

AU- DELA DU DESIR, QUEL SYMPTÔME ?

Par Isabelle Hanquart

Introduction

La difficulté et la richesse de la notion de désir, est comme bien souvent, même toujours chez Nietzsche, disséminée dans l'œuvre.

Pour commencer je vous propose une définition du désir, que je me suis donnée. Je précise d'emblée que cette définition n'est pas en accord avec toutes les interprétations que j'ai pu trouver.

Le désir pourrait se définir comme une tension vitale vers un objet dont j'ai une idée originairement inconsciente, plus ou moins récurrente ; objet qui me séduit et que parfois j'idéalise.

Cette définition me semble respectueuse des principes nietzschéens au sens où le désir est une notion nécessairement incluse dans la vie sans en éliminer ses différents aspects.

Alors que traditionnellement, on classe Nietzsche parmi les philosophes qui ont redonné une positivité au désir comme Spinoza. Cette considération partiellement vraie me semble trop restrictive, puisqu'elle prive Nietzsche de sa capacité à ouvrir sur différentes perspectives, et tend à reconduire le désir dans une conception métaphysique dualiste. Alors que je préfère penser le désir dans une politique du vivant qui prend en compte le tragique essentiel à l'auteur, l'importance de l'interrogation des valeurs, leurs hiérarchisations et le renversement de la morale chrétienne.

La philosophie de Nietzsche ne s'appréhende pas par de longs enchaînements conceptuels mais à partir d'expérimentations.

Je vais donc décliner trois modalités du désir pour penser la notion :

- Le désir de puissance à travers la croyance en dieu et le désir d'argent
- Le désir et le philosophe : Comment il le perçoit ?

Qu'en est-il du désir de philosopher ?

- Les désirs érotiques et amoureux :

Le désir charnel pensé à partir d'une généalogie de la morale qui le déculpabilise.

L'union des désirs érotique et amoureux.

Il y a de nombreux liens entre ces modalités du désir ; toujours Nietzsche pense le désir en termes de volonté de puissance et selon une symptomatologie.

Attention de ne pas tomber dans l'écueil d'entendre la volonté de puissance comme le désir de puissance.

Si le désir de puissance s'entend dans le sens ordinaire de volonté de domination, la volonté de puissance doit se comprendre comme l'essence la plus intime de notre être, ce qui nous conditionne mais ne détermine pas notre vie, ce qui oriente notre vie, la volonté est à penser comme forces en relation qui entraîne une hiérarchisation de nos choix. En cela, elle est un symptôme de croissance ou de décadence.

Je vous propose donc d'interpréter ces formes de désirs à travers la notion de volonté de puissance, pensée en tant que désir originaire.

1– Le désir de puissance

1.1 Désir de croyance

Nous pouvons supposer que cette modalité du désir est pensée par Nietzsche à partir de son maître Schopenhauer qui considérait que l'idée de dieu s'originait dans la détresse des hommes, tenaillés par le désir et le besoin, s'en remettent aux dieux pour les choses qu'ils espèrent ou craignent et qui ne relèvent pas du pouvoir humain.

Le désir de croyance exprime, pour Nietzsche, un **besoin** de croyance : besoin dans lequel celui qui croit, prétend posséder la vérité suprême, l'unique vérité. La conviction de posséder la vérité, est fondée sur « la raison malade »¹ dit Nietzsche, raison malade qui fait le choix de croire plutôt que de savoir. En effet, « la foi » plus qu'une absence de connaissance, manifeste plutôt un **désir de ne pas savoir**. Le croyant s'installe donc paradoxalement entre refus de savoir et possession de vérité.

Ainsi au §52 de l'AC, Nietzsche écrit « la 'foi', c'est ne pas *vouloir* savoir ce qui est vrai », la foi s'appuie sur la « raison malade », elle entrave « tout épanouissement *intellectuel* », en condamnant « la *superbia* (= orgueil) de l'esprit bien portant ».

Le désir du croyant notamment du chrétien est l'expression d'une décadence qui cherche à se justifier par sa « raison malade ».

La croyance en dieu : voilà un point fondamental de la critique nietzschéenne où le désir n'est pas crédité d'une valeur positive. Nietzsche en critiquant la foi chrétienne, veut comprendre ce qu'elle cache c'est-à-dire la pense comme un symptôme. Dieu ne sert que d'alibi à la faiblesse du croyant qui désire à travers lui, faire sienne, la puissance divine.

¹AC, § 52

En effet, croire en dieu, en sa toute puissance est une manière de s'arracher à sa condition d'animal terrestre. C'est le rêve éveillé d'échapper à sa finitude. La croyance en dieu et aux arrières-mondes, résorbe ou au moins atténue l'angoisse des hommes face à la mort : la leur et celle des autres.

Elle se prolonge dans un **désir d'immortalité** :

- tant sous la forme espérée d'une vie éternelle à gagner en vivant selon les principes ascétiques prescrits par les prêtres ;
- tant sous la forme de la génération, qui (c'est le cas de le dire) engendre le désir d'enfant.

J'ai eu un désir irrésistible de faire une digression sur le désir d'enfant.

Au L1 d'APZ, le § De l'enfant et du mensonge, Nietzsche définit le mariage comme « la volonté à deux de créer l'unique qui est plus que ceux qui l'ont créé » c'est-à-dire le désir de « créer un corps d'essence supérieure, un premier mouvement, une roue qui roule d'elle-même, - tu dois créer un créateur ».

Il s'agit donc dans le désir d'enfant d'éveiller en soi un « désir de surhomme ». Mais il y a « la foule des superflus » dont les désirs ne s'insèrent pas dans cet idéal nietzschéen.

Nietzsche dit dans ce même § :

« Cet homme me semblait respectable et mûr pour saisir de sens de la terre : mais lorsque je vis sa femme, la terre me sembla une demeure pour les insensés. Oui, je voudrais que la terre fût secouée de convulsions quand je vois un saint s'accoupler avec une oie. »

Moi, qui suis par ailleurs sage-femme, le plus beau métier du monde me dit-on presque toujours derrière l'annonce, je vous assure que je pourrais souvent convulser, car dans ma pratique de l'obstétrique que je n'accouche que peu de femmes qui semblent avoir envie de propager leur race plus loin et plus haut au sens nietzschéen.

L'autre forme du désir d'immortalité est représentée par l'obéissance aux prescriptions ascétiques des prêtres, en vue de gagner sa place au paradis, autrement dit, c'est un désir de croire à une vie meilleure dans l'au-delà.

Ce désir d'immortalité me semble inavouable parce qu'il montre l'immoralité de la morale et l'impossibilité de son caractère désintéressé.

Alors ce désir réapparaît masqué dans la « conviction » et derrière une « loyauté de l'abnégation » qui se manifeste chez les dévots obéissants ; Nietzsche au § 60 d'Au renifle :

« le sentiment de puissance et le sentiment de soumission, une fois qu'un style de vie très concerté a dompté l'animal dans l'homme ».

Ainsi de façon subtile « la fierté dans l'obéissance (...) trouve son idéalisme et son excuse dans la monstrueuse impossibilité de sa tâche ».

De plus, « le nombre de principes « solides » » qu'il faut pour se développer, que la foi ne veut pas ébranler, « cet impétueux désir de certitude » n'est que le symptôme d'un « instinct de faiblesse », qui « dans un énorme accès de *maladie de la volonté* » dompte et atteint le croyant, le place aux antipodes de ce que « serait l'esprit libre par excellence ».²

L'obéissance absolue aux idéaux ascétiques étant une tâche impossible à accomplir, le croyant dès qu'il cède à son désir de croyance, qui est ici un besoin, se sacrifie. En effet, sa peur, sa crainte d'une déception nouvelle, exacerbe son **sentiment d'impuissance** que la culpabilité morale renforce. Ainsi, **le sacrifice de soi exigé par les idéaux ascétiques est une forme subtile et sublimée d'un désir de puissance.**

Car, plus le croyant se sacrifie, plus il s'apparente au fils de dieu sacrifié, il s'offre ainsi la possibilité d'annuler sa subordination à la loi et la possibilité de se distinguer par rapport à son prochain **en le subjuguant.**

Le sacrifice de soi est une manière de se rapprocher de dieu, de sa toute puissance et se distinguer d'autrui, percevant ou devinant « de quelle façon il souffre intérieurement ou extérieurement de notre aspect », cela permet d'évaluer « comment il (son prochain) perd sa puissance sur lui-même ». De même que dieu a créé des hommes souffrants, le croyant jouit de son sacrifice en usant des « débauches psychiques auxquelles a pu se livrer sur terre le désir de puissance »³.

Précisons ce que peuvent être ces **débauches psychiques du désir de puissance** à travers le désir de se distinguer d'autrui et le désir de se sacrifier :

En se sacrifiant, **la souffrance infligée à soi-même devient une souffrance volontaire qui permet de supporter l'existence.** C'est ce que Nietzsche nomme les « raffinements infâmes de cette jouissance de soi », ils permettent de **se protéger de l'absurdité de la souffrance.**

Cette perversité de la jouissance de soi conjure de la question : à quoi bon cette souffrance qui me vient de l'extérieur ? C'est sans doute une figure de ce qui est devenu en psychanalyse, le bénéfice secondaire de la souffrance.

²cf. *GS*_L5 §347

³*Au* §113

Souffrance par laquelle celui qui se sacrifie, si il était lucide, si son esprit était probe, se dirait, qu'elle n'a pas de sens, qu'elle est absurde ; alors qu'en s'immolant, il lui donne un sens. Ainsi le croyant se dégage de son animalité et se donne une autre identité qui le rapproche de la puissance divine. Ce désir de croire masque le manque de courage et de probité face à la question de la souffrance.

Au § 28 GM, 3^o dissertation, Nietzsche écrit :

« Et voilà le sens de tout idéal ascétique : il voulait dire que quelque chose manquait, qu'une immense lacune environnait l'homme,- il ne savait pas se justifier soi-même, s'interpréter, s'affirmer, il souffrait devant le problème du sens de la vie. (...) il était avant tout un animal maladif : mais son problème n'était pas la souffrance en elle-même, c'était qu'elle n'avait pas de réponse au cri de sa question : « pourquoi souffrir ? ». L'homme, le plus vaillant, le plus apte à la souffrance de tous les animaux, ne rejette pas la souffrance en soi : il la veut, il la cherche même, pourvu qu'on lui montre la *raison d'être*, le *pourquoi* de cette souffrance (...), or *l'idéal ascétique lui donnait un sens !* (...) n'importe quel sens vaut mieux que **pas** de sens du tout ; l'idéal ascétique n'était à tout point de vue que le « faute de mieux » par excellence.... ».

Le croyant qui donne du sens à sa souffrance, manque de courage et de probité face à l'absurdité de celle-ci, mais encore en shuntant la question de son à quoi bon, développe son **désir de s'illusionner**. Le désir d'argent peut-être pensé comme une des modalités du désir de se duper soi-même.

Conférer une valeur à l'absurde, **dénote le refus du tragique de la vie**, signe l'hostilité à la vie, en rejetant ses aspects les plus négatifs.

Le **désir de croire** est un **désir de puissance masqué et perversi** par l'homme faible, qui **tente** de combler l'intervalle, **d'annuler la distance entre son désir et la réalité**.

Or, Nietzsche est celui qui annonce la mort de dieu, c'est-à-dire métaphoriquement, la mort du dieu moral chrétien.

En tant que philosophe tragique, autrement dit en tant que celui qui pense le conflit entre deux légitimités.

Il exprime chez l'homme, animé par le désir de croire, un conflit jamais achevé entre :

- d'une part le poids de la tradition et des valeurs morales de l'éducation,
- d'autre part la volonté et le courage de les critiquer.

Si pour certains, dieu est mort, dieu **ne fait plus** l'objet d'une croyance reconnue comme telle ; celle-ci se reconduit néanmoins à travers d'autres objets de croyance que Nietzsche appelle « les ombres de dieu » et qu'il conviendrait selon lui de dénicher.

1.2 Autre désir de puissance : le désir d'argent

Le désir d'argent apparaît à Nietzsche comme une nouvelle déclinaison du désir de dieu. Ces deux désirs étant apparentés puisqu'ils sont des **désirs de maîtriser le sens de l'existence en se protégeant de l'angoisse** qu'elle nous procure.

Le désir d'argent relève aussi du désir de s'illusionner, **en justifiant**, sinon son existence, au moins **son mode d'existence**.

Comme le fanatique croyant qui pense posséder la vérité, s'est autorisé à exercer son désir de puissance sous ses aspects les plus inhumains, en toute bonne conscience ; le désir d'argent **nécessite des victimes** pour déployer sa démesure.

Nietzsche emploie des termes très forts pour exprimer le caractère rongeur et obsessionnel de ce désir.

Dans *Au* L3 §204 : Danaé et le dieu en or

(Danaé : princesse aimée de Zeus qui se transforme pour le séduire en pluie d'or, mère de Persée)

Nietzsche évoque la motivation des escrocs qui frappent de la fausse monnaie et les fraudeurs financiers :

« ce n'est pas la misère véritable, leur existence n'est pas tout à fait précaire, peut être mangent-ils et boivent-ils sans soucis, - mais c'est une terrible impatience de voir que l'argent s'amasse si lentement et une passion et un amour tout aussi terrible pour l'argent amassé, qui les poussent jour et nuit. Dans cette impatience et dans cet amour, cependant reparaît ce fantasme du désir de puissance (...).

Les moyens dont se sert le *désir de puissance* se sont transformés mais le même volcan bouillonne toujours, l'impatience et l'amour démesurés réclament leurs victimes : et ce que l'on faisait autrefois « pour l'amour de dieu », on le fait maintenant pour l'amour de l'argent, c'est-à-dire pour l'amour de ce qui donne *maintenant* le sentiment de puissance le plus élevé et la bonne conscience. ».

Notons que les escrocs sont aussi les victimes puisqu'ils sont épris de l'argent, au point d'être **moins** préoccupés de son manque qu'ils n'ont peur de perdre ce qu'ils possèdent et **souffrent de l'insatiabilité de leur désir**.

Comme la providence divine est espérée pour combler les frustrations réservées par l'existence, le désir d'argent est symptomatique de la peur de la précarité, l'argent doit venir **combler l'insuffisance de l'existence**.

Une fois encore le **désir est masqué**, le désir d'argent renvoie à ses signes, plus qu'à l'objet en tant que tel. En effet, plus que le désir d'amasser secrètement, le désir d'argent permet de **jouir de son exhibition** auprès d'autrui. Par les objets que l'argent permet d'obtenir, il permet souvent inconsciemment de mesurer l'effet qu'il produit sur autrui.

Ainsi nous pouvons penser le désir d'argent comme désir de puissance sur autrui.

Attention au terme « puissance » qui peut être source de mésinterprétation : le désir de puissance caché par le désir d'argent, peut prendre le nom de volonté de puissance, mais ici, elle signe le caractère réactif de celui qui veut posséder toujours plus, et qui par là ne fait que courir derrière les valeurs du troupeau insatisfait.

L'insatisfaction inhérente et toujours accrue de ce désir, montre que la conquête des biens que permet l'argent, permet à l'individu de **s'illusionner sur son sentiment d'impuissance. Désir d'argent et sentiment d'impuissance sont inconsciemment liés**, le désir devient besoin de possessions rassurantes, il est symptomatique du besoin de combler le vide d'une vie appauvrie.

Le désir d'argent est autant **désir maladif** que le désir de croyance, il évite aussi de se demander de quoi souffre mon existence.

Que la foi du fanatique se porte, sur dieu ou sur l'argent qui l'a aujourd'hui supplanté, c'est un désir qui est capable de mobiliser « les faibles et les incertains », il a un pouvoir hypnotique sur « tout le système sensitif et intellectuel en faveur d'un seul sentiment (...) sa foi »⁴.

Le désir de puissance sous forme de désir de croyance ou de désir d'argent, est pensé par Nietzsche comme **désir des faibles**, des indigents qui aspirent à la puissance dont ils manquent.

2- le philosophe et le désir

Le désir considéré comme volonté de puissance, s'oriente selon une direction ascendante ou descendante.

Au § 32 **C Id**, *Flânerie d'un inactuel*, Nietzsche nous dit que « rien n'est plus contraire au goût d'un philosophe que l'homme *en tant qu'il désire* »

Ce dédain tient au fait que celui qui désire, rêve d'une autre existence que la sienne et **éloigne** par la même, **l'homme réel de l'existence qu'il espère**. Nietzsche prône l'amor fati, l'affirmation de la vie telle qu'elle est réellement, ce qui va à l'encontre d'un désir qui se nourrit de l'espoir de réaliser ses aspirations. Dans cet aphorisme 32, Nietzsche dit :

« L'histoire des aspirations fût jusqu'à présent la partie honteuse de l'homme. (...) ce qui justifie l'homme, c'est sa réalité, elle le justifiera éternellement. Et combien plus de valeur à l'homme réel, si on le compare à un homme quelconque qui n'est que tissu de désirs, de rêves, de puanteurs et de mensonges ? avec un homme idéal quelconque ?... Et il n'y a que l'homme idéal qui ne soit pas du goût du philosophe. »

Si donc désirer est aspirer à un idéal, c'est-à-dire tendre vers une vie rêvée plutôt que d'accepter la réalité telle qu'elle se présente ; alors celui qui laisse libre cours au « long travail secret et magistral de » son « instinct », ne vise pas un but, ne connaît pas le désir mais souhaite les choses telles qu'elles sont⁵.

Or, les rêves, les illusions, les mensonges, sont nécessaires, ils appartiennent à la vie de l'homme. Et si les désirs peuvent conduire à de **cruelles désillusions**, ils peuvent aussi être à l'origine de **nouvelles valeurs** et de **métamorphoses** de l'homme.

⁴ **GS**, L5, § 347

⁵ Cf. **EH**, *pourquoi je suis si malin*, § 9

Ainsi la volonté peut se décongeler, nous dit Nietzsche dans *Opinions et Sentences mêlées* (**HTH** §349).

Si tous les malades espèrent l'absence de douleur, si l'on pense le **désir en tant que quête d'ataraxie**, alors quand le désir se réalise, quand il est exaucé, « après une courte jouissance, arrive l'ennui. ».

Cependant l'ennui est le vent de dégel pour la volonté congelée : celle-ci se réveille et recommence à susciter un désir après l'autre.- Désirer de nouveau c'est le symptôme de la convalescence et de la guérison. ».

Je précise que pour Nietzsche la **maladie** n'est **pas** à éradiquer, elle est un passage nécessaire, parfois favorable à la métamorphose de l'homme qui, grâce à celle-ci peut **transvaluer ses valeurs**.

Nous pouvons donc penser que les **désillusions consécutives** au **désir malade**, au désir comme manque, peuvent initier un **dépassement courageux de soi**. Il semble même que ce passage soit indispensable à l'avènement de l'homme supérieur : dans **APZ**, IV, *le chant de la mélancolie*, Nietzsche dit :

« les « esprits libres » ou bien « les véridiques », ou bien « les expiateurs de l'esprit », « les déchaînés », ou bien « ceux du grand désir »- à vous tous qui souffrez comme moi du grand dégoût, pour qui le dieu ancien est mort (...) ».

L'adjectif « grand » vient connoter le nom auquel il est associé, une valeur supérieure : ceux qui connaissent le « grand désir » ont donc nécessairement souffert du « grand dégoût ».

Ce grand désir est donc bien le « symptôme de la convalescence et de la guérison »⁶.

Le philosophe en tant qu'homme supérieur, qui fait de l'amor fati sa devise, affirme l'existence y compris dans ses aspects tragiques, il doit savoir jouer de la nécessité, en créant à partir des épreuves qu'il affronte, en rendant son malheur intensif.

La valeur d'une philosophie peut s'évaluer par la légèreté, la joie qu'elle dégage éternellement du tragique de l'existence.

C'est en tant que tel, que Nietzsche est un philosophe de la vie, il a divinisé l'existence capable de créer de nouvelles valeurs.

En ce sens s'il y a un **désir prestigieux**, c'est le **désir de philosopher**. Cela exige de renverser, souvent de manière douloureuse les anciennes valeurs qui nous protègent de l'éventuel danger de la nouveauté.

⁶ **HTH**, II, *Op. et S*, § 349

Nietzsche dit au § 377 **GS**, L5 : « Nous autres enfants de l'avenir, comment saurions nous être chez nous dans cet aujourd'hui ! Nous sommes hostiles à tout idéal qui pourrait encore offrir un refuge (...) ».

Le philosophe doit pour rester vivant, savoir changer d'opinion comme le serpent change de peau. Après la mue, l'ancien idéal semble méprisable et la douleur associée à son abandon, dévoile à quel point cet ancien idéal nous tenait en esclavage.

Créer de nouvelles valeurs suppose pour Nietzsche de dépasser la souffrance liée à l'idéalisation des anciennes. Le philosophe se dépasse en s'arrachant à sa condition précédente, un désir faisant place à un autre. Les métamorphoses de l'esprit, s'organisent donc à partir d'une dynamique des affects, où le **désir déborde par excès**, où il se déploie en créant de nouvelles valeurs.

Le désir de philosopher est le symptôme d'une nouvelle orientation de la volonté de puissance.

D'autres que le philosophe, peuvent être créateurs de valeurs, mais celui-ci particulièrement, doit appartenir à cette catégorie, susceptible d'interpréter ce qu'il éprouve, en hiérarchisant les valeurs de manière innovante.

Son désir en tant que tel est désir par excès, il peut se nommer autrement : **passion de la connaissance.**

C'est **un désir dévorant des hommes les plus forts**, il relève d'une forme d'ascétisme. Il déploie de « la dureté envers soi-même et les autres dans l'épreuve ; leur joie c'est de se vaincre soi-même : chez eux l'ascétisme devient nature, besoin, instinct. ».

Il est en ce sens, il est aussi **désir de distinction** : en effet les hommes spirituels « considèrent que la tâche difficile est leur prérogative, jouer avec des fardeaux qui écrasent les autres est leur *délassement*... »⁷.

Mieux ! Le philosophe prend plaisir à penser.

Autrement dit, sa foi en la passion éloigne le philosophe des hommes ordinaires qu'il comprend difficilement.

Le désir de philosopher est une sorte d'instinct sexuel spiritualisé – pour s'exprimer en termes préfreudiens- nous pouvons dire que la passion de la connaissance qui anime le philosophe, est séductrice, possessive, dévorante, prometteuse comme le désir érotique.

⁷AC §57

3- Désir chanel et désir amoureux

Après les désirs évoqués précédemment, au nom de quelle logique parler maintenant des désirs charnels et amoureux ? Ne relèvent-ils pas eux aussi d'un **désir de puissance** ?

L'ordre d'exposition pour diverses raisons aurait pu être modifié, alors c'est un principe rhétorique qui m'a fait choisir celui-ci. J'expose cette partie à la fin pour maintenir votre attention, puisque selon Nietzsche : « les histoires d'amour sont devenues le seul intérêt commun à tous les milieux »⁸, et même si l'importance accordée à l'amour est exagérée et qu'elle « provoquera l'hilarité » dans une époque à venir, le sujet doit aussi particulièrement intéresser les philosophes.

Tout d'abord une banalité introductive :

Désir charnel et désir amoureux concordent parfois, souvent le second inclut le premier.

Nietzsche en critiquant la morale chrétienne, a grandement contribué à déculpabiliser le désir charnel.

Quant au désir amoureux, s'il est pensé comme un instinct, c'est en tant qu'il réunit deux sentiments différents, que sont l'amour et l'avidité. (cf. **GS**, L1, §14)

Il est exclu pour Nietzsche de penser ses deux désirs dans l'impasse dualiste corps/esprit. Cependant, se pose à nous la question : comment échapper à cette dualité, plus exactement comment la surmonter ? _ Ce d'autant que ces désirs s'imposent à nous de manière synchronique.

Rappelons-nous que Nietzsche est un philosophe de la vie et philosophe tragique, alors l'intérêt philosophique à penser ces deux

⁸ **Au**, L1, §76

désirs, est de les penser quand leurs légitimités se heurtent, autrement dit en termes de volonté de puissance.

C'est-à-dire comme affect originaire qui doit réduire des affects contradictoires, sinon différents, qu'il faut hiérarchiser.

Il n'y a pas pour Nietzsche de réponse valable universellement, je vais donc juste fournir des éléments de sa pensée qui peuvent étayer l'orientation de la réponse de chacun.

Gardons à l'esprit, l'aphorisme 11 de l'AC :

« les plus profondes lois de la conservation et de la croissance exigent... que chacun s'invente *sa* vertu, son impératif catégorique. (...) Une action suscitée par l'instinct de vie prouve sa valeur par le plaisir qui l'accompagne ».

Ce qui a initié ma réflexion sur cette interrogation existentielle, est une lecture de M. Onfray qui m'a fortement agacé par son manque de probité philosophique dans sa *Théorie du corps amoureux*
Pour une érotique solaire.

De manière générale, Onfray se présente comme nietzschéen et reprend à son compte, une nécessaire tentative de cohérence entre l'œuvre et la vie. Or, sa théorie revendique athéisme, eudémonisme et hédonisme dans les relations intimes avec autrui. Il pense les désirs en termes de « diététique des plaisirs », comme pouvant s'agencer de façon voluptueuse, ludique, joyeuse et hédoniste. Il poursuit en effet la « jouissance qui demeure légitime tant qu'elle n'affecte pas la quiétude du sage. »⁹.

Cette perspective n'a rien de nietzschéen, or, il convoque Nietzsche de façon ambiguë, utilise ses termes, ouvre chaque chapitre par des citations. Il utilise à ses fins, la force et l'aplomb de ses aphorismes, de même qu'il intitule de manière équivoque sa première partie « généalogie du désir ». Nietzsche sert à justifier sa théorie déloyale qu'il aurait pu appeler de son propre avis « Traité du libertinage ».

⁹ M. Onfray, *Théorie du corps amoureux, Pour une érotique solaire*, le livre de poche, Paris, oct 2001, p77

La lecture de ce traité m'a fait ressentir l'arrière fond physiologique de l'auteur, qui à travers cet écrit, cherche plutôt à se reconforter lui-même de la misère de ses pratiques sexuelles et amoureuses qu'il sectorise ; ce qui de fait, le reconduit dans une pensée dualiste.

3.1 Le désir charnel

En démystifiant la morale chrétienne, Nietzsche nous a permis de dépister sa perversité et a par là même, offert une nouvelle innocence au désir corporel. Ainsi les esprits libres peuvent s'émanciper des prescriptions ascétiques des prêtres et des « contempteurs des corps »¹⁰.

Nietzsche a montré que la morale nie la vie « avec l'intention de tirer vengeance de la vie », elle « a enseigné à mépriser tous les premiers instincts de la vie (...), dans la sexualité on a enseigné à voir quelque chose d'impur »¹¹.

Nietzsche a réhabilité le corps, nié par la morale chrétienne, mais ne l'a pas sacralisé, il aurait alors simplement inversé la dualité corps/esprit. Le corps s'identifie au vivant, la conscience et la raison sont de ses aspects particuliers.

La position nietzschéenne vis-à-vis du corps n'est pas matérialiste, contrairement à celle dont se réclame M. Onfray. Le **corps** est le lieu des processus d'interprétation, il **organise et coordonne ses désirs selon ses états de santé ou de maladie**. Il est le siège de **remaniements permanents** de l'ensemble **des pulsions**.

Et vouloir le plaisir ne peut être satisfait in extenso, si l'on veut simultanément « l'absence de douleur ». Car l'homme doit faire des choix, il y a une alternative nous dit Nietzsche au § 12 *GS*, L1 :

¹⁰ *APZ*, I

¹¹ *EH*, *pourquoi je suis un destin*, §7

« soit *autant de déplaisir que possible*, comme prix pour l'augmentation d'une foule de jouissances et de plaisirs subtils et rarement goûtés jusqu'ici ! », soit « si vous voulez diminuer et amoindrir la souffrance des hommes eh bien ! il vous faudra diminuer et amoindrir aussi la *capacité de joie*. »

Supposons que plaisir et déplaisir soient liés, alors la satisfaction ou la frustration consécutive au désir sont liées. Partant, **l'homme vivant doit organiser la structure de ses pulsions en les hiérarchisant.**

Il s'agit d'évaluer les désirs eu égard aux forces qui les poussent à émerger : il faut **se demander si le désir est mû par une force symptomatique d'un « appauvrissement de la vie » ou par « surabondance de vie »**. Le désir est bien encore une fois expérimenté selon une volonté de puissance descendante ou ascendante. Il est soit issu d'un « pessimisme romantique », soit d'un « pessimisme dionysiaque ».

Epicure comme le chrétien, sont pour Nietzsche des figures du pessimisme romantique.

Le premier souffre de son désir de fixité dans le présent, recherchant les plaisirs immédiats tant que ceux-ci restent supérieurs au déplaisir et ne se payent pas chers dans leurs conséquences. La philosophie épicurienne n'est que l'expression d'une peur de souffrir de l'avenir ; elle suppose la possibilité de maîtriser les désirs, ce qui est **incompatible** avec la **dimension cachée et prédominante** ou **inconsciente du désir** chez Nietzsche. En effet, il y a toujours une part méconnue ou une ignorance relative de l'intériorité du sujet désirant.

Les épicuriens préfèrent s'anesthésier, se préserver de la souffrance plutôt que de choisir une recherche de plaisirs, où le désir prendrait le risque de changement à venir et s'annoncerait comme « désir de destruction » par une force surabondante dionysiaque.¹²

Il ne s'agit **pas** pour Nietzsche de réprimer les passions comme le fait la morale chrétienne, ni d'établir « une certaine convention du caractère passionné » comme Epicure, qui par là, souffre sans cesse. Pour Nietzsche, il s'agit de vouloir la passion elle-même.¹³

3. 2 Le désir amoureux

Sans doute ce désir est-il pensé à partir de la conception schopenhauerienne selon il y a une illusion du bonheur dispensé par l'amour.

Dans ce désir coexistent amour et avidité.

En effet, le désir amoureux est **désir de propriété**. Comme le désir d'argent, il est désir de puissance, lui aussi **réclame ses victimes**.

Il **peut être cruel**, car quand il a compris que l'autre « vit, agit et sent de façon différente de la notre »¹⁴, mais qu'il ne s'en réjouit plus, surtout quand cette manière de vivre est opposée à la notre, il est alors, « capable de détruire l'objet de cet amour pour le soustraire une fois pour toutes au jeu sacrilège du changement : car l'amour craint le changement plus que la destruction »¹⁵.

Le désir amoureux tente de réduire l'autre à soi, en ce sens il ne lui reconnaît aucune puissance, autrement dit ne le respecte pas puisqu'il ne le craint pas¹⁶.

¹² *GS*, L5, § 370, *Qu'est-ce que le romantisme ?*

GM, 3^o dissertation, §17, *Quel est le sens des idéaux ascétiques ?*

¹³ *GS*, L1, § 45 et 47

¹⁴ *HTH*, II, *Opinions et Sentences mêlées*, § 375

¹⁵ *HTH*, II, *Opinions et sentences mêlées*, § 280

¹⁶ *HTH*, I, *L'homme avec lui-même*, § 603

Il est inhérent au désir amoureux de placer les protagonistes dans une situation paradoxale :

- les amoureux ne se craignent pas donc se rapprochent et « comme l'amour est porté secrètement à voir chez l'autre des choses aussi belles que possible ou bien à élever l'autre autant qu'il se peut »¹⁷, delà l'amour a un certain plaisir et avantage à s'y tromper.
- Par ailleurs, quand un des amoureux perçoit de façon trop prégnante, le désir de l'autre de le posséder, il a par instinct de sauvegarde, tendance à prendre de la distance par crainte.

Cependant « la crainte veut deviner ce qu'il sait, ce qu'il veut » elle veut connaître l'autre afin de se préserver d'un danger ou préjudice éventuel.

Il s'agit donc pour les amoureux d'évaluer au mieux la distance qu'il convient de maintenir entre eux. Autrement dit, de naviguer entre égoïsme sain qui entretient le désir de se distinguer de l'autre, volonté de le connaître et plaisir de s'illusionner – ne manquant pas de se tromper.

Ce « sentiment passionné de la distance » doit entretenir la flamme entre les amoureux, il est nécessairement associé au « désir ardent d'agrandir sans cesse les distances à l'intérieur de l'âme elle-même » et peut ainsi conduire l'homme à se dépasser.¹⁸ Cette dimension du désir est alors positive.

Quand cette hiérarchisation continuelle doit se conjuguer à deux, on en devine la difficulté. Sans doute est-il plus facile de ne pas prendre assez de recul afin de mieux connaître l'autre et est-il aussi plus confortable de ne pas remanier sans cesse la distance nécessaire. Partant on constate le plus souvent que **le désir de s'illusionner est très commun** dans les **relations amoureuses**. Mais si le désir amoureux s'entrave souvent, cela ne le rend cependant **pas moins nécessaire**.

¹⁷ *Au*, L4, § 309

¹⁸ Cf. *PBM* (9° partie) qu'est-ce qui est noble ?, § 257 (réinterprétation de la sté aristocratique)

Notons que pour Nietzsche, **les femmes** sont plus portées à ce désir d'illusion en amour :

- D'abord parce qu'elles ont la « continuelle et douce duperie » de croire que « l'amour rend égaux »¹⁹. Elles pensent qu'on peut renoncer à soi-même et que chacun doit vouloir faire partout comme l'autre.
- Ensuite, les femmes s'attachent particulièrement à cette « superstition » que « l'amour peut tout ».

Autrement dit, les femmes auraient un plus profond désir d'illusion que les hommes, qui sauraient voir que « même le meilleur et le plus profond amour, est pauvre démuné, présomptueux, susceptible d'erreur – combien il est plutôt fait pour détruire que pour sauver... »²⁰.

Les femmes idéalisent donc l'amour plus que les hommes, elles sont plus « dupes », bien qu'elles soient à l'origine de cette habile invention.

Mais à présent, elles « souffrent plus aussi de la désillusion qui se produira nécessairement » dans leur vie. Pour cela, faut-il encore qu'elles aient « assez d'imagination et d'esprit pour pouvoir subir illusion et désillusion »²¹.

Les femmes plus intelligentes souffrent plus les imbéciles ! La sévérité de leur maladie serait paradoxalement corrélée au raffinement de leur esprit. Mais alors, **la guérison de leur souffrance** devrait être à la hauteur de celle-ci ; sachant qu'il y a un « vieux remède radical » à cette maladie qu'est l'amour, remède qui est « l'amour en retour ».²²

Elles peuvent aussi, de façon plus tragique, en guérir, grâce à leur courage lucide, en se procurant des « lunettes plus fortes »²³ pour voir 20 ans plus loin.

¹⁹ *Au*, L5, § 532

²⁰ *N contre W*, le psychologue prend la parole, § 2

²¹ *HTH*, I, § 415

²² *Au*, L IV, § 415

²³ *HTH*, I, § 413 : *les myopes sont amoureux*

Pour résumer, disons que le désir amoureux est donc pour Nietzsche, **désir de puissance** sur autrui en tant que désir de propriété.

Il est aussi **désir d'illusion**, où celui qui s'illusionne peut le faire, à son avantage ou non, selon l'état plus ou moins maladif de sa santé générale.

Il peut conduire à la **destruction** d'un grand amour, sur fond de **jouissance de soi** à travers l'autre et de **duperie de soi**, à laquelle selon Nietzsche « nous travaillons sans cesse ».

Dans ce cas, en s'imaginant une autre personne, on jouit de « la nouvelle image de son moi », à travers ce que l'on désigne sous le nom de l'autre²⁴.

Le **désir amoureux peut souffrir de son désir de propriété, comme de son désir d'illusion** car « l'objet de sa possession s'amointrit généralement par le fait qu'il est possédé. (...) se lasser d'une possession, c'est se lasser de nous-mêmes », écrit Nietzsche au § 14 du L1 du *GS*.

Le désir amoureux peut **souffrir du manque, comme de l'excès** ou de surabondance de vie.

3.3 Union des désirs érotique et amoureux

Revenons maintenant à la question existentielle posée au départ, vous percevez la complexité à penser la coexistence des désirs charnels et amoureux.

Il s'agit de hiérarchiser ces désirs en tant que symptômes d'orientation de la volonté de puissance qu'ils manifestent, et ce par delà la morale.

Il s'agit donc, d'évaluer l'état de santé du corps et les besoins qui le poussent et entraînent l'esprit de manière inconsciente.

²⁴ *HTH*, Op et S mêlées, § 37 : *la duperie en amour*

Il faudrait **interroger les symptômes du corps désirant**, en tant qu'ils déguisent ses besoins physiologiques « sous le manteau de l'objectif et de l'idéal »²⁵.

Affirmer la nécessité semble alors **se jouer entre instinct et conscience**, qui ne s'opposent pas de manière décisive, de sorte que l'échelle des valeurs se remanie sans cesse, selon les perspectives offertes entre connaissance et illusions.

Nietzsche a fait une sévère **critique des illusions de la conscience**, parmi lesquelles il faut ranger **l'illusion d'une philosophie objective où le philosophe oublie que la logique de sa pensée, est secrètement animée par** « des exigences physiologiques qui visent à conserver un certain mode de vie »²⁶.

La théorie de M. Onfray, plaide pour le mariage où chacun des époux promettait à l'autre, d'accepter son libertinage au nom de **l'expansion nécessaire et déculpabilisée de l'instinct sexuel.- Ce afin d'éviter les souffrances de la trahison** et de bénéficier des avantages de la vie conjugale. Sans doute, cette théorie a-t-elle été construite par sa raison assujettie à son instinct le plus fort, c'est-à-dire à mon sens, le plus maladif. Sa volonté de construire une vie pacifiée, hédoniste et eudémoniste, traduit la superficialité de sa pensée et la naïveté de croire qu'elle peut le protéger de l'imprévu. Sa théorie oublie que **le risque et l'erreur sont nécessaires à la vie**, que leur intensité peut être corrélée à la **joie**.

Les désirs fussent-ils contradictoires, ne sont que des signes de vie²⁷.

Nietzsche défend la « grande souffrance » qui n'est pas masochiste, mais « désir d'une profonde douleur » qui relève de l'amor fati. Ce, au sens où il y a « plaisir à être frappé de ses fouets », quand la « passion » « est passée », car pour lui,

²⁵ Avt propos *GS*, 2^oéd, § 2

²⁶ *PBM*, les préjugés philosophiques, §3

²⁷ Cf. *PBM*, *Nos vertus*., § 225

« on aime, à ce qu'il paraît, encore mieux le déplaisir intense que le plaisir terne »²⁸.

La théorie d'Onfray n'est qu'une pitié envers soi-même, dénie qu'à travers ce contrat, elle fait à nouveau de l'homme un « animal capable de promettre ».

Nietzsche voit six méthodes pour lutter contre la **violence d'un instinct** qui donnent **l'illusion de pouvoir exercer un** « empire sur soi-même » puisque cette « volonté (...) n'est pas en notre pouvoir », en effet, il n'y pas de volonté psychologique pour Nietzsche.

En réalité, notre intellect n'est dans « tout procès » « qu'un instrument aveugle d'un *autre instinct* qui est le *rival* de cet instinct dont la violence nous tourmente », et précise t-il cela peut se trouver en amour.

Dans cette lutte « notre intellect est forcé de prendre parti »²⁹.

En ceci, la **conscience** n'est qu'une auxiliaire du corps, elle sert au vivant à mener sa **politique sélective en hiérarchisant les désirs**.

« Il se forme en nous le flair d'une espèce de *plaisir* (...) d'où naît en nous un nouveau désir. Tout dépend alors de ce qui résiste à ce désir. ». Quand ce désir prend « l'apparence d'un sentiment noble ; bon ... », la morale vient étayer l'aspiration à ce désir, « ce qui augmente beaucoup l'assurance de notre aspiration. »³⁰.

Morale et désirs sont liés, puisqu'elle n'est que morale des affects et donc reflet d'un « idéal propre qui n'appartient qu'à toi seul :- car cet idéal ne pourrait jamais être celui d'un autre et encore moins celui de tous ! »³¹.

²⁸ *HTH*, I, § 601

²⁹ *Au*, L II, § 109

³⁰ *Au*, LII, § 110

³¹ *GS*, L IV, § 335