L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

9

l'inconscio e lo spazio

ISSN 2499-8729

Cassandra Basile
Sergio Benvenuto
Paolo Carignani
Gioele P. Cima
Claudio D'Aurizio
Raffaele De Luca Picione
Deborah De Rosa
Christophe Fradelizi
Michele Gallone
Alfonso Lombardi
Francesca Monateri
Janaina Namba
Stefano Oliva
Luigigiovanni Quarta
Tamara Sandrin
Tommaso Tuppini

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano –
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche
Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Direttore
Fabrizio Palombi

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

Caporedattore
Deborah De Rosa

Segretario di Redazione
Claudio D'Aurizio

Redazione
Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

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

Indice

Editoriale
Gli spazi dell'inconscio
Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio e lo spazio

L'inconscio e lo spazio
Intervista a Paolo Carignani
Claudio D'Aurizio, Stefano Oliva.....p. 16

Gaston Bachelard's Theory of Intimate Geometry
Cassandra Basile.....p. 46

La singolarità del «sinthomo» e la supplenza dei «Nomi-del-padre» nell'insegnamento di Jacques Lacan
Raffaele De Luca Picione.....p. 60

Terra incognita *: « espace » et « inconscient » dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*
Christophe Fradelizi.....p. 89

La caverna come immagine del soggetto psicoanalitico in Jacques Lacan
Alfonso Lombardi.....p. 114

Il ritorno del rimosso nello spazio cinematografico
Tamara Sandrin.....p. 138

Essere padroni delle proprie velocità
Tommaso Tuppini.....p. 155

Inconsci

La massa e gli scarti. Da Freud a Breivik
Sergio Benvenuto.....p. 179

Dire 'io' prima e dopo Freud. Cenni foucaultiani e lacaniani sullo statuto filosofico del soggetto
Deborah De Rosa.....p. 204

Pienezza d'essere e pulsione di morte nella costituzione del soggetto lacaniano
Michele Gallone.....p. 225

Les fondements biologiques de la psychanalyse
Janaina Namba.....p. 252

Un'antropologia dello scandalo. Dispositivi magico-rituali e psicologia in Ernesto de Martino
Luigigiovanni Quarta.....p. 277

Note critiche

Le vie della sublimazione: a proposito di Sublimazione *a cura di Vincenzo Cuomo ed Eleonora de Conciliis*
Gioele P. Cima.....p. 299

Forme dell'istituzione. Oltre il dualismo di politica e società
Francesca Monateri.....p. 312

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 326
I seminari de *L'inconscio*.....p. 331

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/145

Terra Incognita : « Espace » et « Inconscient » dans la philosophie de Friedrich Nietzsche

Christophe Fradelizi

1. Introduction

Si la philosophie de Friedrich Nietzsche est connue pour la place qu'elle accorde au « temps », notamment dans la célèbre idée d' « éternel retour » que l'auteur du Zarathoustra nomme volontiers « la pensée profonde comme l'abîme », elle n'en met pas moins en jeu une réflexion permanente sur la notion d'espace, réflexion d'autant plus intéressante que celle-ci se déploie de façon multiple et subtile tout au long des ouvrages qu'écrira le philosophe, des textes dits « de jeunesse » jusqu'à ceux de l'année 1888. A première vue, rien de surprenant pour un philosophe que de traiter cette notion, a fortiori pour un philosophe allemand dont certains affirment qu'il est un des héritiers d'Emmanuel Kant[1], et dont la philosophie a posé le temps et l'espace comme formes *a priori* de la sensibilité (Kant,

[1] Beaucoup de commentateurs continentaux ou anglo-saxons, depuis de nombreuses années, s'accordent pour faire de Nietzsche un néo-kantien. On peut faire remonter cette interprétation, tout à fait contestable par ailleurs, à Hans Vaihinger qui l'a développée dans le chapitre « Nietzsche und seine Lehre vom bewusstgewollten Schein » in *Die Philosophie des Als Ob* (1922).

1781, pp. 117-126), impliquant par là-même une impossibilité pour l'homme d'accéder aux « choses-en-soi » (noumènes) et limitant ainsi le pouvoir de connaître aux simples phénomènes.
Toutefois, bien loin d'être entendu simplement en ce sens, l'espace, chez Nietzsche, fait l'objet d'un traitement très spécifique qui conduit le lecteur à devoir interpréter cette notion non seulement en dehors du schéma proprement kantien, mais également à éviter de le réduire à son acception scientifique, c'est-à-dire à le comprendre uniquement comme espace abstrait des mathématiques ou encore comme « étendue ». En effet, l'espace, chez Nietzsche, revêt un ensemble de déterminations éminemment concrètes, qui font que celui-ci renvoie toujours à des réalités sensibles et élémentaires : espace comme « langage » (*Sprache*), comme « corps » (*Leib*), ou encore comme le lieu de rencontre entre les forces (*Kraft*) et les pulsions (*Trieb*) qui caractérisent tous phénomènes psycho-physiques, les différentes façons dont Nietzsche envisage l'espace sont toujours liées, dans sa philosophie, à ce qui fait l'essence même de la vie et de ses mouvements infinis.
Cela étant, l'espace, comme nous tenterons de le montrer dans la présente étude, est aussi liée de façon irrémédiable à la notion d'inconscient, largement développée par Nietzsche tout au long de son œuvre. Cette relation, aussi insolite qu'elle puisse apparaître, est en effet une des caractéristiques de la pensée nietzschéenne qui la sépare précisément de toutes les philosophies de la conscience, voire l'oppose à elles et en règle générale à tout idéalisme. L'espace, bien loin d'être pensé par Nietzsche comme une simple catégorie de la raison ou de l'entendement, semble être d'abord interprété comme le *topos* d'où se déploie l'ensemble des forces qui constitue le réel,

topos qui bien loin d'être un simple « contenant » doit-être pensé comme la condition des rapports entre les mouvements des forces elles-mêmes, c'est-à-dire comme structure nécessaire et conditionnante du jeu des forces entre elles que Nietzsche, à partir des années 1880, appellera « volonté(s) de puissance ».
Afin de montrer toute l'importance de cette relation entre espace et inconscient qui fait de la philosophie de Nietzsche une pensée novatrice à cet égard, nous prendrons quatre exemples significatifs qui constituent des jalons incontournables de sa réflexion relativement à ce sujet : tout d'abord à travers la scène de l'espace tragique et la figure du chœur dionysiaque développées dans *La naissance de la tragédie* (1872) et *Le drame musical grec* (1870) ; ensuite dans sa conception du langage qu'il développe à partir de la notion de métaphore dans le texte posthume intitulé *Vérité et mensonge au sens extra-moral* ; puis dans ce que Nietzsche désigne par l'expression « psychologie des profondeurs » qui suppose de façon évidente l'existence d'un « espace inconscient » ; enfin à cette *terra incognita* qu'est le « corps », celui-ci étant pensé comme « unité pulsionnelle », renvoyant à ce que Nietzsche désigne comme étant le double mouvement de l'incorporation et de la spiritualisation propre au développement de la vie humaine.

2. L'espace tragique comme expression de l'inconscient

Il est bien connu des spécialistes de Nietzsche que l'entrée en philosophie de ce dernier s'est faite sur la découverte que l'art tragique devait son origine à l'union entre Apollon et Dionysos, deux forces qui semblaient jusqu'alors inconciliables mais qui, au terme d'une lutte sans merci, ont accouché de ce qu'on

nomme la tragédie attique. Or, de ces deux forces que symbolisent les deux divinités grecques, la pulsion dionysiaque apparaît comme étant celle qui permet à l'homme d'accéder à l'Être Originaire (*Ur-Eine*), impliquant « une rupture du *principium individuationis* » propre à l'élément apollinien et conduisant du même coup à l'abandon de toute forme de conscience. Telle est la puissance de ce que Nietzsche nomme, par analogie, « l'ivresse dionysiaque », par opposition au « rêve apollinien » :

> Que ce soit sous l'influence du breuvage narcotique dont parlent dans leurs hymnes tous les hommes et les peuples primitifs, ou lors de l'approche puissante du printemps qui traverse la nature entière et la secoue de désir, s'éveillent ces émotions dionysiaques qui, à mesure qu'elles gagnent en intensité, abolissent la subjectivité jusqu'au plus total oubli de soi (Nietzsche, 1872, p. 44).

Tandis que Dionysos abolit toutes les limites, faisant exploser les barrières qui séparent les individus, dissolvant ainsi tout identité subjective, Apollon, lui, est le principe même de la mesure, de la forme, de ce que Nietzsche appelle « la belle apparence ». L'ordre apollinien, à l'opposé du chaos dionysiaque, est celui qui joue avec les lignes, les surfaces et les couleurs, construisant ainsi la beauté de l'architecture propre à l'âge dorique. Renvoyant à un monde de lumière où la clarté se diffuse dans l'espace visible, Apollon est le dieu des arts plastiques, « le dieu solaire », « lui qui d'après la racine de son nom est le « brillant » (*ivi*, p. 43).

Il est important de souligner que les pulsions que représentent Dionysos et Apollon sont conçues par Nietzsche comme des forces artistiques provenant de la nature elle-même, avant

même d'être pensées comme des réalités esthétiques et intellectuelles propres à l'art humain, qui n'est, quant à lui, qu'une imitation de cette capacité créatrice dont regorge la vie de manière inépuisable. Or, l'ivresse dionysiaque se manifeste d'abord et avant tout dans l'espace de la « fête » qui suppose à son tour la danse et le chant, et où « l'homme manifeste son appartenance à une communauté supérieure » : « il a désappris de marcher et de parler et, dansant, il est sur le point de s'envoler dans les airs » (*ivi*, p. 45). Ces fêtes, que l'on retrouve chez tous les peuples primitifs, sont en l'occurrence la source de la tragédie grecque, mais elles sont transfigurées dans l'espace tragique par le biais de l'artiste qui, en réunifiant Apollon et Dionysos, donne ainsi forme au *drama* par l'intermédiaire du Chœur. C'est là ce qui séparent d'ailleurs les Grecs dionysiaques des Barbares dionysiaques (*ivi*, p. 47), en ce que les premiers imposent la forme apollinienne aux forces déchaînées de l'Hybris propre à Dionysos. Cette forme et cet ordre, c'est en outre dans le modèle physiologique du rêve que Nietzsche les trouve, comme le voile de Maya nécessaire pour transfigurer la souffrance inhérente à la vie humaine, en une existence non seulement supportable mais également souhaitable, aimable au sens propre du terme. C'est précisément dans cet esprit que Nietzsche, quelques années plus tard, écrira : « Ces Grecs étaient superficiels... par profondeur » (Nietzsche, 1882, p. 33). Cette affirmation nous donne à elle seule un aperçu de la relation nécessaire entre l'espace et l'inconscient que construit Nietzsche pour décrire le fond tragique de l'existence, fond qui se distingue tout autant du pessimisme schopenhauerien que de l'optimisme socratique.

L'espace tragique, on le constate, conjugue de façon paradoxale l'illusion apollinienne de la mesure à l'oubli de soi dionysiaque.

Cette dynamique propre à la tragédie, qui convoque autant l'espace onirique propre à Apollon que le chaos infini de Dionysos, le dramaturge dithyrambique la fait sienne en la communiquant de façon inconsciente aux spectateurs et aux auditeurs, faisant ainsi sauter toutes les oppositions, notamment celles entre sujet et objet : « car dans cet état, semblable, d'étrange façon, à cette inquiétante image du conte qui pouvait tourner ses yeux en dedans et se voir elle-même, il est à la fois sujet et objet, poète, acteur et spectateur » (Nietzsche, 1872, p. 61). Dans cette perspective, c'est au chœur tragique qu'il revient la fonction de médiatiser la puissance du *drama*, ce dernier ne renvoyant pas à une action ou à une intrigue comme le croyait Aristote dans la *Poétique*[2] mais uniquement à la souffrance (*pathos*) que l'être humain se doit de surmonter, et que la tragédie eschyléenne met particulièrement en évidence (Nietzsche, 1870, p. 25) dans l'utilisation qu'il fait du chant et de la danse, imposant la musique comme fond sur lequel est fécondé le mythe tragique.

3. Le langage comme métaphore

A cette conception de l'art tragique qui passe par le prisme de la musicalité et qui implique l'entremêlement subtile d'un espace sonore (chant) à un espace visuel (la danse), on comprend que Nietzsche réduit significativement la part ce qui caractérise normalement, pour nous autres modernes, l'essence d'une pièce de théâtre : le dialogue. Or, cette survalorisation de

[2] « Nous avons établi que la tragédie est imitation de l'action jusqu'à sa fin et formant un tout, ayant une certaine étendue... » (Aristote, éd. 1990, p. 96).

la musique et de la danse qui expriment le *pathos* tragique par rapport à l'intrigue qui se tisse, elle, dans un texte dont le support est essentiellement dialogique ne peut-il se comprendre qu'à la faveur d'une analyse du langage qui replace ce dernier dans une perspective très spécifique.
C'est ici que se joue à un autre niveau la relation entre l'espace et l'inconscient, dans la construction même du langage ordinaire qui, pour Nietzsche, bien loin de renvoyer à la raison ou à la logique, met en relief la dimension falsificatrice et simplificatrice des mots. Ceux-ci, en effet, loin de correspondre aux choses qu'ils désignent, ne sont pour Nietzsche que des illusions dont l'homme a oublié l'origine métaphorique :

> Qu'est-ce qu'un mot ? La transposition sonore d'une excitation nerveuse. Mais conclure d'une excitation nerveuse à une cause première extérieure à nous, c'est déjà ce à quoi aboutit une application fausse du principe de raison [...]. Transposer une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L'image à son tour transformé en un son ! Deuxième métaphore. Et chaque fois, un saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle (Nietzsche, 1873, p. 280).

Le processus du langage, tel que le considère Nietzsche, ne semble présenter aucune causalité légitime, aucune logique intrinsèque. Ce constat le conduit en outre à envisager qu'un « mot » n'est pas autre chose qu'une « métaphore », ce qui implique que le langage soit pensé, non pas comme le moyen de dire la vérité sur la réalité, mais comme une façon pour l'homme de s'approprier les choses dans une perspective utilitaire et pratique. Il n'y a donc pas, selon lui, de connexion causale entre les mots et les choses et c'est bien en ce premier

sens que l'on peut comprendre l'aspect totalement conventionnel et arbitraire du langage, en tant qu'il est une force, un moyen pour l'homme de s'emparer du monde. Qu'il en soit ainsi afin que l'homme puisse augmenter ses chances de survie dans la nature est cependant compréhensible. Ce qui ne l'est pas, c'est d'oublier l'origine métaphorique du langage en pensant que ce dernier est une forme sûre, stable et évidente sur lequel on puisse former des concepts « vrais » :

> Tout mot devient immédiatement un concept dans la mesure où il n'a pas précisément à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition, mais où il lui faut s'appliquer simultanément à d'innombrables cas, plus ou moins analogues, c'est-à-dire à des cas qui ne sont jamais identiques à strictement parler, donc à des cas totalement différents. Tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique (*ivi*, p. 281).

Nietzsche construit donc une réflexion sur le langage et la pensée, où le mot, devenu immédiatement « concept », n'est possible que sur le fond d'une élimination des caractéristiques particulières de la chose qu'il désigne. Le mot « feuille », pour reprendre l'exemple de Nietzsche, ne désigne pas telle ou telle feuille dans sa singularité, mais une forme abstraite, une feuille en soi imaginaire à laquelle il est possible de référer toutes les feuilles existantes, alors même qu'elles sont toutes différentes et qu'on serait bien en peine d'en trouver une qui soit la copie conforme de l'autre. Le concept n'est donc possible que sur le fond d'un oubli de la différence mais aussi sur le fond d'un oubli de la métaphore originelle qui est à la base de tout langage. Le traitement que Nietzsche fait subir au langage et les

résultats de son analyse nous permettent en outre de mieux comprendre les reproches qu'il adresse de façon générale à la logique, à la philosophie sous sa forme conceptuelle et idéaliste – et de façon plus large aux sciences en général. Car en effet, ces trois domaines fonctionnent à partir d'un usage du langage, d'une croyance en ce langage dont Nietzsche montre ici que ses origines n'ont rien de rationnel.

L'analyse nietzschéenne met donc en relief l'invisibilité et l'inconscience qui caractérisent le processus du langage et l'ensemble de croyances qui en découle. Mais si le langage est propre à simplifier et falsifier le réel dans des logiques qui n'ont rien d'absolues (comme celle de la causalité), impliquant une limitation de l'expression et de la communication (« les mots nous barrent la route » dira Nietzsche au § 47 d'*Aurore*), il n'en reste pas moins que l'origine métaphorique des mots nous renvoie à une perspective « créatrice » et « artistique » du langage[3]. D'un côté les limites d'un langage conceptuel dont on a oublié sa véritable origine mais qui sert une fin pratique et utilitaire, de l'autre une conception du langage libéré du carcan conceptuel, qui retrouve sa véritable nature et sa fonction première, celle de la vie elle-même qui est de créer des formes, c'est-à-dire « imposer » un ordre, une hiérarchie entre des réalités aussi diverses que possible, en d'autres termes, faire communiquer entre elles ces réalités.

[3] Plusieurs études ont montré l'influence qu'a eu l'ouvrage *Die Sprache als Kunst* (1871) de Gustav Gerber sur Nietzsche, notamment sur le fait que le langage était essentiellement créatif et figuratif, et qu'il était donc tout sauf la reproduction d'une réalité indépendante, tout sauf le miroir d'une « chose-en-soi ». Voir en particulier Meijers (1988) et Crawford (1988).

A l'opposé du concept et de l'espace fixe et abstrait qu'il implique, la métaphore, dont l'étymologie contient l'idée de « déplacement » ou de « transport, nous conduit à penser un triple espace, recouvrant tout à la fois l'espace du corps (les nerfs), l'espace visuel (l'image) et l'espace sonore (vibration acoustique), dans lesquels se « transportent » des forces hétérogènes qui, par leur mystérieuse combinaison, finissent par produire ce que nous appelons du « sens ». L'ensemble de ce processus suppose donc une relation inconsciente, « souterraine », entre la pensée humaine et le monde qu'elle entend appréhender, qui a toute une série de conséquence sur la façon dont l'individu humain a prise sur sa propre parole, sur sa propre pensée, révélant ainsi la nécessité d'approfondir ce qui a trop longtemps été négligé par les philosophes, à savoir la dimension pulsionnelle et affective qui est à l'origine de tout *logos*.

4. Vers une psychologie des profondeurs

Si la forte valorisation de l'art – et notamment l'art du poète tragique qui parle la langue du *pathos* – débouche sur une critique du langage conceptuel chez Nietzsche, la première des conséquences que l'on doit en tirer est bien celle relative au sujet pensant tel qu'il se présente dans la métaphysique classique depuis Descartes, c'est-à-dire à un sujet auto-fondé, transparent à lui-même, et qui suppose « que l'esprit humain soit une chose plus aisée à connaître que le corps » (Descartes, 1641, p. 71).

Et en effet, c'est bien le *cogito* cartésien, en tant qu'espace d'une intériorité transparente à elle-même, qui fait l'objet d'une

critique radicale de la part de Nietzsche, notamment dans les paragraphes § 16 et § 17 de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche non seulement conteste la validité du « je pense » comme certitude première, mais récuse de façon générale la notion de *sujet pensant* :

> Pour ce qui est de la superstition des logiciens, je ne me lasserai jamais de souligner un petit fait [...] : à savoir qu'une pensée vient quand elle veut, et non pas quand je veux ; de sorte que c'est falsifier la réalité que de dire : le sujet "je" est la condition du prédicat "pense". Quelque chose pense, mais que ce quelque chose soit justement l'antique et fameux "je", voilà pour nous exprimer avec modération, une simple hypothèse, une assertion, et en tous cas pas une certitude immédiate (Nietzsche, 1886, p. 64).

Nietzsche montre que les certitudes immédiates du « je pense » « sont le résultat d'une liste d'affirmations téméraires qu'il est difficile, voire impossible de fonder » (*ivi*, p. 63). Le simple exemple d'« une pensée qui vient quand elle veut » suffit à ruiner toute prétention à vouloir poser le sujet comme cause de la pensée. Nietzsche pointe une faute méthodologique qui implique de lourdes conséquences épistémologiques. En l'occurrence, faire d'une hypothèse, c'est à dire d'une interprétation, une certitude immédiate. La relation prétendument évidente entre « moi » et « ma pensée » comprise dans le « je pense » ne va pas de soi. Or, si ce que nous acceptons comme fondement de notre connaissance se trouve être ainsi remis en cause, comment dès lors pouvons-nous concevoir les vérités qui ont été acquises ou comment devons-nous repenser les erreurs qui ont été jusqu'ici repérées, stigmatisées par une pensée qui s'est peut-être trompé sur les

choses, sur le monde et sur elle-même en définitive ? Il nous faut rappeler que « la connaissance de soi » est une des fins de la recherche philosophique. La critique du sujet connaissant implique donc une neutralisation de la connaissance de soi par l'esprit, précisément parce que l'esprit ou la raison ne peuvent en aucun cas être pris comme des fondements sûrs pour un savoir qui conduirait à la vérité.

Cela étant, si l'analyse nietzschéenne interdit toute possibilité de se connaître soi-même à partir du modèle de la rationalité subjective mis en place par Descartes, il n'interdit pas d'autres tentatives. En outre, d'autres formes de psychologie sont envisageables, seulement et seulement si on ne cantonne pas celles-là au « pur esprit » ou à « l'esprit en soi », et c'est bien en ce sens qu'émerge dans la philosophie de Nietzsche ce qu'il appelle sa « psychologie des profondeurs ». Alors qu'on s'attendrait à ce qu'il définisse celle-ci comme « science de l'âme » ou de la *psyché*, Nietzsche propose une conception tout à fait originale de cette discipline qu'il qualifie dans *Par-delà bien et mal* de « morphologie et doctrine de l'évolution de la volonté de puissance » et se distingue de tout ce qui s'est fait jusqu'alors en la matière : « La psychologie dans son ensemble est jusqu'à présent demeurée tributaire de préjugés et de crainte de nature morale : elle ne s'est pas risquée dans les profondeurs » (*ivi*, p. 71). Certes, cette définition est tardive, alors que la psychologie tout comme la physiologie sont présentes chez Nietzsche au moins depuis la période d'*Humain, trop humain*.[4] En effet, avant de se constituer comme « théorie de la volonté de puissance », la psychologie nietzschéenne se présente

[4] Il semble qu'on retrouve dès les écrits de jeunesse un intérêt de la part de Nietzsche pour la psychologie, notamment dans un texte intitulé *A propos des humeurs* (1864). Voir à ce sujet Wotling (1999), p. 12.

d'abord comme une méthode critique d'investigation qui met en relief le primat de l'affectivité dans la conscience et dans son évolution du point de vue historique, préhistorique, voire protohistorique. Mais elle implique également un élargissement de la compréhension de l'espace intérieur que serait la conscience en faisant dépendre celle-ci d'un espace beaucoup plus vaste qui est celui du corps. Tel est le sens de l'enquête menée dans la première section d'*Humain, trop humain* intitulée « Des choses premières et dernières » dans laquelle Nietzsche entreprend d'effectuer une genèse de la conscience humaine :

> Quoi qu'il en soit de nos supputations pour et contre, dans l'état actuel d'une certaine science bien déterminée, la renaissance de l'observation psychologique est devenue nécessaire, et l'on ne peut épargner à l'humanité la vue cruelle de la table de dissection, de ses scalpels et de ses pinces (Nietzsche, 1878, p. 62).

Si la psychologie est devenue nécessaire, il est intéressant de noter que Nietzsche lui adjoint un lexique chirurgical qui donne tout de suite le ton de la tâche qu'il s'assigne. Déjà à cette époque, la psychologie ne renvoie pas tant à l'« âme » qu'au corps lui-même, et c'est bien dans un horizon physiologique que Nietzsche déploie son analyse dont la conséquence première implique une revendication pour le moins originale : bien loin de prendre comme point de départ l'esprit, il faut s'engager sur cette *terra incognita* (Nietzsche,1884-1889, t. IX, p. 235) que les philosophes ont trop souvent exclue de leurs réflexions, à savoir le corps lui-même : « Prendre pour point de départ le corps et en faire un fil conducteur, voilà l'essentiel » (*ivi*, t. XI, p. 372).

5. La « terra incognita » : le corps comme fil conducteur

Comprendre ce que signifie le « corps » chez Nietzsche ouvre d'emblée à des mésententes ou des confusions qu'il faut tout de suite écarter. La première de ces confusions serait de concevoir le corps sous l'angle matérialiste en l'opposant à l'âme ou à l'esprit, ce qui supposerait qu'on ne s'est pas affranchi du dualisme traditionnel que l'on retrouve chez Platon ou Descartes, et que Nietzsche ne cesse pourtant de critiquer. En l'occurrence, on trouvera maints exemples dans le corpus nietzschéen où les lexiques du corporel et du spirituel se relayent, s'entrecroisent et se superposent – ce que laisse entendre d'ailleurs le nom même que Nietzsche attribue à sa pratique : la physio-psychologie (Nietzsche, 1886, p. 71), ou encore l'expression que l'on trouve dans le poème du Zarathoustra : « Le corps est une grande Raison » (Nietzsche, 1885, p. 48). S'il décide donc de faire du « corps » le fil conducteur de sa recherche, s'il lui donne le statut de « texte » à interpréter, ou à réinterpréter, c'est parce qu'a dominé largement dans l'histoire de la pensée une seule et même perspective à son sujet, une perspective dévalorisante, dénigrante, qui a eu pour effet d'exclure et de condamner le corps comme lieu du mensonge, de l'erreur, de la fausseté voire du mal. Pourtant, le perspectivisme nietzschéen révèle que le corps est bien au centre de la réalité en tant qu'il est source de toutes les interprétations, ces dernières témoignant à leur tour de l'état du corps interprétant. Dans cette nouvelle perspective, la conscience, l'âme ou la raison sont un « quelque chose » qui, d'une certaine manière, appartiennent au corps, et ne sont en

aucun cas exclus au terme du renversement auquel procède Nietzsche. Il ne s'agit donc pas d'intervertir ce qui avait été pensé comme opposé ou contraire que de proposer une nouvelle conception du « corps », du « *Leib* », et par conséquent une nouvelle image de la pensée.

Deux paramètres importent dans la nouvelle définition que Nietzsche donne du corps : le premier renvoie à la multiplicité, le second à l'organisation : « Notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes » (Nietzsche, 1886, p. 67). Ce passage de *Par-delà bien et mal* nous montre l'importance accordée au fait que le corps est d'abord conçu comme une multiplicité de *quanta* dynamiques que Nietzsche nomme ici « âmes », mais qui renvoient en fait aux « pulsions », multiplicités qui supposent à leur tour une organisation, une structuration des pulsions comprise comme communauté hiérarchisée formant à terme une « unité ». Deux conséquences sont à tirer d'une telle conception : tout d'abord que les pulsions ne sont pas des êtres, ni des organes, ni des atomes mais des processus d'interprétation ; ensuite, que ce que Nietzsche désigne par le terme « unité » ne peut se dire que parce qu'il y a des multiplicités irréductibles à l'œuvre dans tous les corps, multiplicités qui communiquent entre elles, qui luttent, croissent, déclinent ou disparaissent. Ainsi, l'« homme », en tant qu'il est « corps de part en part et rien en dehors de cela » (Nietzsche, 1885, p. 48) n'échappe pas à cette requalification :

> Ce qui est surprenant, c'est bien plutôt le corps ; on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le corps humain est devenu possible, que cette collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés, mais, en un autre sens, dominants et doués d'activité volontaire, puisse vivre et croître à la façon

> d'un tout, et subsister quelque temps – et, de toute évidence, cela n'est point dû à la conscience [...]. Cette prodigieuse synthèse d'êtres vivants et d'intellects qu'on appelle l'« homme » ne peut vivre que du moment où a été créé ce subtil système de relations et de transmissions et par là l'entente extrêmement rapide entre tous ces êtres supérieurs et inférieurs – cela grâce à des intermédiaires tous vivants (Nietzsche, 1884-1889, t. XI, pp. 310-311).

Ce qui frappe dans cette note posthume est bien l'insistance de Nietzsche sur le caractère « vivant » des « êtres » qui composent le corps. L'homme, en tant que corps, est à comprendre comme synthèse de ce qui est nommé « subtil système de relations et de transmissions ». Vie et activité sont donc les deux caractéristiques du corps qui est à comprendre désormais comme un ensemble de processus, et non comme une unité fictive où l'esprit gouvernerait le corps. Nietzsche brise complètement cette image de l'homme défini comme mélange d'esprit et de matière, et où l'esprit serait dans le corps comme « un pilote dans son navire ». C'est à partir de ce refus que l'on peut comprendre l'affirmation suivante relativement à l'interprétation : « Il ne faut pas demander : "*qui donc interprète* ?", au contraire, l'interpréter lui-même [...] a de l'existence (non cependant en tant que "être", mais en tant que processus, que devenir) en tant qu'affection » (Nietzsche, 1884-1889, t. XII, p. 142).

Il n'y a pas de « qui » à rechercher derrière une interprétation. Le « qui », c'est-à-dire le sujet, « n'est pas un donné » dira Nietzsche « mais quelque chose d'inventé-en-plus, de placé-par-derrière » (*ivi*, p. 35). Par-delà l'unité fictive du sujet, ce sont les besoins et les instincts, « leur pour et leur contre » que nous trouvons en dernière instance et qui fait du « corps

interprétant » une multiplicité « psycho-physiologique », « un processus de luttes, de domination en vue d'un accroissement perpétuel de puissance » (Denat, 2011, p. 111). Le corps est donc cet ensemble de rapports entre les différentes pulsions, les différentes interprétations, les différents affects, rapports dynamiques de « sujet-multiplicité » (Cox, 1999, p. 125) où la hiérarchie entre âme et corps n'a plus de pertinence, et encore moins l'idée d'une âme-atome qui dirigerait le reste du corps.

Car non content de renouveler entièrement la conception du corps en refusant le primat de l'esprit ou de l'âme sur lui, Nietzsche conteste que l'esprit puisse être ramené au seul cerveau à qui l'on attribue généralement la capacité de commandement sur le reste du corps : « car c'est bien à un estomac que l'esprit ressemble encore le plus » (Nietzsche, 1886, p. 204). Nous retrouvons ici une métaphore très utilisée par Nietzsche qui est celle de l'alimentation et de la digestion. Plus généralement, c'est au problème de la nutrition que renvoie cette métaphore qui ne peut se comprendre qu'à la faveur d'un retour à ce que Nietzsche désigne par les concepts d'« incorporation » ou d'« assimilation » et qui nous ramène précisément au problème des valeurs et au problème de leur interprétation. La métaphorique de la nutrition indique d'emblée le caractère processuel de la vie de l'esprit en tant que ce dernier est un « quelque chose » appartenant au corps. A l'incorporation des valeurs qui renvoie au lexique physiologique propre à Nietzsche se joint également la « spiritualisation » des pulsions, terme qui s'insère dans le langage psychologique qu'il construit et désigne « l'obtention déplacée de la visée d'une pulsion, l'invention de voies détournées, ingénieuses, lui permettant de se satisfaire sur un mode plus subtil » (Wotling, 2001, p. 49). L'incorporation et la spiritualisation indiquent à

quel point la pensée nietzschéenne conçoit le corps en dehors des références traditionnelles propres à l'empirisme ou au matérialisme. Précisément, le corps n'est jamais opposable à l'esprit mais rentre avec lui dans un rapport extrêmement complexe. Certes, il y a bien un renversement du primat de l'esprit sur le corps, ce dernier devenant premier au terme de l'analyse, mais Nietzsche, à la manière de Démocrite qui pluralisa en une infinité d'atomes l'Être parménidien, éclate la conscience, l'esprit, l'âme en une multiplicité de petites « consciences » qui tendent toutes à la puissance, à la croissance, avant de décliner et disparaître dans le grand mouvement du devenir, mais sans jamais réduire ces « consciences » à des unités atomiques :

> Nous nous sommes désormais interdit les divagations qui ont trait à l' "unité », à l'" âme », à la " personnalité » ; de pareilles hypothèses *compliquent* le problème, c'est bien clair. Et même ces êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps (ou plutôt dont la coopération ne peut être mieux symbolisée que par ce que nous appelons notre " corps ») ne sont pas pour nous des atomes spirituels, mais des êtres qui croissent, luttent, s'augmentent ou dépérissent : si bien que leur nombre change perpétuellement et que notre vie, comme toute vie, est en même temps une mort perpétuelle. Il y a donc dans l'homme autant de " consciences » qu'il y a d'êtres (à chaque instant de son existence) qui constituent son corps (Nietzsche, 1884-1889, t. XI, p. 311).[5]

[5] Voir également un peu plus loin dans le fragment : « Guidés par le fil conducteur du corps, comme je l'ai dit, nous apprenons que notre vie n'est possible que grâce au jeu combiné de nombreuses intelligences de valeur très inégale, donc grâce à un perpétuel échange d'obéissance et de commandement sous des formes innombrables — ou, en termes de

Nous voyons que c'est bien l'affirmation de l'« unité de l'âme »[6] qui est ici congédiée par Nietzsche dans la conception du corps qu'il développe, impliquant dès lors, non pas une partition du psychisme en plusieurs topiques comme la psychanalyse freudienne l'affirmera (Freud, 1915, pp. 65-123), mais plutôt une dissémination de la psyché dans cet espace vivant qu'est le corps. Non seulement c'est bien la multiplicité qui est première dans la vie du corps, mais c'est aussi le principe de changement et de mouvement qui la détermine essentiellement. Ce qui implique le remplacement par Nietzsche du « sujet atomique » de la métaphysique classique par un « sujet-multiplicité » qui définit l'homme non plus comme une unité d'essence mais comme unité d'organisation. Or, cette « organisation » suggère un certain mode de relation des pulsions entre elles, mode qui privilégie la problématique des rapports entre les *quanta* de volonté de puissance, et qui suppose qu'au lieu de penser le corps comme simple « étendue », il faille désormais le concevoir comme un espace dynamique dans lequel se déploie ces rapports, conformément à l'*actio in distancia* qui caractérise le monde comme « volonté de puissance » – véritable espace communicationnel dans lequel on envisagera dès lors un langage propre aux pulsions, à savoir celui qui impose une hiérarchie entre elles à partir de rapports de commandement et

---

morale, grâce à l'exercice ininterrompu de nombreuses *vertus*. Et comment pourrait-on cesser de parler de morale ! » (*ivi*, p. 312).

[6] Le problème de l'unité est central chez Nietzsche. Voir à ce sujet : « Toute unité *n'*est unité *qu'*en tant qu'*organisation* et *jeu d'ensemble* : tout comme une communauté humaine est une unité, et pas autrement : donc le *contraire* de l'*anarchie* atomiste ; et donc une *formation de domination*, qui *signifie* l'Un, mais n'*est* pas une » (Nietzsche, 1884-1889, t. XII, p. 111).

d'obéissance (Wotling, 2011, p. 79) – et dont la relation Dionysos-Apollon préfigure sans doute, dans l'œuvre de Nietzsche, le premier exemple.

6. Conclusion

« Espace langagier », « espace corporel », « espace pulsionnel », on ne peut que constater l'importance pour Nietzsche de mettre en relation ces notions avec celle de l'inconscient. De manière générale, Nietzsche pense de façon spatiale et nombreuses sont les métaphores qui conduisent le lecteur à envisager les « hauteurs », les « profondeurs » ou encore les « horizons » qui peuplent de façon abondante les pages de ses ouvrages. Les images du philosophe qui, de façon analogique, renvoient à l'oiseau qui vole en altitude ou qui, comme une taupe, creuse des tunnels ou des souterrains, sont significatives à cet égard. L'espace, on le voit, est toujours un espace concret et déterminé : le ciel et le sous-sol en l'occurrence. Ainsi, la verticalité qui va de l'abîme aux cimes montagneuses se conjugue-t-elle à l'horizontalité du plan désertique, ou de façon encore plus flagrante, à celle du plan marin ou océanique[7] : en effet, Nietzsche affectionne une autre métaphore qui est celle de la mer ou de l'océan, renvoyant à la navigation et aux risques

[7] La métaphore de la mer est présente très tôt chez Nietzsche puisqu'on la retrouve dès la dissertation de 1862 intitulé *Fatum et histoire* : « S'aventurer dans la mer du doute sans compas ni guide est folie et destruction pour les têtes qui ne sont pas encore développées ; la plupart d'entre elles sont renversées par des tempêtes ; très peu seulement découvrent de nouvelles terres [...]. Au milieu de l'incommensurable océan des idées, on a souvent la nostalgie de la terre ferme » (Nietzsche, 1856-1869, p. 190).

que celle-ci suppose. Espace déterminé là encore, mais qui suggère un « milieu » par définition difficile pour celui qui s'y aventure. Et c'est bien le terme d'« aventure » que nous retrouvons dans les métaphores de la profondeur qui renvoie à l'aventure spéléologique, et plus précisément à l'« exploration » des fonds de la terre qui complète l'exploration maritime ou celle des sommets et des cieux : « Nous autres chercheurs sommes comme tous les conquérants, découvreurs, navigateurs et aventuriers » (Nietzsche, 1881, p. 259).

Rappelons enfin que les métaphores de la ligne et de la droite, de l'anneau et du cercle sont particulièrement présentes dans le corpus nietzschéen, pour ne rien dire du labyrinthe dont les *Lamentations d'Ariane* nous donne un bel exemple : « Je suis ton labyrinthe » (Nietzsche, 1888, p. 63) murmure Dionysos à Ariane au creux de son oreille. Et si nous revenons à la figure dionysiaque de laquelle nous sommes partis, c'est parce qu'elle condense en elle la pluralité des figures métaphoriques désignant le rapport essentiel entre l'espace et l'inconscient. Celle-ci semble, de ce point de vue, éclairer les impératifs méthodologiques auxquels Nietzsche fait face, notamment en ce qui concerne la descente nécessaire dans les profondeurs de ce labyrinthe qu'est la réalité humaine. On retiendra, pour illustrer ce geste propre à la philosophie nietzschéenne, une note d'Angèle Kremer-Marietti qui résume parfaitement la nécessaire relation entre l'inconscient et le type d'espace qu'il présuppose :

> Pénétrer dans le labyrinthe, c'est vouloir revenir à l'origine du labyrinthe et c'est proprement ce qui fait de l'homme labyrinthique le créateur des origines, l'*esprit libre* par excellence se manifestant dans le savoir de tous les savoirs – le gai savoir (Kremer-Marietti, 1999, p. 11).

Bibliographie

Aristote (éd. 1990), *Poétique*, trad. fr. Le Livre de Poche, Paris.

Constâncio, J., Mayer Branco, M. J. (éds.) (2011), *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Berlin-Boston.

Cox, C. (1999), *Nietzsche, Naturalism & Interpretation*, University of California Press.

Crawford, C. (1988), *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, de Gruyter, Berlin-New York.

Denat, C. (2010), *« Notre Nouvel "Infini" ». Connaissances et interprétations dans la pensée de Nietzsche*, dans Wotling (éd.) (2010), pp. 85-118.

Descartes, R. (1641), *Méditations Métaphysiques*, trad. fr., Flammarion, Paris 1979.

Freud, S. (1915), *Métapsychologie*, trad. fr., Gallimard, Paris 1968.

Gerber, G. (1871), *Die Sprache als Kunst*, Mittler, Bromberg.

Kant, I. (1781), *Critique de la raison pure*, trad. fr., Flammarion, Paris 2006.

Kremer-Marietti, A. (1972), *Nietzsche : l'homme et ses labyrinthes*, L'Harmattan, Paris 1999.

Meijers, A. (1988), *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*, in *Nietzsche-Studien*, vol. 17, pp. 369-390.

Nietzsche, F. (1856-1869), *Écrits autobiographiques* 1856-1869, trad. fr., PUF, Paris.

Id. (1870) *Le drame musical grec*, trad. fr. dans Id (1968-1997), t. I.2.
Id. (1872) *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*, trad. fr. dans Id. (1968-1997), tome I.
Id. (1873), *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. fr. dans Id. (1968-1997), t. I.2.
Id. (1878) *Humain, trop humain et Fragments posthumes 1874-1879*, trad. fr. dans 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. dans 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. (1888), *Dithyrambes de Dionysos et poésies posthumes*, trad. fr. in Id (1968-1997), tome VIII. 2.
Id. (1968-1997), *Œuvres philosophiques complètes*, XIV tomes, Paris, Gallimard.
Vaihinger, H. (1922), *Die Philosophie des Als Ob*, Meiner, Leipzig.
Wotling, P. (1999), *La pensée du sous-sol*, Allia, Paris.
Id. (2001), *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, Paris.
Id. (éd.) (2010), *L'interprétation*, Vrin, Paris.
Id. (2011), *What Language Do Drives Speak?*, in Constâncio, Mayer Branco (éds.) (2011), pp. 63-79.

Abstract

Terra incognita: « Space » and « Unconscious » in Nietzsche's Philosophy.

If the Nietzschean philosophy is known for the place it gives to « time » - the notion of the « eternal recurrence » that the author of Zarathustra significantly calls « an abyss-deep thought » being the most relevant one, it is nonetheless a continuous reflection on the concept of space. It is precisely the relationship between Space and Unconscious that is questioned here through the concepts of Tragedy, depth Psychology and Body conceived as a *terra incognita.* We will see that more than a metaphor, the use of the concept of space implies a unique analysis which places the Unconscious at the centre of the Nietzschean thought.

Keywords: Unconscious; Space; Depth Psychology; Body; Philosophy.