



# L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

# l'inconscio

---

# scientifico

ISSN 2499-8729

Felice Cimatti  
Lucia Arcuri  
Nicole Dalia Cilia  
Francesco Conrotto  
Lorenzo Curti  
Claudio D'Aurizio  
Cristophe Fradelizi  
Roberto Gennaro  
Valentina Littera  
Caterina Marino  
Francesco Napolitano  
Alberto Oliverio  
Grazia Ripepi  
Ivan Rotella  
Gabriele Vissio  
Viviana Vozzo

UNIVERSITÀ  
DELLA CALABRIA

**L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**  
**N. 5 - L'inconscio scientifico**  
**Giugno 2018**

Rivista pubblicata dal  
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"  
dell'Università della Calabria  
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -  
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

# **L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**

**N. 5 - L'inconscio scientifico**

**Giugno 2018**

## **Direttore**

Fabrizio Palombi

## **Comitato Scientifico**

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alumi, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

## **Caporedattrice**

Deborah De Rosa

## **Redazione**

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.*



## Indice

### *Editoriale*

*La notte insonne di un matematico.*

*Peripezie filosofiche tra scienza e inconscio*

Fabrizio Palombi.....p. 8

### **L'inconscio scientifico**

*L'inconscio e la scienza. Intervista ad Alberto Oliverio*

Felice Cimatti.....p. 21

*Il caffè nero di Poincaré.*

*Il ruolo dell'intuizione nella scoperta scientifica*

Nicole Dalia Cilia.....p. 32

*Tra l'inconscio e la scienza vi è un'opposizione o una convergenza?*

Francesco Conrotto.....p. 60

*Fantasticare la forma. Note su inconscio e formalizzazione*

Lorenzo Curti.....p. 67

*L'inconscio differenziale: un concetto firmato Deleuze*

Claudio D'Aurizio.....p. 92

*Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio nel naturalismo biologico di John R. Searle*

Roberto Gennaro.....p. 115

<i>L'inconscio non è disposizionale</i>	
Francesco Napolitano.....	p. 140
<i>Theodor Lipps, l'inconscio psicologico e l'empatia</i>	
Ivan Rotella.....	p. 159

## **Inconsci**

<i>Il perché del labirinto, il perché della barbarie.</i>	
<i>Ricognizione e proposte del pensiero di Cornelius Castoriadis</i>	
Lucia Arcuri.....	p. 183
<i>Pulsions, instincts &amp; volonté de puissance:</i>	
<i>Nietzsche, «philosophe de l'inconscient»?</i>	
Cristophe Fradelizi.....	p. 207
<i>'Pennellate' derridiane. Riflessioni su filosofia e psicoanalisi</i>	
<i>a partire dalle interviste di Igor Pelgreffi</i>	
Grazia Ripepi.....	p. 222

## **Recensioni**

Ferro, A., Civitarese, G. (2018), <i>Un invito alla psicoanalisi</i> , Carocci, Roma.	
Valentina Littera.....	p. 243
Bochicchio, V. (2017), <i>Costruttivismo e psicopatologia. Tra</i> <i>epistemologia e clinica</i> , Mimesis, Milano.	
Caterina Marino.....	p. 248
Hacking, I. (2017), <i>La ragione scientifica</i> , a cura di G. Ienna, M. Vagelli, Castelvecchi, Roma.	
Gabriele Vissio.....	p. 256

Crispini I., Rotella I. (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*,  
Guida Editori, Napoli.  
Viviana Vozzo.....p. 263

**Notizie biobibliografiche degli autori.....p. 269**

## Pulsions, instincts & volonté de puissance: Nietzsche «philosophe de l'inconscient»?

Christophe Fradelizi

Le déguisement inconscient de besoins physiologiques sous le costume de l'objectif, de l'idéal, du purement spirituel, atteint un degré terrifiant, - et assez souvent, je me suis demandé si, somme toute, la philosophie jusqu'à aujourd'hui n'a pas été seulement une interprétation du corps et *une mécompréhension du corps.*

Friedrich Nietzsche

A considérer la pensée de Nietzsche, l'omniprésence dans le *corpus* de références aux pulsions et aux instincts révèle bien que la notion d'*inconscient* est prise très au sérieux et joue un rôle capital dans sa philosophie, faisant presque le lieu d'une évidence dont on aurait peut-être trop rapidement épuisé le sens. Pourtant, la question de savoir s'il y a, ou s'il y aurait un «inconscient» nietzschéen ne peut que laisser perplexe, tant il semble que sa conception se distingue de celles de ses prédécesseurs et qu'elle n'a pas d'équivalent chez ses successeurs. En outre, si l'on doit reconnaître que Nietzsche impose, dans le cadre de son analyse, un primat des phénomènes inconscients dans la régulation de la vie humaine, y compris au niveau le plus élevé de ses activités intellectuelles et spirituelles, doit-on pour autant en déduire qu'il postule un «inconscient» *princeps* de la réalité dans son ensemble? D'une autre manière, dans la perspective de la critique de



la conscience et de la rationalité, est-il possible de considérer l'inconscient chez Nietzsche comme un «système» placé «derrière» le système de la conscience, désignant ce dernier comme simple surface de la vie psychique, avec pour conséquence, selon le mot de Freud, «que le *moi* ne soit plus maître dans sa propre maison» (Freud, 1917, p. 186)? En somme, si Nietzsche est un «philosophe de l'inconscient», comme certains l'affirment<sup>1</sup>, n'est-il pas légitime de se demander dans quelles mesures et de quelles façons il l'est, au regard d'une tradition bien identifiée et dont Nietzsche, pourtant, ne cesse de se défier?

Rouvrant un dossier aussi épineux que fécond (voir l'ouvrage de Paul-Laurent Assoun, 1980, qui situe la place que Nietzsche occupe au sein des discussions de la Société Psychanalytique de Vienne), il s'agit, dans cette courte étude, de montrer que l'utilisation de la notion d'inconscient ne renvoie, chez Nietzsche, ni à un principe, ni à un système, et que curieusement, si les traces de l'inconscient se retrouvent un peu partout dans son œuvre, le terme substantivé est, lui, très rare au sein des textes publiés ou posthumes ; ce qui suggère peut-être la volonté chez notre philosophe de ne pas réifier - et encore moins absolutiser - ce qui par nature pourrait bien nous échapper en permanence, et sur lequel les modes d'analyse philosophique traditionnels ne sauraient avoir de prise. En revanche, on constate que l'utilisation adjectivale régulière de la notion et l'emploi abondant des termes «pulsion» (*Trieb*), «instinct» (*Instinkt*), «affect» (*Affekt*), ou encore ceux de «force» (*Kraft*) et de «puissance» (*Macht*) désignent bien une certaine forme d'activité psychique souterraine, mais plus encore - car la réflexion nietzschéenne ne se limitant pas à la sphère du psychisme mais prenant le modèle du «corps comme fil conducteur» - nous présente un monde de relations entre des complexes de force qui constituent le monde organique -

---

<sup>1</sup> «Nietzsche a la réputation d'être un philosophe de l'inconscient, comme Spinoza, Leibniz ou Schopenhauer, et ce avant Freud» (Choulet, 2017, p. 490).

voire inorganique – monde auquel Nietzsche donne le nom de *Wille zur Macht*.

Précisément, c'est bien cette idée centrale de la philosophie nietzschéenne qu'est la *volonté de puissance* qu'il nous faut examiner, pour dégager la spécificité d'une pensée qui, relativement au problème que pose l'*inconscient*, impose une nouvelle description de la réalité, en comprenant celle-ci à partir d'une logique de la *valeur* et la présentant comme un jeu de processus d'interprétations et d'évaluations, dont la seule fin serait l'augmentation du sentiment de puissance – «processus» multiples et différenciés que tente de décrire, dans un esprit méthodologique original, la *physio-psychologie* nietzschéenne.

En préambule à notre réflexion, il est remarquable de noter que Nietzsche, malgré une utilisation non seulement fréquente mais aussi précoce du terme «inconscient» (*Unbewusst / unbewusst / bewusstlos*), n'en donne à aucun moment une définition stricte. Toutefois, plusieurs sens se dégagent à l'analyse, notamment celui d'une ignorance psychologique de soi-même qui, poussée à l'extrême, devient une sorte de «mauvaise foi» où le jugement moral devient une véritable dénégation, voire un refoulement, masquant le véritable «combat des motifs» (Nietzsche, 1881, p. 125) qui est à l'origine de nos actions. Ce sens, développé dans l'esprit des moralistes français dont Nietzsche s'inspire largement, renvoie en l'occurrence à «l'hypocrisie inconsciente»<sup>2</sup> de l'être humain qui témoigne de sa propension à «ne pas vouloir prendre conscience». Mais un autre

---

<sup>2</sup> «Et si mon regard ne se trompe pas, il y a dans toute activité humaine cent fois plus de bêtise qu'on ne croit. Mais aussi bien, le spectacle de l'hypocrisie, de la profonde et fine et si sûre d'elle-même et en même temps si complètement inconsciente hypocrisie, ayant cours entre tous ces bons gros braves gens, est pour celui qui peut le voir un objet de délectation: et à la différence de la bêtise humaine, c'est ce qu'il y a ici d'inconsciemment malin qui est délectable» (Nietzsche, 1884-1889, t. X, p. 23).

sens, bien plus positif, est à trouver dans *La naissance de la tragédie* et les textes préparatoires<sup>3</sup> au premier ouvrage de Nietzsche. Dans ce contexte, son utilisation se rapporte successivement au poète dithyrambique, aux acteurs et spectateurs de la tragédie ainsi qu'à la possession Dionysiaque<sup>4</sup>, à Eschyle lui-même<sup>5</sup> contre le rationalisme d'Euripide, et culmine enfin dans la caractérisation de la sagesse de Dionysos: «La joie métaphysique qui naît du tragique est la traduction, dans le langage de l'image, de l'instinctive et inconsciente sagesse dionysiaque» (Nietzsche, 1872, p. 114). En ce sens, l'utilisation du lexique de l'inconscient, couplé à ceux de l'instinct et de la pulsion, témoigne d'une forte valorisation de la notion qui rompt radicalement avec le privilège accordé traditionnellement à la conscience. Il renvoie, outre la figure de Dionysos qui est spécifique à Nietzsche, à la critique que ce dernier fait du socratisme dont Euripide semble être la première victime. De fait, *La naissance de la tragédie* nous raconte aussi la mort de la tragédie sous les assauts de l'esprit théorique propre à Socrate, évacuant le fond nécessairement instinctif et inconscient de tout art authentique, au profit d'une connaissance consciente dominée par une pulsion logique poussée à l'extrême: «Alors que chez tous les hommes productifs l'instinct est une force affirmative et créatrice, et la conscience prend une allure critique et dissuasive, l'instinct, chez

---

<sup>3</sup> Notamment *Socrate et la tragédie* et *La vision dionysiaque du monde* textes dans lesquels apparaissent plusieurs occurrences des termes *unbewusst/bewusstlos*.

<sup>4</sup> «Dans le dithyrambe nous avons affaire à une communauté d'acteurs inconscients, qui sont mutuellement témoins de leurs propres métamorphoses. La possession est par conséquent la condition préalable de tout art dramatique: possédé, l'exalté de Dionysos se voit comme satyre et comme satyre, alors, il voit le dieu» (Nietzsche, 1872, p. 74).

<sup>5</sup> «Ce que Sophocle a dit d'Eschyle – que tout ce qu'il faisait était juste, bien qu'il le fit inconsciemment – n'allait certainement pas dans le sens d'Euripide, lequel eût simplement fait valoir bien plutôt que, parce qu'il était inconscient, Eschyle ne créait rien de juste» (Nietzsche, 1872, p. 96).

Socrate, se fait critique, et la conscience créatrice – une véritable monstruosité *per defectum!*» (ivi, p. 99).

Dans cet affrontement qui oppose l'optimisme théorique au pessimisme tragique, Nietzsche constate la victoire du premier sur le second, et le renversement de la culture grecque tragique en culture scientifique, imposant un modèle de pensée bimillénaire fondé sur une «volonté de vérité» contre-nature. C'est donc logiquement à la renaissance de l'esprit tragique – qui prend justement sa source dans les forces inconscientes et instinctives de la pulsion dionysiaque – qu'en appelle l'auteur des *Inactuelles*, sous l'influence de Wagner et de Schopenhauer. On s'attendrait dans ce contexte à ce que Nietzsche, lorsque paraît l'ouvrage maître de Eduard von Hartmann en 1869 (cfr. Hartmann, 1869)<sup>6</sup>, lui réserve un accueil favorable. D'abord parce que Hartmann revendique une certaine proximité avec Schopenhauer<sup>7</sup>, mais surtout parce que dans la guerre contre le rationalisme effréné et l'optimisme scientifique, il semble être un allié de poids. Toutefois, si Nietzsche lit *La philosophie de l'inconscient* entre la fin de l'année 1869 et le début de l'année 1870 sur le conseil de son ami Romundt, il semble que sa réaction soit mitigée. D'une part il recommande à son ami Gersdorff<sup>8</sup> et à Cosima Wagner<sup>9</sup> la lecture de l'ouvrage, ce qui montre que les écrits

---

<sup>6</sup> L'ouvrage, dès sa sortie, rencontre un vif succès. Il offre un effort de systématisation pour placer l'homme et le monde sous le signe de l'Inconscient, dont l'universalité et l'unité restent voilées à l'esprit humain, tant que celui-ci ne s'est pas arraché aux préjugés que sont la «conscience» ou le «moi» (*Ich*).

<sup>7</sup> Outre Schopenhauer, les influences d'Hartmann sont nombreuses, notamment Schelling. Voir l'ouvrage d'Yvon Brès (2010) dans lequel l'auteur consacre de nombreuses pages à Hartmann.

<sup>8</sup> *Lettre* à Carl von Gersdorff du 4 août 1870: «Un livre important pour toi: la *Philosophie de l'inconscient* de Hartmann, en dépit de la déloyauté de l'auteur» (Cfr. Nietzsche, 1872, p. 482).

<sup>9</sup> Dans une lettre qu'elle adresse à Nietzsche le 27 janvier 1870, Cosima Wagner est particulièrement critique vis-à-vis de l'ouvrage d'Hartmann: «Ce M. Hartmann me semble aussi appartenir de la toute dernière école ; je ne suis pas

d'Hartmann ne le laissent pas indifférent ; mais son jugement sur le philosophe est d'autre part ambigu, comme l'indique une lettre adressée à Erwin Rohde datant du 11 novembre 1869:

Plein accord avec toi au sujet de Hartmann. Pourtant je le lis beaucoup parce qu'il a les plus belles connaissances et qu'il sait parfois entonner avec vigueur l'antique chant des Nornes qui maudissent l'existence. C'est un homme tout cassé et perclus - avec quelque méchanceté, me semble-t-il, ici et là aussi mesquin et en tout cas ingrat. En matière de morale et de jugement éthique à propos des hommes et des animaux, ce m'est un point d'appui (*Lettre* à Rohde du 11 novembre 1869 cfr. Nietzsche, 1872, p. 486).

Nietzsche, dans une autre lettre adressée à Gersdorff un an plus tard, laisse entendre à nouveau un sentiment mitigé: «A titre même de péripétie, il mérite d'être signalé que la *Philosophie de l'inconscient* de Hartmann - livre où en tout cas les problèmes sont posés dans un sens schopenhauérien - a déjà été rééditée» (*Lettre* à Gersdorff du 12 décembre 1870 cfr. Nietzsche, 1872 p. 496). A coup sûr, la lecture de *La Philosophie de l'inconscient* a joué un rôle important dans l'élaboration de la pensée de Nietzsche à cette époque. Reste à savoir en quel sens ; car si la réception d'Hartmann au tout début des années 70 semble alterner entre intérêt et suspicion, la position de Nietzsche à l'égard du philosophe de l'inconscient se radicalise dès 1874, à l'occasion d'une critique acerbe qu'il entreprend dans la deuxième *Inactuelle*, et où l'auteur de *Par-delà bien et mal* n'hésite pas à

---

du tout habilitée à porter ici un jugement, il me semble seulement que ce qu'il vole à Schopenhauer (le plus souvent il ne le mentionne pas) est bon et que ce qu'il tire de lui-même est mauvais. Il me semble aussi un peu naïf de prétendre que Schopenhauer ne sait rien des représentations inconscientes, alors que le système tout entier repose sur de telles représentations (comme le temps, l'espace, etc.). Et puis Hartmann est élégant. Ce qui à propos de tels objets me répugne tout particulièrement» (Cfr. Nietzsche, 1872, pp. 486-487).

qualifier celui à qui il a pourtant envoyé «sa» *Naissance de la tragédie*, de «fripon de tous les fripons» (Nietzsche, 1874, p. 154) ou de «parodiste inconscient» (*ivi*, p. 153).

Ce faisant, par la critique cinglante de cet inconscient conçu par Hartmann comme «processus universel» qui implique «le total abandon de la personnalité» à ce processus, «afin que celui-ci atteigne son but, qui est le salut du monde» (*ivi*, p. 154), Nietzsche congédie-t-il pour autant la notion d'inconscient alors même qu'il en fait, dans *La naissance de la tragédie*, la condition de possibilité de la création artistique? Sans doute l'inconscient hartmannien ne le satisfait pas, pris qu'il est dans les filets du finalisme, de l'historicisme et de la sotériologie. Et loin de renoncer à la notion en elle-même, Nietzsche la met précisément en jeu dans la tâche qu'il s'assigne et dont témoigne une note posthume de 1879: «Notre tâche: inventorier et réviser toutes choses héritées, traditionnelles, devenues inconscientes, en examiner l'origine et l'utilité, en rejeter beaucoup, en laisser subsister beaucoup» (Nietzsche, 1878, p. 435).

On le constate, Nietzsche ne pose pas dans ce texte l'existence d'un «inconscient» universel, mais laisse entendre que nos connaissances, nos valeurs, nos croyances sont le fruit d'une longue transmission dont les origines ont été oubliées mais qui n'en continue pas moins d'orienter nos modes d'existence, et cela à notre insu. Cet examen, qui n'est pas que théorique, conduit en l'occurrence à une sélection pratique, consistant à conserver ou rejeter ce qui aura été mis au jour par l'évaluation. Si l'extrait de la préface du *Gai savoir* cité en exergue de notre étude marquait l'accent sur le déguisement inconscient de besoins physiologiques sous les masques de l'objectivité», réduisant «la pure intellectualité» à un rôle instrumental d'une part, et mettant en relief l'ensemble des stratégies de dissimulation qui anime le vivant d'autre part, il semble que le texte contemporain de la période d'*Humain, trop humain* cité précédemment illustre un invariant de la réflexion nietzschéenne, résumé de façon exemplaire dans

l'aphorisme 333 du *Gai savoir*: «la plus grande partie de notre activité intellectuelle se déroule sans que nous en soyons conscients, sans que nous la percevions» (Nietzsche, 1882, p. 268).

Cette affirmation n'est évidemment pas sans dommage pour la philosophie qui, comme le rappelle Nietzsche dans ce même aphorisme, «a considéré (durant de longues périodes) la pensée consciente comme la pensée en général» (*ibidem*). En soi, cette position n'a rien d'original au sens où Schopenhauer, avant lui, a montré que la conscience, c'est-à-dire la pensée qui suppose un monde de représentations, n'est en rien première, et que gît derrière elle, de façon beaucoup plus puissante, la force aveugle de «la» Volonté, comprise comme «vouloir-vivre» (Schopenhauer, 1819, pp. 822-823). Mais précisément, la spécificité de l'analyse nietzschéenne permet de mettre en relief la possibilité d'un dépassement de la distinction schopenhauerienne entre volonté et représentation, par l'idée que la pensée consciente n'est jamais que le résultat d'une activité pulsionnelle extrêmement riche mais inaccessible ou invisible, du moins, difficilement perceptible à première vue (voir pour un approfondissement de cette question l'article de Lupo, 2012). Tout le paragraphe 333 du *Gai savoir* développe l'hypothèse que la connaissance est avant tout un processus qui se construit essentiellement à l'échelle infraconsciente, à partir «d'un certain rapport mutuel des pulsions» (Nietzsche, 1882, p. 267). Dans la perspective nietzschéenne, la connaissance se fait sur fond d'un conflit pulsionnel qui trouve sa solution provisoire dans une sorte de «contrat», permettant à chaque pulsion engagée dans la lutte de trouver sa place:

Avant qu'un connaître soit possible, il faut que chacune de ces pulsions ait d'abord exprimé son point de vue partial sur la chose ou sur l'événement; ensuite est apparue la lutte de ces partialités, et à partir de celle-ci, parfois, un moyen terme, un apaisement, un

assentiment concédé à l'ensemble des trois parties, une espèce de justice et de contrat: car, grâce à la justice et au contrat, toutes ces pulsions peuvent s'affirmer dans l'existence et s'imposer mutuellement leur point de vue (*ibidem*).

Ce mélange de lutte et d'entente, toujours fragile, sans possibilité de durée à long terme, produit un «résultat» - l'entente elle-même des pulsions - que recueille la conscience, et les connaissances ne sont rien d'autre que «des scènes ultimes de réconciliation et de la liquidation finale de ce long processus» (*ibidem*). Alors que Schopenhauer subordonne le monde de la représentation, capable de produire des connaissances et des systèmes scientifiques à une Volonté aveugle, irrationnelle et sans but, Nietzsche pluralise ce qui était chez son prédécesseur conçu comme une «unité d'essence». En ce sens, se substitue à la Volonté schopenhauerienne le monde comme «volonté de puissance», dont le paragraphe 333 nous offre finalement une esquisse avancée. L'interprétation de la réalité comme *Wille zur Macht* permet en effet à Nietzsche de ne pas fonder la réalité sur un principe unique, la volonté de puissance renvoyant à un *pathos*, c'est-à-dire à «une capacité d'affecter et d'être affecté», ou encore à un «agir-sur...» (Nietzsche, 1884-1889, t. XIV, p. 58), et qui suppose que «ce sont les relations qui constituent les êtres» (*ivi*, p. 92). Mais plus encore, c'est le déplacement du champ d'analyse philosophique traditionnellement dévolu à l'esprit et à l'âme qui se voit réinvesti dans un modèle qui semble plus pertinent du point de vue de Nietzsche, à savoir celui du «corps». Car la lutte interpulsionnelle révèle que la conscience n'est qu'un phénomène tardif dans l'histoire de la vie biologique: «La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de l'organique et par conséquent aussi ce qu'il y a en lui de plus inachevé et de moins solide» (Nietzsche, 1882, p. 69). De ce fait, elle ne saurait être un point de départ sûr pour l'investigation philosophique. Comme le souligne



*Ainsi parlait Zarathoustra*, non seulement la raison ou la conscience est un «quelque chose» dans le corps et non pas ce qui caractérise son «essence» spécifiquement, mais c'est bien le corps lui-même qui devient «la Grande raison» (Nietzsche, 1885, p. 48), en tant qu'il est conçu par Nietzsche comme une unité d'organisation, comme une «structure sociale» (Nietzsche, 1886, p. 67) impliquant une hiérarchie des pulsions et des configurations de domination sans cesse changeantes, mais qui se régulent par de constantes évaluations ou, dans le langage de Nietzsche, par un «perpétuel interpréter»: «Wille zur Macht interpretirt» (Nietzsche, 1884-1889, t. XII, p. 141).

Dans ce contexte, l'articulation de la lutte et du compromis pulsionnels tantôt inconscients, tantôt apparaissant à la conscience sous une forme simplifiée, manifeste l'intense activité que produit tout vivant pour exister, mais aussi sa capacité à se dissimuler, offrant un monde qui «renferme en lui des interprétations infinies» (Nietzsche, 1882, p. 341). A cet égard, le posthume suivant synthétise bien l'analyse nietzschéenne du corps et la pertinence du modèle qu'il représente pour le philosophe:

En nous guidant sur le corps nous pouvons reconnaître en l'homme une multiplicité d'êtres animés, qui, d'une part, se combattent mutuellement, d'autre part, ordonnés et subordonnés comme ils sont entre eux, font sans le vouloir de l'affirmation de leur être individuel une affirmation aussi de l'ensemble. Parmi ces êtres vivants il en est qui sont dominants plutôt qu'obéissants, et il y a de nouveau entre eux combat et victoire. La totalité qui constitue l'homme a toutes les propriétés de l'organique, qui pour une part nous demeurent inconscientes et pour une part deviennent conscientes sous forme d'instincts (Nietzsche, 1884-1889, t. X, p. 315).

Ainsi, ce n'est pas seulement la dimension inconsciente du psychisme qui est ici dévoilée, mais plutôt la dynamique des pulsions et leurs rapports au sein même du corps. Deux formes principales

d'inconscient émergent alors à l'analyse: d'abord le conflit permanent entre les pulsions qui travaillent de façon infraconsciente et que Nietzsche se garde bien de caractériser précisément, dans la mesure où les configurations de domination sont à la fois multiples et changeantes ; ensuite, nos représentations conscientes elles-mêmes qui en réalité expriment des instincts, c'est-à-dire des croyances intériorisées, «incorporées» renvoyant à des préférences fondamentales qui produisent des «valeurs» (voir la définition de la valeur chez Patrick Wotling, 2017, p. 146), mais que nous nions en tant que telles, préférant l'illusion de la causalité, de la liberté ou encore celle de la finalité.

En conclusion, bien loin d'être pensé par Nietzsche comme un principe ou un système, l'inconscient se présente comme la façon dont toute activité se construit, se crée, prend forme. En ce sens, il y a bien chez Nietzsche une interprétation de la réalité comme «processus inconscient». Mais à la différence d'Hartmann, ce processus, bien loin d'être universel, se fait dans la singularité des rapports entre les pulsions et ouvre sur un infini interprétatif qui exclut tout substantialisme, tout absolutisme, tout finalisme.

De plus, comme le souligne Patrick Wotling dans son article intitulé *Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche* (Wotling, 2006, p. 76), si l'on admet que la pensée prend ses sources déterminantes dans le non-conscient et le non-rationnel, il devient évidemment difficile d'appréhender l'ensemble des processus pulsionnels par des modes d'analyse qui privilégient précisément la pensée consciente et la rationalité objective. Or, celles-ci se sont développées «main dans la main» (Nietzsche, 1882, p. 303) avec le langage. Nietzsche nous impose donc de redéfinir à la fois ce qu'est l'acte de «penser», à partir d'une psychologie nouvelle, qui est celle des «profondeurs», et qui n'est pas séparable d'une physiologie toute aussi nouvelle, impliquant que «la vie» et la valeur qu'on lui prête devienne le critère en vertu duquel on évalue la pensée, notamment la pensée philosophique ;

mais il nous invite également à envisager un «nouveau langage» pouvant décrire adéquatement la vie affective et pulsionnelle des êtres vivants, notamment celle du type «homme», dont les valeurs et les croyances ne sont qu'un langage figuré (Nietzsche, 1884-1889, t. IX, p. 272).

On comprend mieux, à partir de ces nouvelles exigences dans lesquelles l'idée d'inconscient prend toute sa valeur, le mot d'ordre de la philosophie nietzschéenne: «Nous avons à *réformer notre façon de penser* et enfin, pour aller plus loin, peut-être dans très longtemps, à *réformer notre façon de sentir*» (Nietzsche, 1881, p. 101).

## Bibliographie

Assoun, P.-L. (1980), *Nietzsche et Freud*, PUF, Paris.

Astor, D. (a cura di) (2017), *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris.

Bres Y. (2010), *L'inconscient*, Ellipses, Paris.

Choulet, P. (2017), *Inconscient*, in Astor (a cura di) (2017).

Constancio, J., Mayer Branco, M.J. (a cura di) (2012), *As the spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, De Gruyter, Berlin/Boston.

Denat, C., Wotling, P. (a cura di) (2017), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme philosophique*, Épure, Reims.

Freud, S. (1917), *Une difficulté de la psychanalyse*, trad. fr., in Id. (1985).

Id. (1985), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, Paris.

Goddard, J.-C. (a cura di) (2006), *La pulsion*, Vrin, Paris.

Hartmann, E. (1869) *Philosophie de l'inconscient*, 2 voll. trad. fr., Germer Baillère Paris 1877.

- Lupo, L. (2012), *Drives, Instincts, Language, and consciousness in Daybreak 119*, in Constancio, Mayer Branco (a cura di) (2012), pp. pp. 179-195.
- Nietzsche, F. W. (1872), *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*, trad. fr. in Id. (1968-1997), tome I.
- Id. (1874), *Considérations inactuelles, II. De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, in Id. (1968-1997), Tome III.
- Id. (1881), *Aurore*, trad. fr., Flammarion, Paris 2012.
- Id. (1882), *Le gai savoir*, [deuxième éd. 1887] trad. fr., Flammarion, Paris 2007.
- Id. (1884-1889), *Fragments Posthumes*, trad. fr. in Id. (1968-1997), tomes IX-XIV.
- Id. (1885), *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, trad. fr., Livre de poche, Paris 1983.
- Id. (1886), *Par-delà bien et mal*, trad. fr., Flammarion, Paris 2000.
- Id. (1968-1997), *Œuvres philosophiques complètes*, XIV tomes, Paris, Gallimard.
- Schopenhauer, A. (1819), *Le monde comme volonté et représentation*, trad. fr., PUF, Paris 1966.
- Wotling, P. (2006), *Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche, « une facilité que l'on se donne » ?*, in Goddard (a cura di) (2006), pp. 73-111 .
- Id. (2017), *L'émergence du schème axiologique dans Humain, trop humain*, in Denat, Wotling (a cura di) (2017), pp. 141-160.

## Abstract

### **Drives, instincts and will to power: Nietzsche, “philosopher of the unconscious” ?**

Nietzsche occupies a pivotal place in the philosophical and scientific thought of the nineteenth and early twentieth centuries. Indeed, this

era saw the upsurge of the concept of the unconscious into modern European thought. As both a critical student of Schopenhauer and a diligent but nonetheless critical reader of Von Hartmann, Nietzsche not only 'intuits' its existence but puts it at the center of some of his key concepts. He was also considered as a pioneer by some of the Vienna Psychoanalytic Society and even Jung judges him to be one of the first investigators of the unconscious.

Therefore, to what extent can Nietzsche be considered as a «philosopher of the unconscious»? What is his true contribution to the development of this concept? This note aims to ascertain the Nietzschean thought regarding the notion of the unconscious and to underline its originality.

**Keywords:** Unconscious, Will to Power, Drives, Instincts, Body