre, et qui, se rapportant à Freud, concerne principalement la mise en perspective de la volonté de puissance avec ce que nous avons aujourd'hui tendance à nommer « l'inconscient ».

---

<sup>262</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Instinct, p203 .

<sup>263</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, première partie, Mille et un buts .

Pour aborder l'aperçu de cette notion, il convient tout d'abord de comprendre que sous la plume de Nietzsche, la volonté de puissance constitue la matrice du monde, son cœur et son énergie. Le monde, selon Nietzsche, est un vaste jeu de forces en conflit, des forces qui s'affrontent, se surmontent, se dépassent, se commandent et s'obéissent, des forces qui composent la volonté de puissance. Cette volonté de puissance est partout présente, et en cela elle est une, mais elle est également soumise aux soubresauts que lui impose la bataille de ces forces en lutte, elle est éternellement en conflit avec elle-même, toujours en train de se transformer, de se traverser elle-même et de se vaincre elle-même, et en cela, elle est multiple : la volonté de puissance est une multiplicité.

Cela nous pose cependant deux questions : pourquoi d'abord qualifier celle-ci de « volonté », et ensuite, pourquoi volonté « de puissance » ? C'est que Nietzsche récuse ici finement toute tentative matérialiste de conception de ces forces. Pour autant, il appert que cette volonté n'est pas à confondre avec l'acception philosophique traditionnelle du terme volonté. Ce choix terminologique, soulignant l'énergie comme volonté, nous convie à accepter l'effet de la volonté tout en évitant que la volonté trône comme un esprit détaché de la matière et exerçant cependant une action sur elle, c'est-à-dire comme une volonté libre substantielle, car il ramène la volonté à l'idée de source première et ne la confond pas avec la conscience, pas plus qu'il ne la sépare du corps. Il en livre l'explication dans *Par-delà bien et mal*, où il écrit : « La question est en fin de compte de savoir si nous reconnaissons réellement la volonté comme *exerçant des effets*, si nous croyons à la causalité de la volonté : si c'est le cas – et au fond notre croyance *à ce point* est précisément notre croyance à la causalité elle-même –, alors nous *devons nécessairement* faire la tentative de poser par hypothèse la causalité de la volonté comme étant la seule. De la « volonté » ne peut naturellement exercer des effets que sur de la « volonté » - et non sur des « matières » (non sur des « nerfs » par exemple -) : bref, on doit risquer l'hypothèse visant à voir si, partout où l'on reconnaît des « effets », de la volonté n'exerce pas des effets sur de la volonté – et si tout processus mécanique, dans la mesure où une force y est active, n'est pas précisément force de volonté, effet de volonté. »<sup>264</sup> De la sorte, on comprend comment, réfutant du même coup la conception matérialiste et la conception spiritualiste de l'univers, Nietzsche déploie une élaboration du monde basée sur la volonté : si la volonté a des effets, mais qu'elle ne peut avoir d'effets que sur la volonté, il faut que, d'une certaine manière, tout soit volonté. Cela étant, nous n'en concevons pas plus pourquoi cette volonté serait volonté de puissance plus que volonté de survie ou volonté de fuite : qu'est-ce à vrai dire que d'affirmer que toute

---

<sup>264</sup> *Par-delà bien et mal*, §36 .

volonté se rapporte à la puissance ? Il convient, afin de comprendre ce rapport, d'avoir un aperçu du monde tel que le conçoit Nietzsche : « Représentez-vous un être comme l'est la nature, prodigue au-delà de toute mesure, indifférent au-delà de toute mesure, sans intentions ni égards, sans miséricorde ni justice, fertile, désolé et incertain tout à la fois, représentez-vous l'indifférence elle-même comme puissance »<sup>265</sup> écrit-il dans *Par-delà bien et mal*. La qualité principale qu'il accorde à la nature semble être la profusion, une profusion de force qui va jusqu'au gaspillage, comme une cataracte ininterrompue du vivant qui veut dépenser son énergie, qui désire toujours quelque chose de plus. Elle gaspille car dans sa production, l'erreur est coutumière, et la réussite toujours exceptionnelle. Il faut donc produire une masse infinie de déchets pour que surgissent quelques rares réussites. Pour ce philosophe, ainsi qu'il l'écrit dans *La volonté de puissance*, la règle primant dans la nature serait « la lutte pour la puissance, l'ambition d'avoir toujours « plus » et « mieux » et « plus vite » et « plus souvent ». »<sup>266</sup> Ainsi écrit-il encore, toujours dans le même ouvrage que « *la volonté de devenir plus fort, qui émane de chacun des centres de force*, est la seule réalité, - non pas la conservation de soi-même, mais la volonté de se nantir, de se rendre maître, d'augmenter en quantité, en force. »<sup>267</sup> Il nous faut donc bien conclure dès lors à l'intrication inévitable de la volonté et de la puissance. A tous les niveaux, l'univers semble converger vers un seul et unique but qui est l'augmentation de la puissance, et c'est pourquoi cette volonté originaire que Nietzsche nous décrit est qualifiée de volonté de puissance, car il appert que ce qu'elle veut, c'est bel et bien la puissance. Toutefois, il nous faut écarter l'interprétation vulgaire qui tendrait à confiner Nietzsche à la récupération nazie, et à interpréter la volonté de puissance comme volonté de dominer autrui par la violence. Cette puissance que veut la volonté peut effectivement être celle de la domination brutale obtenue sur un individu plus faible, mais une telle variante en serait une version amoindrie, une version primitive, qui s'épancherait dans un rapport de maître à esclave sans nuance pour voiler son inanité. Certes, Nietzsche ne dénie en aucune façon que la volonté de puissance puisse prendre cette forme, car celle-ci tend à la maîtrise, à la possession, et à vaincre d'autres forces. Mais ce n'est que dans une forme morbide que la volonté de puissance peut se cantonner à cette propension, car la volonté de puissance est avant tout volonté d'intensifier la puissance qu'elle est. Rechercher la puissance non dans son accroissement interne, mais dans la victoire sur une extériorité valétudinaire ne peut être le fait que d'une volonté de puissance s'étant détachée de son but premier, qui est l'augmentation de sa puissance propre ; car aspirer au pouvoir que l'on n'est pas, c'est être

<sup>265</sup> *Par-delà bien et mal*, §9 .

<sup>266</sup> *La volonté de puissance*, Tome I, Livre II, chapitre premier, §40 .

<sup>267</sup> *La volonté de puissance*, Tome I, Livre II, chapitre premier, §41 .

faible et vivoter dans le manque : « Une proie facile est quelque chose de méprisable pour des natures altières »<sup>268</sup> écrit Nietzsche dans le *Gai savoir*. Si dans une compréhension réduite à sa part congrue, la volonté de puissance peut être cruauté gratuite exercée sur un plus malingre, dans une version forte, elle peut s'incarner dans l'acte du don, qui est le signe d'une puissance assurée, dégagée de la crainte. Dans toute la plénitude de sa santé, la volonté de puissance s'exprime dans la maîtrise sur soi-même, et elle se distingue avant tout par la recherche de surabondance de force. Ainsi la périphrase « volonté de puissance » ne doit pas être comprise comme on dirait, au sujet d'un malade, qu'il a une « volonté de guérison » : la volonté de puissance n'est pas une volonté de la faiblesse désirant la puissance de la même manière que le malade aspirerait à la guérison, la volonté de puissance est une volonté pourvue de puissance, et qui veut obtenir encore plus de puissance.

Cette volonté de puissance est aussi le devenir, car contrairement à la tradition philosophique idéaliste qui considère que ce qui est ne devient pas, et que ce qui devient n'est pas, Nietzsche assume l'hypothèse que tout est devenir, et que ce qui est compose la totalité de ce qui devient. Il n'y a plus ainsi de substances et d'attributs, ces générateurs d' « arrière-mondes »<sup>269</sup> pour reprendre l'expression nietzschéenne, mais rien que la volonté de puissance. Cette volonté de puissance ne connaît d'autre part ni but, ni fin, et elle reflue éternellement de manière tempétueuse, donnant au monde un visage profondément absurde : le visage de Dionysos, le dieu souffrant qui dépasse dans sa souffrance toutes les oppositions, affirmant la solidarité du plaisir et de la douleur, de la création et de la destruction et allant jusqu'à justifier l'unité de l'absurdité du monde et de l'acquiescement au monde. Cette volonté de puissance est également soumise à une marche cyclique, car elle ne diminue ni ne s'accroît jamais, et ainsi est-elle régulièrement contrainte d'adopter les mêmes positions d'harmonie ou de disharmonie : c'est là une des justifications qui peut être faite de l'éternel retour, qui consacre l'absurdité de cet univers dans lequel rien de meilleur n'est jamais acquis définitivement, mais où le meilleur est toujours ce qui accepte le retour du pire, comme mariage avec l'infatigable cycle de la volonté de puissance. La volonté de puissance désigne ainsi l'énergie originaire du monde qui ne veut pas un objet de manière rationnelle, mais qui, étant volonté de puissance, veut la puissance pour elle-même, par son propre mouvement spontané. Ainsi l'arbre ne pousse-t-il pas pour obtenir quelque chose qui lui est promis, mais il s'accroît parce qu'il est volonté de puissance, et qu'il veut cette puissance, en dehors de toute considération postérieure à cela.

---

<sup>268</sup> *Le Gai Savoir*, §13 .

<sup>269</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, première partie, Des hallucinés de l'arrière-monde .

Pour comprendre en quoi la volonté de puissance possède quelques éléments explicatifs relativement au sujet que nous traitons, nous allons dorénavant exposer le lien que Nietzsche tisse entre volonté et volonté de puissance.

## 2) Volonté, volonté de puissance et inconscient

Nous savons désormais quelle place Nietzsche assigne à la volonté de puissance : elle est l'origine de toutes choses en ce monde, son mode opératoire et son principe d'interprétation. Nous avons déjà aperçu plus haut de quelle manière Nietzsche critiquait l'idée de substantialité du sujet. Nous sommes désormais en mesure d'affirmer que c'est sur la base de la thèse de la volonté de puissance que s'érige la critique nietzschéenne de la substance-sujet rationnelle, car croire en l'unité d'une volonté libre est incompatible avec l'hypothèse d'une volonté de puissance multiple originaire. Il édicte à cet égard dans *Par-delà bien et mal* l'hypothèse que l'on puisse « expliquer l'ensemble de notre vie pulsionnelle comme le développement et la ramification d'une unique forme fondamentale de volonté – à savoir de la volonté de puissance »<sup>270</sup>. Aussi, si la volonté de puissance est réellement à l'origine de tout, alors il ne peut plus y avoir de causalité libre de la volonté du sujet et cette volonté du sujet ne peut elle-même qu'être un résultat de la volonté de puissance. Ainsi comprend-on mieux ce que Nietzsche insinue lorsque dans *Par-delà bien et mal*, il écrit : « Le vouloir me semble avant tout quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité que verbale »<sup>271</sup> car, « dans tout vouloir, il y a d'abord une pluralité de sentiments, à savoir le sentiment de l'état dont on *part*, le sentiment de l'état vers lequel on *va*, le sentiment de ce « dont on part » et de ce « vers lequel on va » eux-mêmes, et encore un sentiment musculaire concomitant qui commence à entrer en jeu, par une sorte d'habitude, dès que nous « voulons », quand bien même nous n'agissons pas « bras et jambes ». »<sup>272</sup> En vérité, si notre volonté n'est, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, qu'une « structure sociale composée de nombreuses âmes »<sup>273</sup>, et que ces âmes constituent une métaphore exprimant la lutte des forces en conflit dans la volonté de puissance qui nous traverse, alors cet individu qui se prévaut d'une volonté libre se trompe lui-même. Il confond l'effet et la cause, et croit qu'il est l'instigateur d'une action, alors qu'il n'en est que le dépositaire, sa volonté n'agissant que sous l'effet de la volonté de puissance qui le conduit. La volonté libre n'est plus alors que

---

<sup>270</sup> *Par-delà bien et mal*, §36 .

<sup>271</sup> *Par-delà bien et mal*, §19 .

<sup>272</sup> *Ibid.*

<sup>273</sup> *Ibid.*

l'illusion par laquelle un maillon de la chaîne - en l'occurrence celui qui est pourvu de conscience - affirme être responsable de l'action que l'individu entreprend. Mais en réalité, ce n'est que la volonté de puissance qui agit, comme une longue chaîne causale ininterrompue, et traversant parfois un maillon qui s'interprète comme l'unité directrice des maillons le précédant, car en effet, ainsi qu'il l'écrit dans *Par-delà bien et mal* : « la pensée n'est qu'un rapport de ces pulsions les unes avec les autres »<sup>274</sup>. C'est pour cette raison que Zarathoustra dénonce les « contempteurs du corps »<sup>275</sup> qui croient dissocier l'âme et le corps, comme si l'âme, douée de cette petite raison que l'on appelle l'esprit, était autre chose qu'une « parcelle du corps. »<sup>276</sup> Or, comme l'écrit Nietzsche : « Le corps est un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. »<sup>277</sup> Aussi Zarathoustra soutient-il que : « Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu - il s'appelle *soi*. Il habite ton corps, il est ton corps. » Et c'est bien ce *soi* qui nous rappelle éminemment le *ça* freudien : instance de l'inconscient dans laquelle se joue le conflit des pulsions, compris avec Nietzsche comme volonté de puissance, et qui se fraye un chemin vers le *moi*, délogeant celui-ci de « sa propre maison »<sup>278</sup>. Le *soi* apparaît alors ici comme le lieu où se joue la bataille entre les forces multiples de la volonté de puissance, comme les pulsions à la source du *moi*. Il est bien inconscient comme peut l'être le *ça*, car le *soi* est un écheveau des forces de la volonté de puissance, à un stade encore inobservable, et le *moi* n'en est qu'un effet de surface. Aussi est-ce, à la manière d'un arbre qui croît, le corps qui veut en tant que constitué par la volonté de puissance, et cette volonté consciente sur laquelle on s'assoit n'est-elle plus qu'un bourgeon qui, au faite de l'arbre s'écrie : « je suis monté aussi haut parce que je l'ai voulu », niant dans son inconscience la prééminence de ses racines, de son tronc et de toutes ses branches sur lui-même.

Nous concevons dorénavant plus précisément quel statut Nietzsche attache à l'inconscient, celui-ci étant à interpréter comme un des lieux de la volonté de puissance, qui le traverse, et d'où elle détermine la conscience.

<sup>274</sup> *Par-delà bien et mal*, §36 .

<sup>275</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, première partie, Des contempteurs du corps .

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> *Ibid.*

<sup>278</sup> *Introduction à la psychanalyse*, chapitre 18 .

### 3) Le conflit des instincts chez Nietzsche

Nous avons vu plus haut que la volonté de puissance se caractérisait comme constituant un jeu de forces s'évaluant et se combattant en permanence. Considérant celle-ci du point de vue du comportement humain, elle peut transparaître comme la scène où se joue le conflit des instincts déterminant dans le champ de l'inconscient l'attitude consciente d'un individu. Les forces à l'œuvre se combattant dans la volonté de puissance donnant le conflit des instincts se jouant dans l'inconscient. C'est ainsi qu'on peut interpréter la psychologie nietzschéenne comme une analyse du conflit des instincts par laquelle il évalue les différentes structures pulsionnelles, discriminant parmi elles celles qui sont hiérarchisées et celles qui sont anarchiques. Ainsi que le résume Wotling dans *Nietzsche et le problème de la civilisation* : « L'élaboration de la théorie de la volonté de puissance semble donc faire des instincts et des affects les instances privilégiées à partir desquelles doit nécessairement se construire l'expérience de pensée de Nietzsche. A cette discipline fondamentale qu'est la théorie des instincts et des affects, Nietzsche donne le nom de psychologie ; cette psychologie repensée a donc pour objet, compte tenu du statut des instincts, l'étude des formes et des manifestations différenciées de la volonté de puissance »<sup>279</sup>. Notons que dans cette psychologie bien spécifique, le rapprochement avec la psychanalyse freudienne peut être tenté en cela que toutes deux s'intéressent aux fondements sur lesquels s'éveille la pensée consciente, opérant de cette façon une analyse des profondeurs selon deux modalités : généalogique chez Nietzsche, et archéologique chez Freud.

#### *a. La métaphore physiologique*

La dénomination nietzschéenne de ces forces sous le qualificatif d'instincts et son insistance à prendre « le fil conducteur du corps »<sup>280</sup> renvoient par-là même à une apparente réduction physiologique de son étude psychologique. On serait alors tenté de taxer Nietzsche de contradictions, car alors qu'il récuse tout matérialisme, son discours apparaît comme préfigurant les thèses de la psychologie comportementaliste contemporaine. Comme l'écrit Wotling dans *Nietzsche et le problème de la civilisation* : « Il semble en première analyse que Nietzsche confère à la physiologie une priorité généalogique sur la psychologie et opère une

---

<sup>279</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p83 .

<sup>280</sup> *Volonté de puissance*, tome I, livre II, chapitre 3, §226 .

réduction des phénomènes psychologiques à des manifestations dérivées de séries de processus physiologiques. »<sup>281</sup> Afin de rendre justice à Nietzsche contre cette accusation, il nous faut comprendre que le langage de cet auteur, faisant jouer l'interprétation contre le fait brut, est un composé de métaphores. Aussi serait-il oiseux de lire dans son discours le terme physiologie dans le sens restrictif que lui donnent les sciences objectives, désirant faire oublier dans leur scientisme que celles-ci ne sont que des grilles d'interprétations de la réalité : un masque de plus du monde de l'apparence permettant d'y séjourner et de s'y mouvoir avec aisance, et non une captation privilégiée de la chose en soi, une prise radicale de conscience du monde de la vérité. Ainsi que le fait remarquer Wotling dans l'ouvrage déjà cité : « La physiologie ne remplace pas la volonté de puissance au titre de pôle de référence fondamental à partir duquel s'organise la lecture du texte de la réalité, elle est l'expression métaphorique, le premier mot, avant ceux d'instincts, de pulsions et d'affects, du langage symbolique permettant de décrire conventionnellement la réalité, mais non de l'expliquer, non d'en dévoiler l'essence ultime (...) Le corps est un concept qui n'a de sens chez Nietzsche qu'en référence à la théorie des affects. Ce n'est donc pas une entité matérielle, un substrat physique autonome, une *res extensa*, mais un terme servant à désigner, dans sa multiplicité irréductible, le jeu conflictuel des instincts qui n'est autre que la volonté de puissance. »<sup>282</sup> Si donc Nietzsche utilise des termes faisant écho à la physiologie, ce n'est point pour y cantonner son analyse, ce n'est que pour en affirmer la complémentarité métaphorique avec la psychologie. Il faut d'ailleurs rappeler que Nietzsche, s'il affirme le primat de la psychologie, cherche également la constitution d'une « psycho-physiologie »<sup>283</sup>, comme on peut le lire dans *Par-delà bien et mal*. Sa perspective de fondre physiologie et psychologie en une seule science se comprenant dans le cadre de sa rupture avec l'idéalisme qui crée une dichotomie entre l'âme et le corps. Dépassant cette opposition dualiste, Nietzsche réunit psychologie et physiologie, qui n'ont désormais plus lieu de s'occuper indépendamment pour la première de l'âme, et pour la seconde du corps. Les emprunts nietzschéens au lexique physiologique sont donc à comprendre dans le sens d'une métaphore, d'un glissement de langage visant à dépasser la compréhension dualiste du réseau composé de l'âme et du corps.

Dans le même ordre d'idées, il peut être intéressant de retenir notre attention sur la métaphore politique dont il use également pour parler du corps, et qui permet de comprendre le conflit des instincts s'y exerçant, à la manière des conflits ayant lieu dans le corps politique.

---

<sup>281</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p84 .

<sup>282</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p89 .

<sup>283</sup> *Par-delà bien et mal*, §23 .

### b. La métaphore politique

Cette métaphore, qui implique de garder à l'idée que, d'après Nietzsche, notre corps est une « structure sociale composée de nombreuses âmes »<sup>284</sup>, a pour but de faire valoir la prédominance au sein de la psychologie de la volonté de puissance de l'affect du commandement. Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche affirme l'idée selon laquelle « la volonté n'est pas seulement un complexe de sentir et de penser, mais encore et surtout un affect : et plus précisément cet affect qu'est celui du commandement. »<sup>285</sup> Cet affect traduit l'idée que les forces en œuvre dans la volonté de puissance elles-mêmes se perçoivent et s'évaluent, qu'il y a une sensibilité interprétative des forces entre elles (Wotling rappelle que « la volonté de puissance est « pathos » »<sup>286</sup>), et que celles-ci peuvent se traduire sous l'idée de commandement. En effet, d'après Nietzsche, ces instincts se donnent des ordres, auxquels d'autres instincts doivent obéir. C'est sur ce modèle que l'on peut comprendre la métaphore du corps comme unité politique, dans laquelle les instincts en conflit luttent pour la prédominance, ce qui implicitement, engage l'hypothèse d'une hiérarchie entre ces instincts. Ainsi, de même qu'il peut exister au sein d'une cité une structure sociale hiérarchisée et disciplinée tout autant qu'une anomie sociale, de même Nietzsche distingue-t-il des structures pulsionnelles hiérarchisées et des structures pulsionnelles anarchiques. Ce sont aux premières que le philosophe concède la santé, quand ce sont les secondes qu'il qualifie de morbides. Dans une structure pulsionnelle saine, les instincts agissent quand ils doivent agir et obéissent quand ils le doivent, ce qui a l'effet de produire une unité corporelle renforçant la puissance de l'ensemble, l'union de ces instincts leur conférant la force. A l'inverse, dans les structures pulsionnelles anarchiques, les instincts entrent en résistance les uns les autres et se désagrègent dans leur multiplicité. La volonté en est alors morcelée, affaiblie. Nietzsche résume cette analyse dans la *Volonté de puissance* : « La pluralité et l'incohérence des impulsions, l'absence de système entre elles produit la « volonté faible » ; la coordination de ces impulsions sous la prédominance de l'une d'elles produit la « volonté forte » ; dans le premier cas, il y a oscillation et manque de centre de gravité ; dans le second cas, précision et direction claire. »<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> *Par-delà bien et mal*, §19 .

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p99 .

<sup>287</sup> *Volonté de puissance*, tome I, livre II, chapitre 3, §205 .

### c. La métaphore gastro-entérologique

Dans cette perspective, une structure pulsionnelle hiérarchisée manifesterait sa force dans sa capacité à assimiler les expériences les plus difficiles, à oublier ses souffrances, à les « digérer », pour emprunter à Nietzsche une métaphore dont il use fréquemment, comme on la retrouve dans la *Généalogie de la morale* : « L'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels ; c'est bien plutôt un pouvoir actif, une faculté d'inhibition dans le vrai sens du mot, faculté à quoi il faut attribuer le fait que tout ce qui nous arrive dans la vie, tout ce que nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l'état de « digestion » (on pourrait l'appeler une assimilation psychique) que le processus multiple qui se passe dans notre corps pendant que nous « assimilons » notre nourriture. »<sup>288</sup> Au contraire, l'individu dont la structure pulsionnelle est anarchique est : « semblable à un dyspeptique (et non seulement semblable) – il n'arrive plus à « en finir » de rien... »<sup>289</sup> Dans cette conception, il convient de nuancer la différence que Nietzsche pose entre un état sain et un état morbide, car ce qui définit en dernière instance la qualité positive d'une structure pulsionnelle, ce n'est pas uniquement sa « santé », mais sa capacité d'assimilation, et donc par extension, la quantité de morbidité qu'elle est capable de surmonter. L'on ne pourrait restreindre ainsi la conception nietzschéenne du corps à une différenciation restrictive et idéaliste de l'état de santé, car il n'existe pour Nietzsche que des degrés de santé, et non un net contraste qu'il serait possible de discerner entre l'état sain et l'état déréglé. Bien au contraire, il considère même que l'état le plus sain est acquis dans la victoire sur l'état morbide. Et c'est ainsi qu'on peut interpréter ce fragment posthume du philosophe : « Santé et état morbide : soyons prudent ! Le critère demeure l'efflorescence du corps, l'élan, le courage et la gaieté de l'esprit – mais naturellement aussi *l'importance des éléments morbides qu'il peut assumer et surmonter* – qu'il peut rendre sains. Ce qui anéantirait des hommes plus délicats fait partie des stimulants de la *grande santé*. »<sup>290</sup> La philosophie de Nietzsche ne peut donc absolument pas être rapportée à une quelconque apologie de la « pureté », car la grande santé nécessite elle-même l'impureté. La recherche de la pureté appartiendrait plutôt à l'idéaliste décadent et fanatique qui, parce qu'il est malade, recherche l'inconditionné, incapable qu'il est d'assimiler les dérèglements et de les surmonter. Le désir d'être dominé par un instinct niant tous les autres constitue en effet le caractère du fanatique, mais cela n'en fait pas une structure pulsionnelle unifiée, car elle n'est pas unifiée,

<sup>288</sup> *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, §1 .

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> *FP XII*, 2 [97] .

elle s'ampute de ce qui la dérègle au lieu de le récupérer. Aussi est-il proprement inconsistant et foncièrement inepte que de vouloir rapporter Nietzsche à un quelconque thuriféraire de la « race pure », le surhumain n'étant pas en dehors de toute maladie, il n'est pas en « bonne » santé, mais il est par-delà la maladie, dans la grande santé. La perspective nietzschéenne ne pouvant en effet se comprendre dans le sens d'une réduction des instincts à un seul terme, mais dans une volonté unifiée des multiples instincts vers un seul but ; comment pourrait-on en effet vouloir en même temps la volonté de puissance, qui est multiplicité, et la réduction de la structure pulsionnelle à un seul instinct, qui annulerait sa multiplicité intrinsèque ? La volonté de puissance doit au contraire réussir à faire se tenir ensemble de nombreux instincts en lutte.

#### *d. La diversité des instincts*

Cela peut nous amener à la conclusion que, suivant le mode de la volonté de puissance en éternelle reconfiguration, les instincts sont chez Nietzsche eux aussi dans une perpétuelle métamorphose. La théorie de la volonté de puissance comme source des instincts empêche donc de pouvoir considérer un point d'arrêt à la transfiguration de ceux-ci. Nietzsche, dans un fragment posthume, nous fait parvenir cette idée en ces termes : « Toutes les pulsions humaines aussi bien qu'*animales* ont pris sous l'effet de certaines circonstances la forme de *conditions d'existence* et ont été mises au premier plan. Les *pulsions* sont les *effets postérieurs de jugements de valeur longtemps pratiqués* qui à présent fonctionnent instinctivement comme le ferait un *système* de jugements de plaisir et de douleur. Tout d'abord contrainte, puis habitude, puis besoin, puis penchant naturel (pulsion). »<sup>291</sup> C'est la morale qui, par l'intermédiaire du langage va incorporer certains instincts à un type. C'est ainsi que, aussi divers que peut l'être la volonté de puissance, les instincts n'en arrivent pas moins à se cristalliser dans un type. Mais cette cristallisation n'est jamais définitive, et même si elle peut être considérée comme relativement stable étant donné que ses variations ne sont soumises qu'à des périodes de temps très longues, on ne peut jamais hypostasier certains instincts comme vérité en soi du comportement du type étudié. Aussi ne peut-on prétendre, dans la perspective nietzschéenne, établir un jour une liste exhaustive des instincts, car ils sont toujours susceptibles de transformation, d'évolution et de régression, et il peut en apparaître de nouveau comme en disparaître d'autres. C'est pourquoi le texte de Nietzsche en appelle souvent à une grande diversité d'instincts, ce qui pourrait apparaître presque comme une

---

<sup>291</sup> *FP X*, 25 [460].

forme revisitée d'animisme, sans que pour autant on puisse incriminer cette méthodologie. On est d'ailleurs parfois à la lecture de ce philosophe, submergé sous l'affluence des instincts divers et variés qui font leur apparition aux différentes pages : « instinct de connaissance », « instinct de cruauté », « instinct grégaire », « instinct de conservation », « instinct sexuel », « instinct esthétique » ne sont que quelques exemples parmi les multiples occurrences. Cette diversité trouve sa source et sa justification dans la volonté de puissance elle-même, et ne doit donc être questionnée que relativement à la structure même de la volonté de puissance.

Nous noterons à cet égard une différence importante avec Freud, qui cherche au contraire à circonscrire et à définir précisément dans son carcan théorique les diverses pulsions fondamentales. Pour saisir cette différence, il nous faut donc explorer la théorie métapsychologique élaborée par ce penseur autrichien.

## B. Chez Freud, la théorie de la libido

La pensée de Freud connaît deux moments primordiaux qui se traduisent théoriquement par deux schématisations différentes de l'inconscient qu'il nomme « topiques ». Ces topiques permettent de considérer le psychisme humain comme composé de plusieurs instances s'apparentant à des lieux psychiques qu'on pourrait se représenter de manière spatiale. Il remanie ainsi un terme qu'on trouvait chez Aristote, et par lequel le Stagirite désignait des rubriques à valeur logique constituant les prémisses d'une argumentation. Cet usage est principalement métaphorique, et Freud ne cherche pas à localiser anatomiquement les systèmes psychiques : il s'agit principalement d'un procédé heuristique et pratique. Ces « localités psychiques » permettent principalement d'assigner à chaque instance une fonction spécifique, tout en incluant l'hypothèse que ces instances soient parcourues selon un certain ordre de succession. De plus, cette conception « topique » va de pair avec une conception dynamique du psychisme, qui considère que ces instances sont en conflit les unes avec les autres.

Si, chez Freud, ces deux topiques sont différentes, il n'est cependant pas exclu qu'elles soient compatibles, même si l'une ou l'autre insiste plus particulièrement sur certains points.

## 1) La première topique

Cette première topique de l'appareil psychique est décrite dans le septième chapitre de *La science des rêves*. Elle distingue trois systèmes : l'inconscient, le préconscient et le conscient (les deux derniers étant parfois regroupés sous l'appellation de préconscient-conscient). Ces trois systèmes ont chacun leur spécificité fonctionnelle, leur mode de fonctionnement, leur type d'énergie et leur contenu représentatif propre. Entre ces trois systèmes a lieu une opération particulière que Freud nomme la censure, et qui consiste à interdire à certaines représentations de passer d'un système à l'autre. En effet d'après Freud, le psychisme est parcouru d'excitations qui passent dans les différents systèmes selon un ordre de succession déterminé. Parcouru dans un sens il est dit « progrédient », mais il peut également aller dans le sens inverse, qu'on qualifie alors de régressif.

### *a. Le système inconscient*

Dans cette première topique, le système inconscient apparaît principalement par déduction car il serait le lieu où sont stockées les représentations refoulées, c'est-à-dire celles qui se sont vues refuser l'accès au système préconscient-conscient. Ce système est ainsi souvent assimilé au refoulé, le refoulement étant, selon le *Vocabulaire de la psychanalyse* une « opération par laquelle le sujet cherche à repousser ou à maintenir dans l'inconscient des représentations (pensées, images, souvenirs) liées à une pulsion. Le refoulement se produit dans les cas où la satisfaction d'une pulsion – susceptible de procurer par elle-même du plaisir – risquerait de provoquer du déplaisir à l'égard d'autres exigences. »<sup>292</sup> Le système inconscient contient ainsi les « représentants » des pulsions. La pulsion constituant selon Freud principalement une poussée, c'est-à-dire une énergie mettant le psychisme en mouvement en vue d'un but. La source de la pulsion est un état de tension qui cherche à s'éteindre par le biais de la pulsion. Cette extinction doit se produire grâce à un objet par lequel elle peut ainsi atteindre son but. Dans la première topique, Freud conçoit deux pulsions fondamentales qu'il nomme pulsions du moi, et pulsions sexuelles, ce qui pourrait se traduire et se résumer en termes courants par la faim pour la première, et l'amour pour la deuxième. Pour Freud, c'est le conflit entre ces deux pulsions qui est à la source de la névrose. D'autre part, la pulsion étant un élément somatique, elle ne peut se voir modifiée par le psychisme, et c'est donc sur les représentants psychiques de la pulsion que le système psychique agit. Ainsi

---

<sup>292</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Refoulement, p392 .

qu'on peut le lire dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* : « La pulsion, à la limite du somatique et du psychique, est en deçà de l'opposition entre conscient et inconscient ; d'une part, elle ne peut jamais devenir objet de la conscience et, d'autre part, dans l'inconscient, elle n'est présente que par ses représentants, essentiellement le « représentant-représentation ». »<sup>293</sup> On pourrait ainsi concevoir le représentant de la pulsion et la pulsion dans un rapport analogue à celui du délégué et de son mandant, or, l'attitude du délégué pouvant modifier les directives du mandant, l'on peut concevoir que la modification psychique du représentant de la pulsion influence la pulsion elle-même. Toutefois, la pulsion étant à ce stade irréductible, ses représentations vont perpétuellement tenter de refaire surface : c'est là ce qu'on appelle le retour du refoulé. Pour parvenir à cette fin, les représentations devront passer outre la censure qui leur empêche l'accès au système préconscient-conscient, ce qui leur imposera de subir des transformations qui donneront lieu à la formation de compromis. Cette opération consistera pour la représentation à être déformée jusqu'à devenir méconnaissable à la censure, qui ne pourra plus ainsi s'exercer sur elle. C'est dans cette formation de compromis qu'on peut repérer également la formation de symptôme car, comme l'écrit Freud dans *l'Introduction à la psychanalyse* : « Pour ce qui est des symptômes névrotiques, nous savons déjà qu'ils sont l'effet d'un conflit qui s'élève au sujet d'un nouveau mode de satisfaction de la libido. Les deux forces qui s'étaient séparées se réunissent de nouveau dans le symptôme, se réconcilient pour ainsi dire à la faveur d'un compromis qui n'est autre que la formation de symptômes. »<sup>294</sup>

Il faut noter en outre que le système inconscient est particulièrement investi des désirs de l'enfance, qu'on dit « fixés » dans l'inconscient, la fixation consistant d'après le *Vocabulaire de la psychanalyse* en un « mode d'inscription de certains contenus représentatifs (expériences, imagos, fantasmes) qui persistent dans l'inconscient de façon inaltérée et auxquels la pulsion reste liée. »<sup>295</sup> De cette manière, on peut concevoir cette instance comme constituée originellement par le refoulement des désirs infantiles. Cela nous ramène au fonctionnement de la mémoire d'après Freud. Selon lui, il y aurait lieu de postuler une « amnésie infantile », qui résulterait du refoulement que subirait la sexualité infantile, et qui s'étendrait à l'ensemble des événements de l'enfance. La mémoire fonctionnerait en « traces mnésiques » qui s'inscriraient dans l'inconscient et le préconscient. Lorsqu'elles seraient par la suite réactivées, certaines seraient refoulées et n'arriveraient jamais à la conscience, ce qui rendrait compte de l'amnésie infantile.

---

<sup>293</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Inconscient, p198 .

<sup>294</sup> *Introduction à la psychanalyse*, chapitre 23 .

<sup>295</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Fixation, p160 .

Par ailleurs, le système inconscient fonctionne selon un processus particulier, que Freud qualifie de processus primaire, et dont l'énergie est dite libre. Dans ce processus, l'énergie passe d'une représentation à une autre sans entrave, utilisant pour cela les mécanismes baptisés « déplacement » et « condensation ». Une chaîne associative reliant différentes représentations, l'énergie peut glisser le long de celle-ci de telle sorte que l'intérêt qu'elle portait à une première représentation se « déplace » et passe de celle-ci sur une autre, tout en restant liée à la première. Dans le cas de la « condensation » par contre, c'est une représentation postée à l'intersection de plusieurs chaînes associatives qui se verra investie de l'énergie originellement portée sur ces différentes chaînes. C'est selon ce mode de circulation libre de l'énergie qu'est régi le processus primaire, qui ne prend en considération dans ses investissements que le principe de plaisir, c'est-à-dire la recherche de la satisfaction totale par les voies les plus courtes. Le processus primaire connaît ainsi également les caractéristiques de ne pas avoir accès à la négation, au doute, et de ne pas prendre en compte les exigences de la réalité.

#### *b. Le système préconscient*

Au côté de l'inconscient, le système préconscient désigne l'instance dans laquelle sont présentes des représentations disponibles en droit à la conscience, mais qui restent cependant encore inconscientes. Il englobe particulièrement la mémoire telle que nous la rencontrons quotidiennement. Les connaissances ou les souvenirs que nous possédons sont par exemple dits préconscients : il nous est aisé de les ramener à la conscience si le besoin s'en fait sentir, et pour autant, ils ne sont pas présents en permanence dans le champ de notre conscience. En réalité, on pourrait d'ailleurs considérer la distinction entre préconscient et inconscient comme celle de deux systèmes mnésiques. Ainsi qu'il est écrit dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* : « Tous les systèmes mnésiques sont inconscients au sens « descriptifs » mais les traces du système inconscient sont incapables de parvenir telles quelles à la conscience, tandis que les souvenirs préconscients (la mémoire, au sens courant du terme) peuvent être, dans telle ou telle conduite, actualisés. »<sup>296</sup>

Le système préconscient est séparé du système inconscient par la censure qui empêche aux représentations d'entrer dans le préconscient sans qu'elles aient subi au préalable des transformations les rendant acceptables à ses yeux. Le système préconscient étant situé entre le système inconscient et la conscience, une deuxième censure aura lieu lorsque les

---

<sup>296</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Traces mnésiques, p490 .

représentations chercheront à passer du préconscient à la conscience, mais celle-ci consistera plus en une sélection qu'en une déformation. Pour préciser ce point, on peut considérer que faire parvenir à la conscience des représentations contenues dans le préconscient et censurées ne se heurte qu'à une simple réticence de la part de l'individu, alors que si les représentations censurées sont contenues dans le système inconscient, elles sont alors bloquées par des « résistances » qu'il conviendra de lever par la pratique de l'analyse. Les résistances font office de véritables obstacles à l'investigation du psychisme qui se défend ainsi d'être mis à nu.

De plus, il existe une distinction fondamentale entre l'inconscient et le préconscient qui consiste en cela que ce dernier est régi par les lois du processus secondaire et que l'énergie qui le parcourt est dite « liée ». L'énergie s'écoule ainsi de façon contrôlée et peut être endiguée. D'autre part, ce processus fonctionne selon les nécessités du principe de réalité, aussi la satisfaction peut-elle se voir ajournée. Ainsi qu'on peut le lire dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* : « Peuvent être décrites comme processus secondaires des fonctions classiquement décrites en psychologie comme la pensée vigile, l'attention, le jugement, le raisonnement, l'action contrôlée. »<sup>297</sup> Constituant un degré plus élevé de structuration de l'appareil psychique, Freud considère que le processus secondaire se construit sur le processus primaire.

### c. Le système conscience

Le système conscience enfin, se caractérise tout d'abord en cela qu'il se situe à la périphérie de l'appareil psychique, ce qui signifie qu'il peut traiter à la fois les informations du monde extérieur et celles de l'intérieur. En tant qu'il reçoit et considère ces informations lui parvenant, on peut lui attribuer la perception, et c'est pour cette raison que Freud le qualifie parfois de système perception-conscience. On peut d'ailleurs lire dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* que « Freud assimile la conscience à la perception et voit l'essence de celle-ci dans la capacité de recevoir les *qualités* sensibles. »<sup>298</sup> Ce qu'il perçoit, c'est d'abord la réalité issue du monde extérieur, mais également des sensations de plaisir et de déplaisir. Celles-ci étant associées dans le monde intérieur, pour les premières aux décharges d'excitations, et pour les deuxièmes aux états de tension pulsionnelle. Il permet ainsi la perception des phénomènes psychiques.

---

<sup>297</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Processus primaire, processus secondaire, p342 .

<sup>298</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Conscience (psychologique), p95 .

D'autre part, alors que dans l'inconscient et le préconscient, les excitations peuvent laisser des traces durables sous la forme de traces mnésiques, celles-ci ne peuvent perdurer dans la conscience. Cela s'expliquerait par le fait qu'une même instance ne pourrait pas à la fois revenir toujours à un état initial de disponibilité permettant la perception et en même temps stocker des traces sensibles susceptibles d'être réactivées. C'est pourquoi on peut situer ce système en périphérie, entre le monde extérieur et les systèmes mnésiques. Affilié à ce secteur psychique, Freud le considéra plus tard comme le noyau du moi, car c'est en affrontant la réalité extérieure par le système perception-conscience que se modifie le ça pour faire advenir le moi.

Situé à la périphérie des systèmes mnésiques, c'est donc aussi ce système qui permet la prise de conscience des processus de pensées grâce à des restes verbaux. Ces restes verbaux constituent des points d'ancrage sur lesquels la conscience va se surinvestir. Il faut convenir que c'est le système conscience qui puise dans les systèmes mnésiques pour réactiver les souvenirs, liant verbalisation et prise de conscience. C'est quand l'objet stocké dans les systèmes mnésiques sous forme de trace mnésique peut être nommé qu'il devient conscient.

Enfin, il faut encore signaler qu'il dispose d'une énergie dite librement mobile, ce qui signifie qu'elle est capable de surinvestir certains éléments, ce qui rend compte du mécanisme de l'attention.

## 2) La seconde topique

Avant de commencer l'exposé de la seconde topique, signalons que c'est alors que Freud découvrait l'influence impressionnante des mécanismes de défense inconscients qu'il décida de forger une nouvelle topique rendant mieux compte de ce phénomène en abandonnant la centration sur la distinction entre conscience et inconscient. En effet, dans la première topique apparaissait encore l'idée que le refoulement était d'abord un acte conscient, ce que la pratique de la cure l'amena à mettre grandement en cause. Cette remise en cause aboutit à un remaniement de sa théorie dans les années 1920-1923. C'est ce remaniement qui donna naissance à la seconde topique.

Cette seconde topique inscrit aussi dans la théorie freudienne de manière très saillante la notion de pulsion de mort, qu'il se voit contraint de postuler. Alors qu'il considéra d'abord un dualisme pulsionnel opposant pulsions sexuelles et pulsions du moi, il fut forcé d'admettre un dualisme pulsionnel antérieur, mettant en conflit pulsions de vie et pulsions de mort, car

certaines comportements tels que la répétition par un individu d'expériences traumatisantes, ou encore plus généralement la haine, ne pouvaient être expliqués par le premier dualisme.

Enfin, il faut signaler que désormais, les instances sont générées au cours de l'évolution de l'individu. Ainsi, à partir de l'instance primitive qu'est le ça se dégagent petit à petit d'autres instances qui sont le moi et le surmoi, par une différenciation progressive. Les frontières entre les différentes instances sont ainsi plus flottantes, et elles restent beaucoup plus liées les unes les autres.

#### *a. Le ça*

Nous avons déjà signalé dans l'introduction de ce mémoire en quoi consistait l'emprunt dérivé de ce terme à Nietzsche. Freud cherchant, nous le rappelons, à qualifier par là à la suite de Groddeck « ce qu'il y a d'impersonnel, de soumis aux nécessités naturelles dans notre être. »<sup>299</sup> Il insiste ainsi sur le caractère compulsif de cette instance, décrivant ainsi une part d'un individu qui le constitue, qu'il ne comprend pas, et qui néanmoins le pousse à certaines actions.

On serait tenté d'associer le ça à l'inconscient de la première topique. On peut le faire si l'on omet de prendre en compte ce qui a poussé Freud à constituer une nouvelle topique, à savoir la découverte que l'instance refoulante était également inconsciente. Ainsi, alors que l'inconscient de la première topique était constitué par les éléments consciemment refoulés dans l'inconscient, le ça de la seconde topique, s'il est lui aussi inconscient, ne recouvre pas entièrement tout l'inconscient, car il apparaît que le processus de refoulement, qui était auparavant attribué à la conscience, peut lui aussi être inconscient. On peut donc considérer que le ça est proche du système inconscient de la première topique, mais que la seconde topique étend la notion d'inconscient psychique aux autres instances. En vérité, si dans la première topique la conscience entraine en conflit avec une instance dite inconsciente, dans la deuxième topique, le conflit s'exerce plutôt entre l'instance pulsionnelle qu'incarne le ça et les exigences du moi et du surmoi, qui peuvent également être inconscientes.

Le ça est en effet à interpréter comme le pôle pulsionnel de la personnalité, il est le réservoir de la libido, et plus généralement de toute énergie pulsionnelle, c'est le réservoir premier de toute énergie psychique. Cette énergie pulsionnelle apparaît en toute liberté, comme un chaos vital désorganisé. Comme l'instance inconscient de la première topique, il répond au processus primaire. Ainsi, le dualisme primitif des pulsions de mort et des pulsions

---

<sup>299</sup> *Ibid.*

de vie est présent dans le ça, mais le conflit ne débouche pas sur une victoire de l'une sur l'autre, et les deux pulsions subsistent côte à côte dans le ça.

Notons encore que le ça est rempli de contenus inconscients qui sont d'une part héréditaires et innés, et d'autre part refoulés et acquis, les premiers pouvant cette fois être qualifiés d' « instincts ».

### *b. Le moi*

Par rapport à la première topique, on pourrait opérer une simplification en accordant à cette instance qu'est le moi le rôle occupé antérieurement par le système préconscient-conscient. Ce serait en réalité une réduction abusive, car, étant en partie inconscient, le moi est bien plus vaste que le préconscient-conscient. On peut toutefois admettre que les fonctions du système préconscient sont cependant englobées dans le moi.

Cette instance est considérée comme étant une émanation du ça, le moi se constituant au contact de la réalité, il en découle qu'on considère son énergie comme empruntée au ça. Pour gérer le contact avec la réalité, il bénéficie de la perception consciente, et il essaye de se soumettre à l'influence de la réalité. Il permet ainsi le contrôle de la motilité, la pensée rationnelle, et est l'instance qui peut passer l'épreuve de la réalité. Sa genèse procède également par identification progressive aux objets d'amour investis par le ça. Le moi se constitue ainsi lui-même comme objet d'amour, et ce sont par la suite les objets ressemblant au moi qui seront investis d'amour par l'individu. Par la suite, le moi essaye de se soumettre le ça, il essaye progressivement de maîtriser les pulsions, remplaçant le principe de plaisir seul en acte dans le ça, par l'influence du principe de réalité apprise grâce à l'influence du monde extérieur. Comme on peut le lire dans *Le moi et le ça* : « Il est facile de voir que le *Moi* est une partie du *Ça* ayant subi des modifications sous l'influence directe du monde extérieur, et par l'intermédiaire de la conscience-perception. Il représente, dans une certaine mesure, un prolongement de la différenciation superficielle. Il s'efforce aussi d'étendre sur le *Ça* et sur ses intentions l'influence du monde extérieur, de substituer le principe de la réalité au principe du plaisir qui seul affirme son pouvoir dans le *Ça*. »<sup>300</sup>

Emanation du ça, il n'est par là-même pas parfaitement autonome, et il faut souligner qu'il est encore sous l'influence d'une autre instance : le surmoi. On peut donc considérer que le moi est dépendant à la fois du ça, du surmoi, et de la réalité. Il joue ainsi un rôle de médiateur entre ces trois pôles, en s'efforçant de tenir compte de leurs exigences

---

<sup>300</sup> *Le moi et le ça*, chapitre 2 .

contradictoires. On lui octroie le rôle de créer la liaison des processus psychiques, et on peut soutenir que c'est son rôle régulateur qui permet le passage au processus secondaire. Cela étant, dans son mode défensif, il reste dépendant du processus primaire. Cela se ressent dans certaines circonstances où le système défensif prend alors des manifestations compulsives, répétitives et déréelles.

Enfin, dans le conflit névrotique, il incarne le pôle défensif de la personnalité, mettant en jeu des mécanismes de défense en réaction aux affects déplaisants qu'il perçoit. La censure, qui était un processus régulant le passage d'une instance à l'autre dans la première topique, peut se retrouver en partie intégrée au moi dans la seconde topique.

### c. *Le surmoi*

Le surmoi peut s'apparenter à un juge ou un censeur à l'égard du moi, mais il incarne également un modèle auquel l'individu se réfère pour son propre comportement. Il englobe ainsi également la conscience morale, la formation d'idéaux et le rôle de l'auto-observation.

On considère que ce surmoi se forme à la suite du complexe d'Œdipe dont il est l'héritier. Cela nous oblige à écrire quelques mots sur le complexe d'Œdipe, qui se produit d'habitude chez un être humain alors que son âge avoisine les trois ou cinq ans. Lors de cette phase, l'enfant éprouve des désirs amoureux et hostiles à l'égard de ses parents. Ce complexe présente deux formes : l'une positive, dans laquelle l'enfant éprouve des désirs de mort à l'égard du parent du même sexe et des désirs sexuels à l'égard du parent de sexe opposé, l'autre, négative, dans lequel l'enfant éprouve des désirs amoureux pour le parent du même sexe, et des désirs hostiles envers le parent du sexe opposé. Ces deux formes se retrouvent mélangées dans la forme dite complète. L'issue et la résolution de ce complexe détermineront par la suite le choix d'objet amoureux de l'individu. Car l'enfant est ensuite amené à renoncer à ses désirs vis-à-vis de ses parents, puisque ces derniers les lui interdisent. Il transforme alors, comme on peut le lire dans le *Vocabulaire de la psychanalyse*, « son investissement sur les parents en identification *aux* parents, il intériorise l'interdiction. »<sup>301</sup> Cela étant, il ne faut pas concevoir cette identification sur un mode trop radical : ce n'est pas selon une ressemblance avec les parents que le surmoi se constitue, mais en similarité avec leur surmoi. C'est ainsi leurs jugements de valeur que l'enfant intériorise. Les interdictions sont par la suite, dans l'évolution de l'enfant, enrichies par les données culturelles telles que l'éducation, la religion, ou encore la moralité. Cette vision schématique doit être pondérée par le fait que,

---

<sup>301</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Surmoi, p472 .

plus que des personnes réelles, ce sont plutôt une instance et un désir qu'il faut distinguer. On peut ainsi concevoir ce complexe sous la représentation d'un triangle à trois sommets, dont l'un est l'enfant, l'autre l'objet d'amour, et le dernier l'instance interdictrice. C'est pourquoi l'on peut affiner ce schéma, en reprenant l'explication donnée par le *Vocabulaire de la psychanalyse* : « Ce qui sera intériorisé et survivra dans la structuration de la personnalité c'est, au moins autant que telle ou telle image parentale, les différents types de relation existant entre les différents sommets du triangle. »<sup>302</sup>

Cette instance se sépare ainsi du moi, et entre avec ce dernier dans un rapport inquisiteur, jugeant et critiquant le moi comme le ferait une personne extérieure, à la différence qu'il est désormais une instance intériorisée du psychisme, et qu'il opère de manière inconsciente.

### 3) Une théorie du conflit des pulsions

La théorie freudienne de la métapsychologie se présente souvent comme une théorie du conflit psychique. Le psychisme d'un individu aspirant à des désirs, et répondant à des exigences, qui peuvent aller les uns à l'encontre des autres. Si ce type de conflit peut être pathogène, il n'a rien d'anormal, et il peut même être considéré comme constitutif du psychisme humain, se dessinant et s'affirmant à différents degrés et selon différents modes. D'un point de vue topique, on peut rendre compte de cette présence du conflit comme conflit entre les différentes instances. Sur le plan économique et dynamique, ce conflit psychique se traduit comme conflit entre pulsions, et c'est cette dernière analyse que Freud lui-même considérera comme la plus importante.

#### *a. Dans la première topique*

Tout d'abord, Freud rendit compte de ce conflit par le biais de sa première topique, dans lequel le conflit prenait l'allure d'un conflit entre les instances, qui s'expliquait par le processus de la censure. Il y avait alors affrontement entre les représentations inconscientes et les exigences du moi, et l'on peut ramener cette joute à une opposition entre les désirs qu'inspire la sexualité à l'état brut et les valeurs portées par le moi, qui sont d'ordre éthique et esthétique. Par le travail effectué par les différentes instances, cette opposition se ramène à celle existant entre le principe de plaisir et le principe de réalité, le second devant s'affirmer

---

<sup>302</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse*, article Complexe d'Œdipe, p83 .

contre le premier. Il est intéressant de noter que ceci exposé, Freud ira chercher une traduction de ce conflit dans un dualisme qui est celui des pulsions sexuelles s'opposant aux pulsions du moi (ou pulsions d'auto-conservation). La névrose étant ainsi interprétée comme une difficulté des pulsions sexuelles à se soumettre au principe de réalité.

*b. Dans la seconde topique*

Dans la deuxième topique, il s'agira encore d'un dualisme, celui des pulsions de vie opposées aux pulsions de mort. Il ne supprime pas le dualisme de la première topique, mais l'intègre au sein de ce nouveau couple d'opposés. Les pulsions de mort recouvrent l'ensemble des pulsions dont le but est le retour à l'état anorganique. Selon Freud, il existerait une poussée primordiale qui chercherait à remonter la chaîne de l'évolution jusqu'à parvenir à l'organisme premier et originaire. Pour ce penseur, le vivant provient nécessairement du non-vivant, et le vivant cherche instinctivement à revenir au stade d'où il provient. Dans cette optique, la pulsion de mort a pour objectif la destruction des liens qui se tissent à l'intérieur du vivant. S'y opposent donc directement les pulsions de vie, dont la finalité est, à l'inverse, de tisser des liens à l'infini, et de contrecarrer cette dispersion par la liaison. Dans cette lutte, les pulsions de vie cherchent à dévier les pulsions de mort de leurs objectifs premiers et, en une certaine mesure, elles s'y unissent, ce qui explique que toute tendance pulsionnelle soit l'alliage d'un certain degré de pulsions de mort et de pulsions de vie. Contrairement à ce qu'il était dans la première topique, ce nouveau dualisme ne pourra plus être plaqué sur les différentes instances, car les deux pulsions sont présentes dans les trois instances psychiques, et non attribuées à l'une ou à l'autre.

*c. La notion de dualisme*

Il faut mettre en lumière le fait que l'insistance de Freud à ramener le conflit à un duel contraste particulièrement dans une comparaison avec Nietzsche, chez qui le conflit représente plus une bataille des multiples les uns contre les autres. Cela peut s'expliquer par la conscience scientifique de Freud, qui cherche à délimiter et à définir son objet, alors que Nietzsche dépasse la quête de la vérité et accepte de prendre en compte ce qui semble impossible à subsumer sans trop simplifier. Toutefois, la valeur de vérité accordée à ces dualismes n'est pas affirmée de manière rédhibitoire par Freud, qui concède là qu'il s'agit d'une mythologie (il renomme d'ailleurs à l'occasion les pulsions de vie en « Eros » et les

pulsions de mort en « Thanatos ») et que sa tentative consiste principalement à postuler ces principes premiers qui transparaissent manifestement dans l'analyse. Pour parvenir à ce but, il les constitue en mythes fondamentaux.

#### *d. La libido*

Il faut encore souligner que tant dans la première topique que dans la seconde, un des pôles du conflit est toujours incarné dans la sexualité : pulsions sexuelles dans la première et pulsions de vie dans la seconde. Pour bien affirmer la différence avec l'excitation sexuelle somatique, cette énergie sexuelle psychique est bien souvent appelée par Freud « libido ». Si dans la première topique, cette libido était essentiellement la part impossible à maîtriser des pulsions, elle devient dans la seconde topique l'agent de la liaison, s'opposant aux pulsions de mort qui endossent alors le rôle des pulsions incontrôlées. Toutefois, si Freud note dans son expérience clinique et dans son étude analytique que la sexualité est le lieu où se laisse apercevoir le plus de failles dans l'édifice psychique qu'est le moi, il n'en donnera pas les raisons dernières. L'on remarquera qu'en comparaison avec Nietzsche, Freud accorde ainsi un rôle beaucoup plus fondamental à la sexualité, et si Nietzsche avait lui aussi ressenti l'importance de la sexualité, il serait oiseux de soutenir qu'il en ait fait un pôle du psychisme.

### C. Les divergences théoriques majeures entre Nietzsche et Freud

#### 1) Incompatibilité entre pulsion de mort et volonté de puissance

##### *a. Nietzsche, une métaphore vitaliste de l'accumulation de force*

La philosophie de Nietzsche semble tout entière traversée d'une indescriptible louange adressée à la vie : son combat contre le nihilisme est une guerre menée contre la mort et contre la volonté de néant qui s'empare des hommes civilisés, ses pairs. Il considère la vie comme une création de force, comme une explosion de puissances qui s'évaluent et cherchent à se dominer les unes les autres. Dans cette optique, il critique radicalement le darwinisme, qui pose le vivant comme procédant par adaptation, et non par création. Nietzsche le fustige comme un principe explicatif limité, un principe d'esclave hypostasié. L'adaptation étant le

processus d'une forme de vie dégénérée, dont la logique est celle de la réaction à des forces extérieures, et non l'action comme effectuation de sa force sur le monde extérieur. La nature nous enjoint-il à croire, est création et non réaction, aussi écrit-il dans un fragment posthume : « La nature n'est *pas* adaptation des conditions internes aux conditions externes, mais volonté de puissance qui, de l'intérieur, se soumet et s'incorpore toujours plus d' « extérieur ». »<sup>303</sup> On ne peut donc suivre Nietzsche si l'on ausculte la nature en y voyant rareté et sélection, alors qu'elle est pour lui abondance et gaspillage.

Ainsi sent-on chez Nietzsche une volonté de réconciliation avec la vie qui va dans le sens d'une acceptation de ses parts maudites. Sa position n'est jamais celle d'un calomniateur de la vie, et la plainte à l'égard de celle-ci apparaîtrait dans une telle optique foncièrement inepte. Pour lui, l'accroissement de la volonté de puissance est un bien tel quel, et la souffrance par laquelle elle passe une tragique nécessité, louable pour elle-même. Ainsi il apparaît que Nietzsche, prenant acte du fait vital, pose en même temps les jalons pour une éthique vitaliste, une conception de l'existence qui va dans le sens de ce donné de la volonté de puissance, comme si les choses étant ce qu'elles sont, il convenait de s'y accorder ainsi, et de s'accepter à leur image.

#### *b. Freud, une théorie de la cessation des excitations internes*

De son côté Freud ferait figure de dernier des hommes tant sa théorie confine à la pusillanimité face aux violences de cette énergie vitale. C'est qu'il en reste lui-même à une perspective d' « esclave », sa théorie, comme celle de Darwin (qu'il considère d'ailleurs avec respect), ne pouvant rendre compte de la force luxuriante du phénomène vital. Elle n'invite pas, par ailleurs, à s'y abandonner en toute confiance, porté par l'amour du destin. Nous avons déjà noté l'opposition entre Nietzsche et Freud sur le tragique et l'hédonisme. Nous pourrions ajouter qu'au niveau théorique, ce refus du tragique dionysien trouve son explication dans sa théorie des pulsions. Car la pulsion, comme on peut le lire dans *Freud et Nietzsche* de Assoun, s'exprime plutôt dans une poussée qui a quelque chose à faire, mais « qui aimerait mieux ne rien faire. »<sup>304</sup> Elle n'existe que pour résorber l'état de tension psychiquement traduit par le déplaisir. Ayant subi des altérations, un manque se crée que cherche à combler la pulsion, toutefois, la pulsion semble attirée vers un objectif de sérénité : revenir à l'état de tension minimal. La volonté de puissance, par contre, cherche les

---

<sup>303</sup> *FP XII*, 7 [9].

<sup>304</sup> *Freud et Nietzsche*, p133.

résistances à vaincre, elle ne connaît d'état de repos que lorsqu'elle est malade ; en pleine santé, elle s'étend et affronte d'autres forces. Chez Freud, l'amour lui-même, qui est un mouvement d'extériorisation tendant vers quelque chose d'autre que soi, n'a de fin réelle que dans la conservation de l'espèce, il n'est en rien désireux d'affrontement, au contraire, il est facteur de liaison, et n'affronte que la primauté destructrice de la pulsion de mort. On pourrait donc dire que les pulsions de vie comme les pulsions de mort ne sont destinées qu'à la conservation : conservation de l'individu et de l'espèce pour la première, et retour à un état antérieur, anorganique, pour la deuxième. Ce retour à l'état antérieur, expression de la pulsion de mort, se traduit au niveau psychique individuel par la tendance à supprimer radicalement toutes les excitations. C'est ce que Freud qualifie de principe de constance et qui est relayé par le principe de plaisir. Ainsi, on peut souscrire à l'hypothèse selon laquelle Freud, ne portant pas grand crédit dans sa théorie à une tendance fondamentale à l'accroissement des tensions, ferait partie des « faibles » et des « dégénérés » de la philosophie nietzschéenne, comme Darwin en son temps. La pulsion de mort ne pouvant, dans une dimension nietzschéenne, englober une tendance générale du vivant.

Sur cette base, il convient de nous intéresser à l'explication que ces deux penseurs font de la cruauté.

### *c. Deux conceptions différentes de la cruauté*

- **Chez Nietzsche, le plaisir de sentir un accroissement de force**

Avec Nietzsche, la cruauté est liée au plaisir d'exercer sa puissance, de vaincre une résistance, ou encore d'exercer son instinct créatif sur le matériau privilégié qu'est l'autre. Cette lecture de la cruauté passe par le prisme de la volonté de puissance, comprise ici comme jeu de forces s'évaluant, se mesurant, et estimant à qui elles obéissent et à qui elles commandent. Ainsi la cruauté est-elle le moyen primitif accordé à l'homme pour, par le signal de la souffrance de l'autre, évaluer sa position, interpréter l'autre jusque dans son corps. Percevoir la souffrance qu'on inflige, c'est se rendre compte de la puissance dont on dispose, et y puiser son auto-glorification en imposant sa forme, en cultivant l'expansion de sa force sur le reste du vivant. Avatar de la volonté de puissance, la cruauté en est une manifestation et répond donc à ses caractéristiques.

- **Chez Freud, une régression détournée**

Pour Freud, la cruauté pourrait se rattacher à ce qu'il nomme pulsion d'agression ou pulsion de destruction. Dans les deux cas, elle provient de la pulsion de mort. Il faut pour cela savoir que pour le psychanalyste, la pulsion de mort est d'abord tournée vers l'intérieur, elle vise à la destruction du propre individu qui en est la source. C'est pourquoi il existe chez Freud, avant le masochisme dont nous avons déjà exposé la théorie, un masochisme plus élémentaire qu'il qualifie de masochisme primaire. Cela s'explique par le fait que la pulsion de mort est retour à l'état anorganique, et qu'ainsi elle cherche à ramener le corps constitué à son niveau premier qui est le corps unicellulaire. Si donc la pulsion de mort peut s'exercer sur des objets autres, c'est parce que la libido la réoriente sur l'extérieur, ce qui se manifeste ainsi par la cruauté. De la sorte, la cruauté ne prenant sens ici que par rapport à la pulsion de mort, on ne peut la considérer comme une expansion vers l'extérieur à la manière de la volonté de puissance, mais comme une manipulation psychique par laquelle le masochisme est réorienté et ainsi préservé d'une destruction complète du sujet. C'est donc en premier lieu plutôt une régression qui, par une ruse de la nature, se voit empêchée, et elle ne peut parfaitement être mise en parallèle avec l'idée de surplus de vie s'épanchant sur l'extérieur, comme elle se fait jour dans la doctrine de la volonté de puissance.

## 2) Sur le sentiment de culpabilité

Nous avons opéré un rapprochement entre les deux auteurs autour de la notion de sentiment de culpabilité, considérant celle-ci chez l'un autant que chez l'autre comme un retournement sur la personne propre des instincts ou pulsions n'ayant pu s'exprimer. Il nous faut cependant détailler notre propos.

### *a. Le résultat d'un échec dans la lutte pour le pouvoir chez Nietzsche*

Selon Nietzsche, le sentiment de culpabilité trouve sa genèse dans l'échec essuyé par un instinct pour s'exprimer. C'est parce que cet instinct ne parvient pas à s'exprimer qu'il va rechercher un dédommagement, et qu'il va trouver celui-ci dans le ressentiment, la mauvaise conscience, pour parvenir enfin au sentiment de culpabilité. Cette conception du sentiment de culpabilité en fait une nécessité par contre-coup, mais non une nécessité fondamentale. En effet, ce n'est uniquement que parce que le faible aspire à la force qu'il se retrouve confronté au sentiment de culpabilité. Ce n'est que parce qu'il est lui aussi un instrument d'une volonté

de puissance qui veut toujours parvenir à ses fins qu'il parvient au sentiment de culpabilité, cet instrument par l'intermédiaire duquel les faibles vont niveler par le bas, et dominer les maîtres par la masse. Encore une fois, cette conception renvoie à la volonté de puissance, car elle considère que les instincts veulent s'imposer aux autres, et que de cette manière, ils sont plongés dans un conflit universel. C'est une conception qui ramène le sentiment de culpabilité au domaine du mouvement d'expansion, considérant des instincts qui cherchent à jouer de leur force, et qui n'y parviennent plus que par le détour. Ainsi d'une certaine façon, l'on pourrait imaginer que si le maximum de force pouvait être obtenu sans ce détour, ce détour n'aurait jamais été effectué.

### *b. Un produit du Surmoi chez Freud*

Si l'on se réfère à la seconde topique de Freud, sa conception du sentiment de culpabilité devient plus complexe. En proclamant l'universalité du complexe d'Œdipe, qui fait de l'individu le sommet d'un triangle dont les autres sommets sont le désir et l'interdit, Freud fait du sentiment de culpabilité une notion beaucoup plus innée, les trois demeurant liés ensemble. Ainsi c'est dans un double mouvement qu'il faut comprendre le sentiment de culpabilité chez Freud, comme cette phrase de *Le malaise dans la culture* l'exprime : « Au début la conscience morale (plus exactement, l'angoisse qui devient plus tard conscience morale) est certes cause du renoncement pulsionnel, mais plus tard le rapport s'inverse. »<sup>305</sup> Si donc le renoncement à ses pulsions produit par la suite toujours plus de sentiment de culpabilité – ce qui nous ramène en quelque sorte à l'opinion de Nietzsche – cette dynamique n'est pensée chez Freud que comme un deuxième temps. En premier lieu, c'est bien la conscience morale qui endigue le déchaînement de la pulsion. Mais cette conscience morale, elle provient de l'angoisse. Quelle est cette angoisse ? C'est « l'angoisse devant le retrait d'amour »<sup>306</sup> nous répond Freud, et il ajoute que le mal est « originellement ce pourquoi on est menacé d'être privé d'amour. »<sup>307</sup> On notera donc ici une distinction primordiale entre la pensée de Freud et celle de Nietzsche, puisque c'est en dernière instance sur le besoin d'amour que Freud inscrit la naissance du sentiment de culpabilité, alors que pour Nietzsche, ce besoin d'amour ne concernerait pas de manière universelle toutes les formes de la volonté de puissance.

---

<sup>305</sup> *Le malaise dans la culture*, VII .

<sup>306</sup> *Ibid.*

<sup>307</sup> *Ibid.*

Enfin, chez Freud, cette autorité fondée sur la privation d'amour est ensuite intériorisée sous la forme du surmoi, et ce n'est en définitive que ce dernier qui peut réellement manifester la conscience morale constituée, l'angoisse devant la perte de l'objet d'amour devenant inconscient. Cela étant, puisque pour Freud le surmoi constitue toute structure psychique humaine, on ne pourrait concevoir son absence, sauf à arrêter l'évolution de l'individu au complexe d'Œdipe. Ainsi la représentation du psychisme selon trois instances impose l'existence du sentiment de culpabilité chez tout un chacun, et on ne peut plus le restreindre, comme Nietzsche le fait, à un détour qu'emprunte une force pour parvenir à ses fins.

### 3) Le problème de la méthode : l'« esprit » nietzschéen et l'objectivité rationnelle freudienne

Nous avons déjà eu l'occasion de noter que la méthode d'investigation nietzschéenne n'avait rien à voir avec celle de Freud. Avant de conclure ce mémoire, nous souhaiterions souligner le fait qu'il y a dans cette différence plus qu'un simple détail technique, mais bien un réel différend philosophique de fond.

#### *a. Pour Nietzsche, l'« esprit » doit être loué comme « la beauté »*

Il nous était apparu déjà plus haut que d'après Nietzsche, c'était peut-être à l'esprit lui-même qu'on devait la naissance de la beauté. Qu'en est-il de l'implication philosophique que pourrait revêtir cette spéculation aux yeux de ce penseur ? Nous sommes enclins à considérer ceci comme une invitation à lier l'esprit et la beauté : geste littéraire qui transparaît dans toutes les productions textuelles de Nietzsche. Aussi si le philosophe use d'un style si éclatant, s'il nous écrase sous tant de métaphores aussi évocatrices que poétiques, ce n'est peut-être pas uniquement pour briller dans les salons à la manière d'un histrion en quête du « bel esprit », c'est peut-être plus philosophiquement parce qu'il ne peut y avoir pour lui de pensée profonde qui ne soit en même temps belle, parce qu'il ne peut y avoir de probité qui ne se couvre de la moire de la rhétorique. Il faut sans doute pour Nietzsche que le véritable esprit danse sur l'apparence dionysiaque du monde, c'est pourquoi alors que Zarathoustra rencontre des jeunes filles dans une clairière, il les accompagne d'une chanson, composant « Un air de

danse et une satire sur l'esprit de la lourdeur, sur ce démon très haut et tout puissant, dont ils disent qu'il est le "maître du monde" »<sup>308</sup>, comme l'écrit Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Pour ce philosophe, il ne semble pas concevable qu'on puisse être précis et ingénieux sans être spirituel, car on ne peut jamais totalement sacrifier l'interprétation au fait. Rechercher l'interprétation objective, c'est encore souscrire au désir d'inconditionné que révèle l'exigence de vérité, c'est sacrifier la beauté aux impératifs catégoriques de la morale chrétienne, et c'est encore replonger dans l'idéalisme du monde vrai, ce dernier fortin du nihilisme. Pour renouer avec le monde de l'apparence, il faudrait que l'esprit redevienne culte de l'apparence et interrompe sa marche en avant vers la dictature du rationalisme. C'est aussi pourquoi sa philosophie se compose principalement d'aphorismes, comme des coups de sonde lancés de différentes perspectives pour ne point rompre avec la nature artistique du monde, toujours changeante, et qui exige d'être explorée à vol d'oiseau : « Celui qui apprendra à voler aux hommes de l'avenir aura déplacé toutes les bornes; pour lui les bornes mêmes s'envoleront dans l'air, il baptisera de nouveau la terre - il l'appellera "la légère" »<sup>309</sup> écrit Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

*b. Pour Freud, l'esprit scientifique permet le primat de l'intellect*

A la différence de Nietzsche, Freud procède en ses études par une méthode particulièrement cartésienne, essayant de faire de la psychanalyse une science, et poursuivant en cela la démarche entreprise par Voltaire et Diderot dans le but de porter toujours plus loin sur le monde les lumières de la raison. On trouve pour justifier ce projet un argument dans *L'avenir d'une illusion*, lorsque, s'en prenant aux illusions religieuses, Freud écrit : « Mes illusions – outre que le fait de ne pas les partager ne s'assortit d'aucune punition – ne sont pas, comme les illusions religieuses, impossibles à corriger, elles n'ont pas un caractère de délire. »<sup>310</sup> Ainsi Freud n'opère-t-il pas avec la tradition philosophique cette rupture à laquelle s'adonne Nietzsche, et qui consiste à considérer la quête de la vérité comme un symptôme de dégénérescence. Freud continue de combattre l'illusion, si ce n'est radicalement au nom de la vérité, tout du moins au nom d'un objectif pratique et hédoniste : le déni de réalité ne pouvant constituer un moyen de parvenir au bonheur, il cherche un chemin vers le bonheur derrière les avancées de la science : « Nous croyons que le travail scientifique a la possibilité d'apprendre par l'expérience, sur la réalité du monde, quelque chose par quoi nous pouvons accroître notre

<sup>308</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, deuxième partie, Le chant de la danse .

<sup>309</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, deuxième partie, De l'esprit de lourdeur .

<sup>310</sup> *L'avenir d'une illusion*, X .

puissance et d'après quoi nous pouvons aménager notre vie »<sup>311</sup> écrit Freud dans *L'avenir d'une illusion*. Et il semble bien qu'en dépit d'un certain pessimisme, Freud espère que l'histoire de l'humanité aille dans le sens du mieux : « à la longue, rien ne saurait résister à la raison et à l'expérience »<sup>312</sup>, écrit-il encore dans ce même ouvrage.

Nous constatons ainsi qu'il serait trop superficiel de superposer la philosophie de Nietzsche à la pensée de Freud qui, décadent et nihiliste comme le jugerait Nietzsche, ne pourrait constituer le philosophe-médecin attendu par le philosophe. Enchaîné à l'illusion scientifique, Freud serait définitivement incapable d'opérer la transvaluation tant désirée par Nietzsche.

---

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Ibid.*

## Conclusion

Quelle importance accorder en définitive à l'opinion selon laquelle Nietzsche serait le précurseur de la psychanalyse ? Faut-il y voir un effet de mode dû à l'influence que ces deux penseurs ont conjointement exercée sur le vingtième siècle, ou peut-on réellement y accorder quelque crédit ? Ne souscrirait-on pas encore, en voulant surfaire une telle filiation, à la volonté de voir la psychanalyse se dégager de toute emprise idéologique, puisant en une hypothétique source nietzschéenne un lien généalogique avec la probité immoraliste de ce philosophe ?

### A. Le nietzschéo-freudisme

Toujours est-il que Freud lui-même voit en Nietzsche un précurseur de génie dont les anticipations, comme le rapporte Assoun, sont de l'ordre de « la prescience et de l'aperçu »<sup>313</sup>. Et même si Freud ne s'est jamais intéressé à former une alliance avec son illustre prédécesseur philosophe, d'autres l'auront tenté pour lui. Il est ainsi intéressant de noter l'existence d'un courant qu'on qualifie de nietzschéo-freudisme, dont on peut trouver la source chez Alfred Adler, qui passa ensuite par Otto Gross, et qui obtint sa systématisation grâce à Otto Rank : tous trois disciples de Freud. Cette tentative de synthèse des pensées de Freud et de Nietzsche a ainsi fait l'objet d'un véritable travail effectué par des psychanalystes formés à l'école du père fondateur. Cette expérience spéculative nous laisse ainsi à penser plusieurs choses : tout d'abord que la proximité des deux penseurs est apparue flagrante dès les débuts de la psychanalyse, par ceux-là même qui l'édifiaient. Ensuite, que pour ces esprits brillants et férus de la doctrine freudienne, la réunion en une seule théorie de Freud et de Nietzsche apparut non seulement tentante, mais qui plus est, comme une expérience à tenter. Enfin, que ces projets furent menés à bien, peu ou prou, et qu'ils débouchèrent sur de véritables théorisations, dont la portée intellectuelle n'est pas à négliger.

---

<sup>313</sup> *Freud et Nietzsche*, p96 .

## 1) Alfred Adler

### *a. L'instinct de domination plus que la libido*

Alfred Adler, fondateur de la psychologie individuelle, fut le premier à s'inspirer profondément de Nietzsche, dont il se réclamait, pour formuler sa théorie psychanalytique. Il considérait, comme le rapporte Assoun dans *Freud et Nietzsche*, que ce philosophe était à placer « dans une ligne allant de Schopenhauer à Freud »<sup>314</sup>. Ce psychanalyste remettait en question l'importance accordée par la théorie freudienne au rôle de la sexualité, et centrait pour sa part son analyse sur les rapports de domination, insistant particulièrement sur l'importance du sentiment d'infériorité. Il fit d'ailleurs partie de ceux qui intronisèrent la pulsion d'agression dans l'année 1908, alors que l'importance grandissante des comportements agressifs constatés par les psychanalystes posait de réelles questions. Pour Adler, le moi possède réellement des instincts dominateurs qui entraînent au niveau social maintes rivalités entre les individus, et la lutte de tous contre tous est ainsi première. Le rapport de l'individu au monde extérieur se détermine dans des complexes se ramenant à l'infériorité et à la supériorité. Ainsi la libido est-elle elle-même subordonnée à cette volonté dominatrice, et l'entreprise de séduction rejoint tout d'abord l'emprise sur autrui plus que l'ambition amoureuse.

### *b. La formation du « complexe d'infériorité »*

Dans le cas d'un échec de cette lutte pour la domination, lorsque l'individu ne parvient pas à asseoir celle-ci, il devient capable de développer un sentiment d'infériorité. Les conflits infantiles ne se situent donc plus entre le désir sexuel et l'interdit, mais plutôt entre le désir de dominer, et l'interdiction, voire l'impossibilité de cette domination. Cette impossibilité de dominer peut prendre naissance soit pour des raisons physiques dont l'évidence apparaît immédiatement, telle une faiblesse musculaire particulière, soit par rapport à des conventions sociales dont l'individu s'écarte, comme par exemple avoir des cheveux roux. L'enfant étant naturellement plus faible que les adultes, il développera nécessairement un tel sentiment d'infériorité, qu'il lui faudra par la suite vaincre en s'affirmant dans des œuvres culturelles et sociales. Ce sentiment peut également naître à cause de l'influence des parents qui comparent toujours leur enfant à d'autres plus doués, ou plus simplement pour des raisons socio-

---

<sup>314</sup> *Ibid*, p50 .

économiques, tel l'enfant de prolétaire qui ne peut s'acheter les dernières baskets à la mode. Plus simplement encore, une rivalité peut survenir du fait de la naissance d'un nouvel enfant dans une famille, ou encore de rivalités entre frères et sœurs. Si l'enfant ne parvient pas à surmonter ce sentiment, ce sentiment se transformera en un complexe d'infériorité, facteur principal de la névrose, et dont le corollaire se situera dans une attitude dite de « compensation ».

### *c. La compensation*

Chez le névrosé, c'est le besoin de compenser ce complexe d'infériorité qui devient le moteur de sa volonté. D'une manière schématique, ce phénomène se manifeste par le fait de chercher un accomplissement imaginaire ou réel dans un domaine, pour pallier une déficience dans un autre. On peut y faire figurer le besoin de spéculation intellectuelle pour compenser une faiblesse physique, la rhétorique pour remédier à une incapacité à l'action, la volonté de posséder des signes extérieurs de richesse pour atténuer une impression de pauvreté ou de dette, ou encore l'aspiration des faibles à la bonté, pour amoindrir l'importance de leur faiblesse face aux forts. Les modalités de cette compensation peuvent se décliner à l'infini, empruntant des formes plus ou moins voilées, mais dont le but est souvent de ramener à soi l'attention de l'entourage, par le truchement de symptômes qui occasionnent les soins ou la sollicitude, tel l'enfant continuant à mouiller ses draps à un âge avancé. Dans certains cas, l'effet est presque positif, comme qui se surmonte lui-même pour compenser cette infériorité. On constate bien, cela étant, de quelle manière Adler réactualise à la lueur des données freudienne la conception nietzschéenne de l'esclave, qui attire à lui les soins des maîtres par la mise en avant même de sa faiblesse. Toutefois, il faut rappeler que cette rappropriation adlérienne de la volonté de puissance ramène cette notion à une version assez faible de domination par rapport à autrui, qui ne prend pas forcément en considération le rapport de la volonté de puissance avec elle-même dans sa multiplicité, mais plus simplement le rapport de l'individu avec la société. Adler n'intègre ainsi que difficilement la dimension créatrice de la volonté de puissance pour elle-même, indépendamment de l'aspect dominateur.

## 2) Otto Gross

### *a. Une théorie de la psychanalyse tournée vers la révolution*

Ce psychanalyste est considéré comme un original du mouvement psychanalytique et éveilla une certaine défiance chez Freud. Il souffrait par ailleurs de graves maladies mentales et de toxicomanie. En 1913, il se lança résolument dans la tentative de concilier la théorie freudienne et la philosophie de Nietzsche, portant sur cette première le jugement qu'elle systématisait de manière scientifique les intuitions du second. Cette optique était englobée dans un projet politique révolutionnaire et anarchiste, la psychanalyse préparant selon lui à la révolution intérieure garante de la montée en puissance de l'individu libre et autonome. La révolution qu'il suggérait commençait donc par une révolution des valeurs, ce en quoi on peut sentir une approche plus nietzschéenne qu'on ne la trouve chez Freud, qui ne se hasarda pas jusqu'à proposer que la psychanalyse puisse servir de levier à une révolution des mœurs. Il anticipa ainsi d'une certaine manière les motivations freudo-marxistes de Wilhelm Reich, notamment ses thèses sur la libération sexuelle, mais le fit dans une optique nietzschéenne que n'aborda pas Reich. Gross prôna ainsi que la sexualité, fondement et expression vitale de l'être humain, devait être libérée, et que tous les refoulements avaient à être levés. Dans ce contexte, il insista sur la nécessité du féminisme et de la chute du patriarcat pour opérer cette révolution. Il considérait à cet égard que l'alternative anarchiste ne pouvait se réaliser qu'à partir de la destruction de l'ordre patriarcal.

### *b. La psychanalyse comme instrument de la révolution intérieure*

A cette fin, il opéra lui-même sa propre révolution individuelle dans l'espoir que cette propagande par l'exemple fasse fléchir les valeurs en place. Il participa ainsi également, avec l'aide de son expérience analytique, à la création de communautés ou expériences diverses, dans lesquelles ces valeurs traditionnelles étaient renversées. D'autre part, il postulait que pour changer le monde on devait commencer par se changer soi-même, et que ce n'était qu'en réussissant individuellement à prendre le dessus sur les pouvoirs exerçant inconsciemment leurs tyrannies sur l'individu que la société pouvait espérer aboutir à une révolution collective. C'est dans cette perspective qu'il prit en compte la psychanalyse comme un instrument pouvant susciter cette révolution intérieure, la liberté intérieure constituant le premier pas vers une révolution sociale. En effet, il considérait que les structures du pouvoir

étatique exerçaient leur influence en s'infiltrant dans le psychisme inconscient de l'individu, et ainsi, en vue de renverser ce potentat, l'individu devait commencer par se dégager de cette incorporation du pouvoir. Pour ce psychanalyste, il faut ajouter que la structure familiale traditionnelle reflétait celle du pouvoir patriarcal, aussi ce pouvoir commençait-il son infiltration par ce biais, dès l'enfance de la personne. Il découle de ces prémices que la contestation radicale de toutes les conventions participait selon Gross de la mise à jour de leur arbitraire, et que l'on devait donc opérer régulièrement cette contestation.

### *c. L'instinct d'entraide*

Sous l'inspiration de Kropotkine, notamment dans l'ouvrage du philosophe intitulé *L'entraide, un facteur d'évolution*, Otto Gross développa le concept d'un instinct d'entraide qui existerait chez les êtres humains, et qui constituerait le principe éthique premier. Kropotkine avançait déjà l'hypothèse d'un instinct d'entraide en se référant au monde animal, et constatait son influence élargie dans tous les âges et les niveaux de développement de l'humanité. Gross chercha ainsi à préciser cet instinct d'entraide grâce aux acquis de la psychanalyse. On ne saurait nier que, sur ce point, sa démarche semble difficilement compatible avec la philosophie de Nietzsche qui considère l'exploitation de l'homme par l'homme comme un fait instinctif.

### 3) Otto Rank

En 1926, ce psychanalyste se sépare de l'autorité de Freud. Au cours de leur dernier entretien, le premier offre au second les œuvres complètes de Nietzsche. Ce geste symbolique sonne comme une invitation à approfondir les vues freudiennes à la lumière de Nietzsche, mais peut-être également comme la marque de la différence entre les deux psychanalystes, comme si Rank avait voulu signaler par ce don l'enjeu de leur *casus belli* en la personne du philosophe, comme s'il avait voulu symboliquement lui dire : « Voilà ce qui nous sépare. » Rank fut sans doute celui qui marqua le plus profondément cette tendance nietzschéo-freudienne.

### a. Une thérapie de la volonté

Rank proposa de considérer l'expérience analytique comme un affrontement de deux volontés, celle de l'analyste et celle de l'analysé. Cette conception de la thérapie basée sur la confrontation constitue une référence explicite à la philosophie de Nietzsche, où la volonté de puissance représente des forces en conflit. Dans *La volonté du bonheur*, Otto Rank écrit que : « Toute l'histoire de l'humanité est, dans l'individu et dans l'espèce, une succession d'actions et de réactions volontaires, d'affirmations et de négations. »<sup>315</sup>

### b. La névrose comme échec de la création artistique

Pour Rank, la névrose résulte d'une incapacité à organiser l'instinct créateur à l'œuvre, une négation de ce dernier. Assoun écrit dans son livre *Freud et Nietzsche* que : « Rank en vient en effet à considérer névrose et création artistique comme deux versions, l'une « ratée » et l'autre réussie, d'un même processus. »<sup>316</sup> Ainsi, la thérapeutique doit-elle renouer avec la volonté créatrice et retrouver dans le moi la capacité d'orienter les instincts vers une orientation constructive, vers une dimension artistique. Il faudrait donc convertir la névrose en activité créatrice par le moyen de l'art, et c'est ce que doit viser la psychanalyse. Rank découvre ainsi chez l'être humain une disposition particulière, qui permet à l'individu de dépasser le cadre d'un naturalisme strict en modifiant activement le monde par le biais de la créativité. Il semble par là-même renouer avec l'idée d'un instinct artistique à l'œuvre dans la nature dont Nietzsche avait déjà prononcé l'exposition philosophique. De cette manière, incluant dans sa thérapie une dimension esthétique à laquelle Freud avait donné une part minoritaire, Rank semble être à la psychothérapie ce que Nietzsche fut à la philosophie, une sorte de « psychologue artiste » en homologie avec le « philosophe artiste. »

### c. Une psychanalyse qui critique le scientisme

Rendant ainsi hommage à l'approche irrationaliste de Nietzsche, qui critique la recherche de la vérité absolutisée comme quête asservie à une morale spécifique, Rank conteste le déterminisme scientiste à l'œuvre dans les écoles psychanalytiques. Il fait ainsi écho à cette phrase déjà citée, et tirée de la *Volonté de puissance* : « il n'y a pas de

<sup>315</sup> RANK (Otto) . *La volonté du bonheur* . édition numérique consultable sur le site internet Megapsy . <http://www.megapsy.com/Textes/Rank/biblio013.htm> . Volonté et contrainte .

<sup>316</sup> *Freud et Nietzsche*, p90 .

*phénomènes moraux, mais une interprétation morale de ces phénomènes.* »<sup>317</sup> Aussi assume-t-il l'hypothèse selon laquelle ces écoles psychanalytiques qui prétendent à la rationalité déterministe de leurs énoncés sont inféodées à une certaine idéologie, notamment la morale bourgeoise, et qu'elles en sont porteuses autant qu'elles en constituent des vecteurs. Rank les critique ainsi, arguant que ces psychanalystes prétendent juger objectivement du psychisme de leurs contemporains, alors qu'ils n'ont pu eux-mêmes se détacher des jugements de valeur inhérents à leur psychisme propre. Renouant avec la notion de créativité, Rank, en puisant des apports théoriques chez Nietzsche, promeut une thérapeutique qui prévient toute imposition de norme psychique, en rendant sa noblesse à la création artistique. Il tolère ainsi beaucoup plus facilement l'écart par rapport à la norme, et ouvre plus aisément la voie à un individualisme créateur de ses propres valeurs.

## B. Sur la critique d'inspiration nietzschéenne de la psychanalyse

Les différentes divergences entre Nietzsche et Freud que nous avons pu noter au cours de notre mémoire peuvent nous incliner à penser une incompatibilité radicale entre les deux auteurs. C'est d'ailleurs en partie sur le fondement de ces différends qu'une certaine partie des critiques de la psychanalyse, notamment Foucault et Deleuze, se sont fondés pour mettre à mal cette dernière.

### 1) Les raisons de leur critique

Leur critique se base principalement sur des notions que nous avons aperçues à travers notre lecture de Nietzsche : ils soulignent principalement le caractère normatif de la psychanalyse, le fait que celle-ci prétendrait juger, au nom de la science, de ce qui serait vrai ou faux, de ce qu'un esprit serait normal ou névrosé. Ils reprennent ainsi la phrase de Nietzsche qui, dans *Par-delà bien et mal* écrit : « Pour expliquer comment au juste se sont constituées les affirmations métaphysiques les plus poussées d'un philosophe, il est bon (et prudent) de toujours commencer par se demander : à quelle morale veut-on (veut-il-) en venir ? »<sup>318</sup>. Questionnant de la sorte la métapsychologie freudienne, ces critiques répondent :

---

<sup>317</sup> *La volonté de puissance*, Livre II, Tome I, chapitre 8, §550.

<sup>318</sup> *Par-delà bien et mal* . §6 .

Freud veut justifier la morale bourgeoise. Poursuivant le jugement nietzschéen selon lequel le critère scientifique de vérité relève de la morale ascétique, ils rangent les psychanalystes, dans leur prétention à l'objectivité, parmi les gardiens de la morale bourgeoise (nouvelle forme de la morale d'esclaves) car, comme l'écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* : « Cette volonté absolue de la vérité, c'est, que l'on ne s'y trompe pas, *la foi dans l'idéal ascétique lui-même*, ne serait-ce que sous la forme de son impératif inconscient – c'est la foi en une valeur *métaphysique*, en une valeur en soi *de la vérité*, valeur que seul l'idéal ascétique garantit et consacre (elle subsiste et disparaît en même temps que lui.) »<sup>319</sup> Ils font ainsi des psychanalystes les agents d'une certaine incorporation du pouvoir, la psychanalyse devenant un moyen par lequel les individus s'incorporent cette morale bourgeoise et s'identifient à celle-ci en lui donnant le rôle de la vérité et de la norme. Plutôt que de permettre aux individus de révéler leur identité créatrice, la psychanalyse jouerait le jeu du pouvoir en réadaptant les personnes souffrantes à cette société. Plutôt que de constater la structure sociale comme génératrice de souffrances individuelles et ainsi de contester celle-ci, la psychanalyse concevrait l'individu comme pathologiquement inadapté à la société et chercherait une thérapeutique permettant de transformer l'individu en un atome social sain et épuré. Ainsi, plutôt que d'engager une action militante, politique et polémique, le freudisme et ses descendants se cantonneraient à opérer une sorte de lavage de cerveau individualisé qui redonnerait aux personnes souffrantes ce qui leur manque de morale pour accepter cette société ; un lavage de cerveau dont la pureté éthique serait préservée par le langage obscur du symbolique.

## 2) Remise en perspective de cette critique

Cette critique, qui on le voit, se fonde principalement sur un prolongement de la philosophie de Nietzsche, peut être reconsidérée si l'on prend en compte non pas l'opposition, mais bien plutôt la convergence de Nietzsche et de Freud. C'est l'enseignement qu'il nous semble possible de tirer du courant nietzschéo-freudien, dont l'importance autant que l'efficacité est peut-être contestable, mais dont la portée spéculative semble attirante. Car si l'appui spécifique d'un point de la philosophie de Nietzsche permet une critique particulière de la psychanalyse freudienne, bien d'autres points, comme nous l'avons vu, pourraient nous entraîner dans une direction opposée, où la conciliation apparaîtrait fort à propos. Il est certes

---

<sup>319</sup> *Généalogie de la morale*, troisième dissertation, §24 .

probable que « des résistances inconscientes dans le cœur du chercheur »<sup>320</sup>, et dans le cas qui nous intéresse, du docteur Freud, aient pu contrecarrer son entreprise de probité, et l'arrêter sur le pas d'une transvaluation plus globale. Toutefois, il n'est pas prouvé par là que l'enseignement théorique de Freud ne puisse dépasser le cadre d'un paradigme normatif, et que toute reconsidération nietzschéenne du projet freudien ne puisse aboutir qu'à une critique radicale des thèses de la psychanalyse. L'entreprise avortée du nietzschéo-freudisme pourrait également nous porter à considérer cette systématisation comme impossible et paradoxale. Il se pourrait que cette tendance ne soit que le fruit de mythologues déviants, dont l'écart à la norme se spécifierait dans un excès de spéculation systématique et utopique, faisant fi du principe de non-contradiction. Toutefois, loin de considérer qu'en eux se joue toute la résolution du problème qu'est la confrontation de Nietzsche et de Freud, leurs tentatives nous apparaissent comme suggérant - si ce n'est la solidité d'un alliage de l'un et de l'autre - peut-être l'éventualité d'une alliance entre les deux penseurs, ou au moins la réalisation d'un pacte de non-agression.

Il n'y a pas lieu ici de trancher sur le bien-fondé ou non de cette critique de la psychanalyse dont les thèses s'étaient sur la philosophie de Nietzsche. Nous voulions simplement signaler ici la position problématique de cette critique, car si des philosophes se réclamant de Nietzsche usèrent de ses notions pour faire un sort à la métapsychologie freudienne, des psychanalystes se réclamant du même philosophe usèrent également de ses notions pour renouveler l'apport freudien au champ psychologique. Et tout en contestant les contributions freudiennes, ils donnèrent à celles-ci droit de cité et se les rapproprièrent en les tournant vers Nietzsche.

---

<sup>320</sup> *Par-delà bien et mal*, §23 .

## **Bibliographie**

### **Ouvrages de Freud :**

FREUD (Sigmund) . *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* publié dans l'ouvrage *Essais de psychanalyse* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968 . 280p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

FREUD (Sigmund) . *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965 . 158p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

FREUD (Sigmund) et Zweig (Arnold) . *Correspondance, 1927-1939* . Paris, Gallimard, 1973 . 233p .

FREUD (Sigmund) . *Essais de psychanalyse appliquée* . Saint-Amand, Idées / Gallimard, 1976 . 256p .

FREUD (Sigmund) et BREUER (Joseph) . *Etudes sur l'hystérie* . Paris, Presses Universitaires de France, 1973 . 254p .

FREUD (Sigmund) . *Introduction à la psychanalyse* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1962 . 442p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

FREUD (Sigmund) . *La naissance de la psychanalyse, lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887-1902)* . Paris, Presses universitaires de France, 1956 . 428p, bibliographie des œuvres de Freud citées dans cet ouvrage, index bibliographique des œuvres citées autres que celles de Freud, index général .

FREUD (Sigmund) . *La science des rêves* . Paris, Librairie Félix Alcan, 1926 . 641p, bibliographie .

FREUD (Sigmund) . *L'avenir d'une illusion* . Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, 2002 . 64p .

FREUD (Sigmund) . *La vie sexuelle*, treizième édition . Paris, Bibliothèque de psychanalyse / Presses universitaires de France, 2002 . 164p .

FREUD (Sigmund) . *Le malaise dans la culture* . Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, 2000 . 112p .

FREUD (Sigmund) . *Le Moi et le Ça* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968 . 280p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

FREUD (Sigmund) . *Le président Schreber Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (dementia paranoides) décrit sous forme autobiographique* . Paris, Quadrige / Presse Universitaire de France, 2001 . 88p .

FREUD (Sigmund) . *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* . Paris, Gallimard, 1936 . 246p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

FREUD (Sigmund) . *Psychologie collective et analyse du Moi* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968 . 72p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

FREUD (Sigmund) . *Psychopathologie de la vie quotidienne* . Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975 . 209p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

FREUD (Sigmund) . *Totem et tabou Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs* . 1951 . 121p, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

### Ouvrages de Nietzsche :

NIETZSCHE (Friedrich) . *Ainsi parlait Zarathoustra un livre pour tous et pour personne* . Paris, Le livre de poche *classique de la philosophie*, 2001 . 414p .

NIETZSCHE (Friedrich) . *Aurore réflexion sur les préjugés moraux* . édition numérique consultable sur le site internet Wikipedia, <http://www.agellus.org/nietzsche//index.php/Aurore>

NIETZSCHE (Friedrich) . *Ecce Homo, comment on devient ce que l'on est* . édition numérique consultable sur le site internet [http://www.geocities.com/ireneesansdessein/Ecce\\_Homo/EH\\_contenu.html](http://www.geocities.com/ireneesansdessein/Ecce_Homo/EH_contenu.html) .

NIETZSCHE (Friedrich) . *L'Antéchrist* . Paris, Benoît Jacob, 2002 . 169p .

NIETZSCHE (Friedrich) . *La Généalogie de la morale* . Saint-Germain-du-Puy, Nathan *Les intégrales de philo*, 2003 . 240p .

NIETZSCHE (Friedrich) . *La volonté de puissance* . Paris, Gallimard, 1995 . 452p .

NIETZSCHE (Friedrich) . *Le Crépuscule des idoles ou comment on philosophe avec un marteau* . édition numérique consultable sur le site internet [http://fr.wikisource.org/wiki/Le\\_Cr%C3%A9puscule\\_des\\_idoles\\_-\\_Nietzsche](http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Cr%C3%A9puscule_des_idoles_-_Nietzsche) .

NIETZSCHE (Friedrich) . *Le gai savoir* . Paris, Hachette, 1987 . 329p .

NIETZSCHE (Friedrich) . *Par-delà bien et mal* . Paris, GF Flammarion, 2000 . 400p . bibliographie, biographie, index nominum, index rerum .

NIETZSCHE (Friedrich) . *Vérité et mensonge au sens extra-moral* . Arles, Actes Sud / Les philosophiques, 1997 . 77p .

### Ouvrages sur Freud et/ou Nietzsche :

ASSOUN (Paul-Laurent). *Freud et Nietzsche*. Paris, Quadrige / Presse Universitaire de France, 1998. 337p, index des noms propres, index des thèmes.

DELEUZE (Gilles) . *Nietzsche et la philosophie* . Paris, Presses Universitaires de France / Quadrige, quatrième édition, 2003 . 250p .

LAPLANCHE (Jean) et PONTALIS (Jean-Bertrand) . *Vocabulaire de la psychanalyse* . Cahors, Presses Universitaires de France / Quadrige, 2004 . 524p .

WOTLING (Patrick) . *Nietzsche et le problème de la civilisation* . Paris, PUF/Questions, 1999 . 384p .

### Ouvrages divers :

ARISTOTE, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 1990 . 575p .

GRODDECK (Georg) . *Ca et moi, Lettres à Freud, Ferenczy et quelques autres* . France, Gallimard / Connaissance de l'inconscient, 1977 . 216p .

HOBBS (Thomas) . *Le Léviathan* . édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

PAQUET (Léonce) . *Les Cyniques grecs, fragments et témoignages* . Paris, Le livre de poche/Classiques de la philosophie, 1992 . 352p .

PASCAL (Blaise) . *Pensées* . Paris, Garnier-Flammarion, 1976 . 382p, index .

RANK (Otto) . *La volonté du bonheur* . édition numérique consultable sur le site internet Megapsy . <http://www.megapsy.com/Textes/Rank/biblio013.htm> .

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Emile ou de l'éducation*, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

STIRNER (Max), *L'Unique et sa propriété*, édition numérique « Les classiques des sciences sociales » .

VERLAINE (Paul) . *Fêtes galantes ; Jadis et naguère* . Paris, Bibliothèque de Cluny, 1954 .  
233p .

# Sommaire

<b><u>Introduction</u></b>	3
<u>A. Regard général sur Nietzsche et Freud</u>	3
1) <u>Position historique dans l'histoire des idées</u>	3
2) <u>La méconnaissance par Freud des œuvres de Nietzsche ?</u>	5
<u>B. Convergences</u>	7
1) <u>Le primat de l'irrationnel dans le comportement humain</u>	7
2) <u>L'irrationnel se spiritualise, se sublime ou bien engendre des conflits internes</u>	9
3) <u>Le recours à la catégorie de « maladie »</u>	10
4) <u>Critique de la philosophie classique</u>	11
5) <u>Critique de la religion (et particulièrement de la religion chrétienne avec son <i>agapè</i>)</u>	12
6) <u>Critique de l'égalité, du troupeau, de la foule et du socialisme</u>	12
7) <u>Une racine commune aux deux : Schopenhauer</u>	12
<u>C. Divergences massives</u>	13
1) <u>Le rapport à la raison : irrationalisme nietzschéen et scientisme freudien</u>	13
2) <u>Nietzsche tire vers l'aristocratie, alors que Freud est démocrate</u>	14
<u>D. Centration sur le sujet : rapport entre cruauté, culpabilité et civilisation</u>	15
1) <u>Nietzsche et Freud ont tous deux analysés ce rapport</u>	15
2) <u>Pour ces deux auteurs la cruauté semble un effet d'abord naturel (les pulsions, les instincts) qui entre en conflit avec la civilisation et génère la culpabilité</u>	16
3) <u>Pour ces deux penseurs, cette culpabilité a des effets néfastes et morbides : le nihilisme pour Nietzsche, la névrose pour Freud</u>	17
4) <u>La culpabilité est nécessaire et inéluctable</u>	17
5) <u>Plan du mémoire</u>	17
<b><u>I) La morale est problématique</u></b>	19
<u>A. Sur la cruauté</u>	19
1) <u>Un instinct d'agression agit en tout homme</u>	19
2) <u>C'est donc le mouvement spontané de la vie, or on ne peut vivre sans accompagner la vie</u>	22

<u>B. La condamnation de cette cruauté est un fait de civilisation</u>	24
1) <u>Toute morale se fonde généralement par des moyens immoraux</u>	24
2) <u>Toute morale est construite</u>	25
3) <u>La morale sert à la vie en communauté, ce qui implique de brider l'individu</u>	29
4) <u>La relativité de la morale</u>	36
<b><u>II) Les effets néfastes de la morale</u></b>	39
<u>A. La morale engendre le nihilisme, la maladie, la névrose en s'appuyant sur le sentiment de culpabilité</u>	39
1) <u>Analyse nietzschéenne de « la valeur des valeurs » et « transvaluation »</u>	39
2) <u>« Morales d'esclaves » et « morales de maîtres »</u>	40
3) <u>La victoire des « morales d'esclaves »</u>	41
4) <u>Morales d'esclaves, sentiment de culpabilité et névrose</u>	44
5) <u>L'esclave, le névrosé et la représentation</u>	47
6) <u>Mémoire, ressentiment et névrose</u>	47
7) <u>Le « criminel blême », ou « criminel par sentiment de culpabilité »</u>	48
<u>B. Les morales dominantes sont celles qui nient la vie, la jouissance, le désir, et qui tirent profit du sentiment de culpabilité</u>	50
1) <u>La morale chrétienne</u>	50
2) <u>L'idéal ascétique à travers le prêtre ascétique</u>	51
3) <u>L'agapè</u>	53
4) <u>L'athéisme et le couronnement du nihilisme</u>	55
5) <u>L'égalité et les « idées modernes »</u>	56
6) <u>Le socialisme</u>	57
<u>C. La contamination des maîtres par les morales d'esclaves</u>	58
1) <u>La morale comme imposition d'un certain type humain</u>	58
2) <u>La morale comme arme des esclaves pour propager l'état maladif</u>	59
3) <u>La morale comme moyen de faire pénétrer le sentiment de culpabilité dans la conscience des maîtres</u>	60
<u>D. La morale comme raffinement de la cruauté</u>	61
1) <u>Sur la pitié</u>	61
2) <u>Le souffrant cherche un coupable sur qui il décharge son ressentiment</u>	62
3) <u>La morale comme instrument de l'exclusion</u>	63
4) <u>Sur l'agapè</u>	63
5) <u>Sur le socialisme</u>	64

6) <u>Le masochisme comme cruauté retournée</u>	65
7) <u>La morale comme tartuferie</u>	66
<b>III) <u>La morale est nécessaire</u></b>	70
<b>A. <u>La morale constitue un phénomène immanent à la complexion humaine</u></b>	70
1) <u>Chez Nietzsche, il y a une « morale de maîtres » et une « morale d'esclaves », mais tous, inter pares, évoluent au sein d'une morale</u>	70
a. <i>Nietzsche, un philosophe « immoraliste » mais non un philosophe « amoral »</i>	70
b. <i>La morale de maîtres n'est pas absence de morale</i>	71
2) <u>Structure psychique, volonté de puissance et morale</u>	72
a. <i>L'interprétation morale comme maîtrise du monde de la volonté de puissance</i>	72
b. <i>Idéal du moi et unité psychique chez Freud</i>	74
c. <i>Critique de la substantialité du sujet</i>	75
d. <i>La morale comme erreur utile permettant l'unité de la conscience, chez Nietzsche et chez Freud</i>	76
3) <u>La morale exprime les conditions d'existence d'un être civilisé, or l'avènement de la civilisation était inévitable</u>	77
a. <i>Le meurtre du père d'après Freud</i>	77
b. <i>L'origine de la mauvaise conscience chez Nietzsche</i>	79
<b>B. <u>La morale est nécessaire pour une forme de vie plus élevée</u></b>	82
1) <u>La morale permet l'« esprit »</u>	82
a. <i>L'« esprit » naît par l'entremise des faibles</i>	82
b. <i>Pourquoi l'« esclave » ne parvient pas à la « maîtrise de soi »</i>	84
2) <u>La morale comme instrument de la culture</u>	87
a. <i>« Elevage » et « dressage »</i>	88
b. <i>La morale comme marteau dans les mains du philosophe de l'avenir</i>	89
c. <i>Le but d'une culture de haute valeur : l'avènement du type « Surhumain »</i>	91
d. <i>Quelques réserves sur la compatibilité entre « transvaluation » nietzschéenne et psychanalyse freudienne</i>	92
<b>IV) <u>Architectonique théorique</u></b>	96
<b><u>Remarques liminaires sur l'emploi des termes « instinct » et « pulsion » :</u></b>	96
<b>A. <u>Chez Nietzsche, la thèse de la volonté de puissance</u></b>	97
1) <u>La volonté de puissance comme source énergétique</u>	97
2) <u>Volonté, volonté de puissance et inconscient</u>	101
3) <u>Le conflit des instincts chez Nietzsche</u>	103
a. <i>La métaphore physiologique</i>	103

<i>b. La métaphore politique</i>	105
<i>c. La métaphore gastro-entérologique</i>	106
<i>d. La diversité des instincts</i>	107
<b><u>B. Chez Freud, la théorie de la libido</u></b>	108
<b><u>1) La première topique</u></b>	109
<i>a. Le système inconscient</i>	109
<i>b. Le système préconscient</i>	111
<i>c. Le système conscience</i>	112
<b><u>2) La seconde topique</u></b>	113
<i>a. Le ça</i>	114
<i>b. Le moi</i>	115
<i>c. Le surmoi</i>	116
<b><u>3) Une théorie du conflit des pulsions</u></b>	117
<i>a. Dans la première topique</i>	117
<i>b. Dans la seconde topique</i>	118
<i>c. La notion de dualisme</i>	118
<i>d. La libido</i>	119
<b><u>C. Les divergences théoriques majeures entre Nietzsche et Freud</u></b>	119
<b><u>1) Incompatibilité entre pulsion de mort et volonté de puissance</u></b>	119
<i>a. Nietzsche, une métaphore vitaliste de l'accumulation de force</i>	119
<i>b. Freud, une théorie de la cessation des excitations internes</i>	120
<i>c. Deux conceptions différentes de la cruauté</i>	121
• <b>Chez Nietzsche, le plaisir de sentir un accroissement de force</b>	121
• <b>Chez Freud, une régression détournée</b>	122
<b><u>2) Sur le sentiment de culpabilité</u></b>	122
<i>a. Le résultat d'un échec dans la lutte pour le pouvoir chez Nietzsche</i>	122
<i>b. Un produit du Surmoi chez Freud</i>	123
<b><u>3) Le problème de la méthode : l'« esprit » nietzschéen et l'objectivité rationnelle freudienne</u></b>	124
<i>a. Pour Nietzsche, l'« esprit » doit être loué comme « la beauté »</i>	124
<i>b. Pour Freud, l'esprit scientifique permet le primat de l'intellect</i>	125
<b><u>Conclusion</u></b>	127
<b><u>A. Le nietzschéo-freudisme</u></b>	127
<b><u>1) Alfred Adler</u></b>	128

<i>a. L'instinct de domination plus que la libido</i>	128
<i>b. La formation du « complexe d'infériorité »</i>	128
<i>c. La compensation</i>	129
2) <u>Otto Gross</u>	130
<i>a. Une théorie de la psychanalyse tournée vers la révolution</i>	130
<i>b. La psychanalyse comme instrument de la révolution intérieure</i>	130
<i>c. L'instinct d'entraide</i>	131
3) <u>Otto Rank</u>	131
<i>a. Une thérapie de la volonté</i>	132
<i>b. La névrose comme échec de la création artistique</i>	132
<i>c. Une psychanalyse qui critique le scientisme</i>	132
<u>B. Sur la critique d'inspiration nietzschéenne de la psychanalyse</u>	133
1) <u>Les raisons de leur critique</u>	133
2) <u>Remise en perspective de cette critique</u>	134
<b><u>Bibliographie</u></b>	136
<b><u>Sommaire</u></b>	141