

Nietzsche et la subjectivité contemporaine : un désir qui n'est pas animé par le manque¹

Isabel Fortes²

Résumé

Le travail prétend explorer les théorisations nietzschéennes sur le désir, démontrant comment chez Nietzsche le désir n'est pas gouverné par le manque. En ce qui concerne la clinique contemporaine, il est assez important d'être attentif aux plusieurs façons de désirer, puisque le psychanalyste se trouve face à un genre de patient marqué par l'hédonisme, par une voracité et une vitesse qui le tiennent très distants de la notion de manque.

Mots-clé: Nietzsche, psychanalyse, désir, clinique contemporaine.

En proposant d'articuler la théorie nietzschéenne avec la psychanalyse, l'idée de fond est d'essayer de penser à des possibles théorisations qui puissent contribuer à une clinique qui ne tourne pas *qu'*autour des notions de manque et de castration. Cette recherche n'est pas une nouveauté, puisque déjà fort longtemps des auteurs comme Balint³ et Ferenczi⁴, pour ne citer que deux exemples, proposaient des théorisations pour quelques patients qui ne semblaient pas répondre au moyen de subjectivation défini à partir du concept de castration.

La question que je pose par rapport à ce concept est la nécessité de le relativiser, c'est à dire, de savoir qu'il y a d'autres moyens de concevoir le désir qu'en tant que manque. Cela ne veut pas dire que ce moyen ne soit pas significatif et que sa présence en

¹Thème 3: L'expérience psychanalytique et la culture contemporaine

²Psychanalyste, Docteur ès Théorie Psychanalytique à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro

³A ce propos, voir **Balint, M.**, *A Falha Básica*, Porto Alegre, 1993.

⁴Voir, par exemple, **Ferenczi, S.**, *O Desenvolvimento do Sentido da Realidade e seus Estágios*, in *Obras Completas*, São Paulo, Martins Fontes, 1992, vol. II.

tant que forme possible de production de subjectivité n'ait pas lieu, mais il est important de le savoir comme n'étant pas le seul: l'homme a aussi d'autres moyens de désirer. C'est efficace de faire fonctionner le désir en tant que manque dans la clinique, mais peut-être pas avec tous les patients. Serait-il que la dénommée clinique de la castration soit nécessairement mise en marche pour tous les patients?

Cette question est d'une extrême importance pour la clinique psychanalytique contemporaine, puisque le psychanalyste se trouve aujourd'hui face à un patient marqué par l'hédonisme, par la demande vorace, par l'accélération, par un appauvrissement du monde symbolique, par les interventions immédiates dans la réalité promises par les nouvelles technologies, par un narcissisme exacerbé qui le tiennent très distants de la notion de manque. Le monde d'aujourd'hui est expérimenté beaucoup plus en tant que l'endroit des excès que comme celui du manque. Essayer de penser à une théorisation psychanalytique qui ne s'articule pas qu'autour du manque consiste, à mon avis, à s'approcher un peu plus de la subjectivité contemporaine.

L'analyse de cette question est nécessairement associée à la forme dont nous pensons l'incidence des concepts de la clinique. Comment les concepts sont-ils matérialisés dans l'expérience clinique? Quelle est-elle la différence pour la subjectivité de nos patients de travailler avec certains concepts et pas avec d'autres? J'ai l'impression que nous avons peu parlé à ce propos dans la psychanalyse, nous avons beaucoup discuté les concepts mais nous n'avons pas autant élaboré la forme dont ils se matérialisent dans l'expérience clinique. Nous devons donner plus de «chair et de

sang» à nos concepts car, au bout de comptes, ils existent pour influencer sur la chair et le corps de nos patients.

Alors, il convient toujours de demander si une forme donnée de traitement est vraiment valable pour la vie du patient. Une personne cherche une analyse parce qu'elle a besoin de changer quelque chose dans sa vie qui ne marche pas bien. Il est toujours essentiel de nous demander si les concepts dont nous nous servons, de même que la posture éthique que nous adoptons, favorisent le chemin d'un effectif changement.

Si l'on suit Lacan, lorsqu'il dit que s'il y a de la résistance celle-ci se trouve du côté de l'analyste, car du patient on ne s'attend à d'autre chose que de la résistance au travail analytique, il est important de nous rendre compte qu'une des formes par lesquelles nous résistons réside aussi au niveau des concepts. Ceci est, sans aucun doute, un des niveaux par lesquels peut se présenter la résistance de l'analyste. Nous résistons à nous servir de certains concepts parce que notre subjectivité ne supporte pas les impacts qu'ils peuvent causer à nous-mêmes et à nos patients. Maintes fois nous nous accrochons à ces concepts parce qu'ils nous apaisent et nous donnent quelque confort lorsque nous sommes là dans l'inquiétude que l'expérience clinique toujours nous cause.

En l'occurrence, on peut alors demander: quelle est la différence, dans la clinique, entre utiliser ou non le concept de manque? Pensons sur un exemple simple: une patiente se plaint que son mari ne l'aime pas comme elle le désirerait. L'on peut penser, à partir de la notion de manque, que cette patiente est une hystérique insatisfaite qui n'accepte pas la castration, qui n'admet pas le manque toujours présent dans le rapport amoureux. Cela peut certainement faire écho à l'économie psychique de la patiente,

d'autant plus qu'il y a des personnes insatisfaites pour qui l'autre est toujours en deçà de son désir. Pour ces patients, il peut être utile d'écouter combien ils ont besoin d'arrêter de placer le problème sur l'autre et se regarder eux-mêmes pour voir qu'ils n'acceptent pas le manque dans les objets. Mais il existe d'autres patients, d'autres moyens de vivre ses affects; la clinique est multiple. Alors, pour une autre patiente avec un contexte subjectif similaire, il est possible, en faisant une intervention qui parte de l'idée de manque, que l'analyste cesse de reconnaître la légitimité de sa plainte, de cette manière rendant difficile le chemin du circuit passionnel qui meut la patiente en quête d'objets qui lui rendent plus de satisfaction.

Dans cet esprit, les théorisations nietzschéennes, la notion de force principalement, peuvent, à mon avis, contribuer à la réflexion sur quelques impasses qui se présentent aux psychanalystes dans la clinique contemporaine. Nous pouvons penser comment serait pour notre clinique si nous nous servions de l'éthique nietzschéenne. Tâche ardue, puisque les concepts nietzschéens ne sont pas inclus dans les divers auteurs que nous étudions, de même que Nietzsche n'a jamais parlé de psychanalyse, en dépit du fait que lui et Freud étaient fréquemment placés dans le même champs épistémologique par nombre de studieux⁵.

En fait, Nietzsche ne parle pas de psychanalyse, mais il parle de la psychologie, à travers d'éléments comme vitalité, puissance, maladie vitale, ressentiment et culpabilité, bref, des éléments très proches au faire psychanalytique.

Je voudrais présenter brièvement la forme comme Nietzsche travaille le désir, puisque celui-ci est très différent de la notion de désir en tant que manque. Chez Nietzsche, ce n'est pas le désir qui,

⁵Par exemple, **Assoun, P. -L.**, *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1982.

insatisfait, se met à chercher la satisfaction et la complétude, mais c'est de la propre puissance qui surgit le désir. L'insatisfaction n'anime pas le désir, car celui-ci ne peut pas être animé par une négativité. Il y a une positivité dans le fait de désirer qui ne pourrait jamais jaillir d'une négation, du nihilisme, qui sont les forces du négative, qui conduisent à la maladie et à l'affaiblissement vital. Le désir comme affirmation jaillit de la propre satisfaction; c'est du bonheur même qui jaillissent les désirs et les actions qui conduisent au plaisir, et pas le contraire. La satisfaction ici est un début et pas une finalité idéale à laquelle l'on veut accéder. L'homme nietzschéen accueille la vie, il se concilie avec le hasard et, par là même, il est désirant.

La notion de désir comme manque s'insère dans une perspective métaphysique qui comprend le désir comme étant animé par une négativité, tel que nous pouvons voir chez Platon et Hegel. Pour ces deux auteurs, le désir serait le rassasiement de l'appétit, l'apaisement de l'insatisfaction, il serait le résultat du rassasiement de ce qui est négatif. Dans le texte "*De la Béatitude chez Nietzsche*" (1967), Birault nous montre comment dans la vision nietzschéenne le désir a pour origine "la richesse et non plus la pauvreté, l'agir est enfant du bonheur et non plus du malheur, la béatitude est initiale et non plus terminale".⁶

Pour illustrer le mouvement désirant chez Nietzsche, nous pouvons voir comment Birault travaille la béatitude chez cet auteur. Pour illustrer cette notion, Birault cite une des paraboles nietzschéennes. Un disciple demande au Maître:

⁶Birault, H. , *De la Béatitude chez Nietzsche*, in *Cahiers de Royaumont*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.27.

"Que dois-je faire pour devenir bienheureux? Cela, je ne le sais pas, mais je te dis: sois bienheureux, et fais alors ce que tu as plaisir de faire"⁷

Lorsque le maître réponds qu'il ne sait pas ce que le disciple doit faire pour être heureux, mais lui suggère au même temps d'être bienheureux, il est en train de dire que c'est du bonheur même qui jaillissent les désirs et les actions qui mènent au plaisir, et pas le contraire. La satisfaction ici est le départ et pas la finalité. Elle est donc fort différente de la notion de désir comme manque, notion pour laquelle le départ est donné par l'insatisfaction qui animera le désir à la recherche de la satisfaction. Chez Nietzsche, c'est de la puissance même qui surgit le désir.

Penser le désir dans la perspective nietzschéenne conduit nécessairement à lui associer les conceptions d'éternel retour, d'*amor fati* et de rapport entre les forces.

Le désir comme éternel retour c'est vivre et vouloir une chose de façon tellement intense que l'on désire qu'elle revienne éternellement. Cette notion consiste en une critique à un état terminal ou d'équilibre, une critique à la vision téléologique qui comprend l'univers comme ayant une finalité, un but à être atteint. Le devenir n'a pas commencé de nulle part ni est une chose qui est un jour advenue, mais il est ce qui est toujours devenir. L'éternel retour répond au problème du passage. Il n'est pas le retour du même, mais du propre venir à nouveau, du devenir qui passe comme l'expression du divers.⁸

Dans l'éternel retour il s'agit donc d'une proposition éthique de désirer la vie comme si cet instant pouvait revenir toujours:

⁷Nietzsche *apud* Birault, H. , *op. cit.* , p.18.

⁸Deleuze, G. , *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962.

"vouloir le retour de sa volonté affirmative, en se réjouissant des choses telles comme elles le sont, elles ont été et elles seront; (...) c'est vouloir la vie, à chaque moment, sans réserves, inconditionnellement, pour toute l'éternité" ⁹

Il convient de souligner que ce qui est en question dans la notion d'éternel retour n'est pas son aspect cosmologique, mais son aspect éthique. L'éternel retour n'est pas une loi universelle propagée inconditionnellement, mais une proposition éthique d'affirmer tout ce qui advient, de vouloir le vécu à l'instant même où il est vécu. La question n'est pas que les choses vont obligatoirement revenir, mais de vivre "comme si chaque instant de son existence allait revenir éternellement. Cela veut dire que si quelqu'un, au moment de faire quelque chose, se demande s'il veut le faire un nombre infini de fois, ceci sera pour lui le plus solide centre de pesanteur."¹⁰

S'associe à cette conception la notion d'*amor fati*, amour au destin, où se trouve la possibilité de libération de la volonté, dont la rédemption se trouve dans l'acceptation du "il a été ainsi" tout en le transformant dans un "ainsi je l'ai voulu". De cette manière, la volonté cesse d'être source exclusive de douleur, pouvant être de la sorte porteuse d'une joie tragique. ¹¹

Ainsi je l'ai voulu - telle est la formule nietzschéenne d'affirmation de la vie:

"Ma formule pour la grandeur dans l'être humain est l'*amor fati*: rien vouloir de différent, que ce soit pour le devant, que ce soit en arrière, que ce soit pour toute l'éternité. Pas

⁹Machado, R. , *Zarathustra, tragédia nietzscheana*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, p.142.

¹⁰Machado, R. , *op. cit.* p.134.

¹¹Nietzsche, F. , *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém* (1883) , Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.

seulement supporter le nécessaire, encore moins le cacher - tout idéalisme est mensonger devant le nécessaire - mais l'aimer".¹²

L'*amor fati* conduit à une vie entièrement vécue dans ce monde-ci, ne se créant pas des mondes de l'au-delà, censés être meilleurs et plus vraies, car la création d'autres mondes se donne comme conséquence de la dévalorisation même de la vie.

Aussi la notion de force est importante si l'on veut analyser le mouvement désirant chez Nietzsche. La force n'est pas un être individuel, mais elle est toujours un rapport entre les forces, une résultante du rapport entre les forces dominantes et les forces dominées.

Ainsi, dans le combat entre les forces, la force est définie par "ce qui peut" ¹³, puisque ce qu'elle veut est affirmer sa différence, c'est aller au maximum de l'extension de sa puissance. Ce qui importe n'est pas la quantité de la force, mais son intensité, laquelle est sa capacité d'affecter.

Alors, ce qui veut une force active c'est affirmer sa différence. Si par hasard elle arrive à nier une autre force, c'est uniquement comme conséquence de la nécessité de s'affirmer, jamais comme finalité première. D'un autre côté, la force réactive nie dès le début. Le réactive, c'est le nihilisme, car nier la différence est nier la vie elle-même. Celui qui n'affirme pas la différence déprécie l'existence, succombant par le triomphe des forces réactives dans le monde. La force active emporte avec soi la puissance de la conquête. Dans le "combat entre les forces", l'homme active se met en possession des forces, et de la sorte il promet une augmentation de puissance et

¹²Nietzsche, F. , *Ecce Homo* (1908), in Kauffmann, W. , *Basic Writings of Nietzsche*, New York, The Modern Library, 1968.

¹³Deleuze, G. , *op. cit.* , p.57.

de vitalité. Le vouloir, la volonté de puissance, génère de la vitalité et de la joie. La volonté de rien, le ressentiment, est une des maladies du monde, maladie d'anéantissement de la vie elle-même, souffrance qui ne se transmute pas en joie, souffrance du nihilisme que congèle la douleur et n'accepte pas le passage du temps. L'homme actif est celui qui accepte que les choses passent, et fait que à chaque instant la force soit affirmative, donnant tout ce qu'elle peut, élevant au maximum sa puissance.

Alors, nous avons présenté de cette manière quelques notions nietzschéennes qui sont circonscrites au champs de la puissance et de la vitalité. Mon pari est qu'il peut être assez efficace d'analyser la clinique contemporaine avec l'aide des présupposés théoriques nietzschéens. Dans ce sens, l'on peut interroger en quoi changerait la perspective subjective du transfert si analyste et patient sont convoqués aux notions de champs de force et de désir comme positivité, comme pure affirmation, comme éternel retour et comme *amor fati*. Il est important de ne pas perdre de vue que la proposition de travailler ces concepts s'insère dans une recherche fort plus large, qui a pour but d'écouter les manifestations de désir dans la clinique contemporaine et être attentif aux façons de l'être psychanalytique aujourd'hui.