

Nietzsche

La promesse, la mémoire, l'oubli et le temps. Réflexions sur un passage remarquable de *La généalogie de la morale*.

Jean-Jacques Delfour

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Le texte qui inaugure la deuxième Dissertation de *La généalogie de la morale* élabore à nouveaux frais la compréhension de l'oubli et de la mémoire. Il rattache ses deux facultés à des fonctions psychiques complexes dont le statut général et commun est d'être des modalités de la volonté. Le concept de celle-ci est modifié de même que la compréhension de la conscience et de l'être que nous sommes nous-mêmes. L'articulation générale de ces concepts est orientée sur la socialisation de l'homme, de telle sorte que ce texte porte en amont sur le devenir culturel de l'homme compris d'abord comme être naturel et en aval sur le sens social de toutes les possibilités qui dépendent de la promesse, l'engagement de soi dans un contrat quelconque d'ordre moral ou politique, la responsabilité. Aussi l'analyse de l'oubli et de la mémoire est sous-tendue non seulement par une compréhension déterminée de la vie psychique mais aussi par une compréhension déterminée de l'origine sociale des structures de cette vie psychique.

Le thème directeur de ce paragraphe est l'étude des conditions de possibilité de la promesse laquelle est une condition du respect de l'impératif moral. En quoi cette tâche, rendre possible la promesse, est-elle paradoxale ? Parce que d'un côté vivre exige de pouvoir accueillir la nouveauté de l'instant présent, donc la faculté d'oubli ; de l'autre vivre exige le concours et l'alliance avec les autres hommes, donc la régularité et conséquemment la mémoire. Afin de vivre l'homme a besoin d'oubli et afin de vivre avec les

autres hommes il a besoin de mémoire. On a donc ici une généalogie sociale de la mémoire, qui s'oriente sur une relation ambivalente de l'homme au groupe social, relation qui peut être comprise comme antagonisme. Kant parlait de l'insociable sociabilité de l'homme¹. Incontestablement Nietzsche reprend cette problématique de l'ambivalence de l'homme, ambivalence voulue par la nature afin que l'espèce humaine, nous dit Kant, atteigne une société civile administrant universellement le droit ; mais, à la différence de Kant, en faisant de cette tâche une généalogie reposant sur la mise en évidence chez l'individu de mécanismes psychiques. On peut peut-être par là comprendre que l'usage du concept de nature était ironique et que cette ironie visait Kant ; sinon pourquoi dirait-il qu'il s'agit là du « véritable problème de l'homme » : c'est bien qu'on a proposé un autre problème qui n'était pas le bon. Ainsi la bonne façon de poser cette question permet d'accéder au véritable problème *de* l'homme². Comment comprendre cette formule ? Rien n'empêche d'abord d'insister sur le génitif subjectif : cette faculté de faire des promesses est un problème qu'a l'homme, un problème que l'homme doit résoudre ; mais ne dit-il pas ensuite que ce problème est déjà résolu ? Aussi faut-il comprendre qu'il s'agit du problème dont la résolution a fait l'homme, a permis en termes grossiers le passage de l'animalité à l'humanité.

Selon une indication donnée à la fin du texte, promettre pour l'homme, c'est « répondre de lui-même *en tant qu'avenir* ». L'acte de promettre est un engagement de stabilité qui porte sur soi-même. Le temps est donc considéré comme disponible, comme quelque chose que l'on peut connaître, anticiper et donc manipuler. Promettre c'est donc dire que l'on dispose de son temps, aujourd'hui comme demain ; c'est-à-dire que l'on dispose du temps qui me fait, que l'essentielle passivité du temps n'est nullement un obstacle à la détermination de l'action à venir. Autrement dit le temps futur est considéré comme aussi disponible que le temps actuel. Or que le temps actuel soit disponible, que la disponibilité soit la marque distinctive du temps actuel, du temps présent, cela fait difficulté mais moins encore que la disponibilité du temps futur. Comment le temps doit-il être considéré pour que temps futur et temps présent soient conçus comme également disponibles ? Il faut pour cela que le temps en général, aussi bien passé, présent ou futur, soit considéré comme homogène, stable et identique à lui-même. Mais cette identité à soi du temps ne suffit pas : il faut surtout que l'homme puisse répondre de lui-même, c'est-à-dire garantir sa propre

¹ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, quatrième proposition : « j'entends par antagonisme l'*insociable sociabilité* des hommes, c'est-à-dire leur tendance à entrer en société, tendance cependant liée à une constante résistance à le faire qui menace sans cesse de scinder cette société ».

² "De" est en effet souligné dans le texte original : « ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen ? » ; nous utilisons la traduction de I. Hildebrand et J. Gratiou, Gallimard, Folio, 1971 ; le texte allemand est celui édité par G. Colli et M. Montinari, Walter de Gruyter, 1968.

identité³. La promesse exige la permanence de l'identité du sujet. Question : la structure psychique de l'homme est-elle compatible avec l'identité à soi requise par la promesse ?

Si le thème explicite est l'étude des conditions de possibilité de la promesse, celles-ci sont déterminées à partir de la vie psychique et de ses facultés. Il est ici question de la "force contraire" ou "faculté d'oubli". Donc l'action qui consiste à promettre s'appuie sur une faculté qui s'oppose et s'oppose encore à une autre faculté⁴, l'oubli. De quoi est-il question sous ce terme de faculté ? Le problème est compliqué par l'équivoque de l'expression⁵ : s'agit-il d'une force ou d'une faculté ? La différence ne peut pas être effacée entre le concept de force qui est plutôt un concept physique et le concept de faculté qui est plutôt un concept relevant de la théorie de la connaissance. L'usage que Nietzsche fait de ces concepts en montre leur équivalence⁶. La suite du texte donne quelques indications. Le terme de faculté désigne un pouvoir, une capacité que l'on est en droit de présupposer si l'on veut rendre raison de certains faits ; le concept de faculté est donc un concept heuristique, chargé de constituer de la connaissance. Ce concept a

³ Cf. le § 2 de la deuxième dissertation : « rendre l'homme jusqu'à un certain point uniforme, égal parmi les égaux, régulier, et par conséquent calculable », *op. cit.*, p. 61.

⁴ La question se pose de savoir ce que Nietzsche entend par faculté. D'un côté, le terme a été abondamment utilisé par la métaphysique classique, par Kant par exemple qui distingue une faculté de connaître, une faculté de désirer, une faculté de juger ; multitude de facultés dont Nietzsche lui-même s'est gaussé ; Cf. *Par delà bien et mal*, chapitre I, § 1, où Nietzsche tient le terme de faculté pour une réponse de comédie : « il [Kant] était fier d'avoir *découvert* dans l'homme une nouvelle faculté, la faculté de former des jugements synthétiques *a priori*. (...) Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? se demanda Kant [il s'agit de la question préliminaire que pose Kant afin d'ouvrir le chemin du problème de la possibilité de la métaphysique, et par là de la possibilité de la connaissance en général] ; et que répondit-il au fond ? *En vertu d'une faculté*. Non pas, hélas, en trois mots, mais si longuement, si gravement et avec une telle dépense de profondeur et de fioritures germaniques que l'on n'entendit pas la joyeuse *niaiserie allemande* qui se cache au fond de cette réponse. (...) "En vertu d'une faculté" avait-il dit, ou tout au moins pensé. Mais est-ce là une réponse ? Une explication ? N'est-ce pas plutôt répéter la question ? Pourquoi l'opium fait-il dormir ? "En vertu d'une faculté", par l'opération d'une *virtus dormitiva*, répond un médecin de Molière : *quia est in eo virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire*. [puisqu'il y a une vertu dormitive dont la nature est d'endormir les sens]... » On pourrait fort bien considérer que la critique acerbe que Nietzsche fait de l'usage kantien du concept de faculté vaut aussi pour lui-même et donc que la détermination de l'oubli comme faculté est une façon d'éviter la question concernant la nature de l'oubli ; ou du moins que les concepts utilisés par Nietzsche dérivent de la métaphysique classique.

⁵ *Op. cit.*, p. 59, lg. 7-11.

⁶ A cette difficulté l'examen du texte allemand n'offre pas de réponse univoque : il est d'abord question de la force : « Dass dies Problem bis zu einem hohen Grad gelöst ist, muss dem so erstaunlicher erscheinen, der die entgegen wirkende Kraft, die der *Vergesslichkeit*, vollauf zu würdigen weiss » ; *wirkende Kraft* = faculté ou force agissante ; mais la suite utilise le terme de "Vermögen".

donc le statut d'une hypothèse théorique. Plus précisément la faculté désigne un processus psychique d'accueil, de reconnaissance et de tri des représentations qui apparaissent dans la vie de la conscience. Ce traitement des représentations est en même temps, comme l'indique le lien de l'oubli et de la jouissance⁷, le lien de la mémoire et du caractère estimable et appréciable, un traitement qui opère sur des affects, des sentiments et donc qui structure des types d'existences. On voit nettement trois types distincts dans ce texte. Celui de l'existence aristocratique caractérisée par la capacité de prévoir et de commander, existence vouée au bonheur ; celui de l'existence dominée par le ressentiment, le remâchage, existence vouée à la souffrance (le dyspeptique) ; enfin celui de l'homme grégaire, prévisible, régulier, existence sociable par excellence. Cela dit, ces processus psychiques ne font pas l'objet d'une description pour eux-mêmes. Ils sont simplement esquissés dans une démarche plus générale orientée sur la mise en évidence des réquisits de l'action de promettre en tant qu'ils définissent l'homme. On peut remarquer que les modèles d'intelligibilité sont variables et mériteront chacun une analyse détaillée : modèle technique (horlogerie), modèle organique (digestion), domestique (maison), politique (oligarchie et ordre), technique (la chaîne). Une fois quelque peu éclairci ce concept de faculté, examinons la présentation de la faculté de l'oubli.

Cette description de la faculté de l'oubli commence par rejeter la compréhension classique selon laquelle l'oubli est une *vis inertiae*, une force d'inertie. L'expression signifie une essentielle passivité. La force qui agirait en donnant pour résultat l'oubli serait, selon cette conception, la force de l'immobilité, de la pesanteur. Inerte c'est-à-dire incapable de mouvement, de mobilité. La force à laquelle on pourrait imputer l'oubli serait le poids intrinsèque de la représentation, poids qui l'immobiliserait dans le bas-fond de l'esprit, empêchant toute réminiscence qui serait dès lors l'activité consistant à mouvoir la représentation, à la déplacer, la remonter à la surface. Dans cette perspective l'oubli est passivité et immobilité, la mémoire activité et mise en mouvement. Sous cette description qui suit le fil métaphorique de l'inertie (au sens courant et non pas au sens physique du terme qui implique justement la conservation) on peut ranger le mécanisme de l'oubli tel qu'on peut le déduire des descriptions que Descartes fait du rappel mnésique. Descartes dans *Les passions de l'âme*, art. 42, imagine le mécanisme suivant afin de rendre raison du souvenir volontaire : « Ainsi lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côté, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées ; car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux ; en sorte que ces esprits rencontrant ces pores entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi

⁷ *Op. cit.*, p. 60, lg. 7 et 26.

ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir »⁸. La description nietzschéenne de la mémoire volontaire est radicalement différente. Avec Nietzsche, la mémoire est une forme de volonté alors qu'avec Descartes la mémoire est un mécanisme indépendant de la volonté : celle-ci n'a qu'une action indirecte qui est le mouvement des "esprits" (Descartes parle "d'esprits animaux" afin de rendre raison de la motricité et de la sensation ; c'est ce qu'on appellera plus tard influx nerveux) lesquels partent à la recherche de la trace que la chose a laissée dans le cerveau lors de la perception ou de la sensation. La recherche et la reconnaissance du lieu où se trouvent les traces sont l'œuvre propre de la mémoire.

Cette notion de trace mnésique aura une grande postérité et sert toujours à l'explication neurologique des phénomènes psychiques, qui utilise à l'instar de Descartes une compréhension mécaniste de la vie psychique. La mémoire n'est possible qu'après l'impression sensible de la chose, par l'intermédiaire des nerfs, sur le cerveau où est alors créé un lieu disposé à la façon de la chose ("les pores du cerveau") ; l'âme voulant ce souvenir de quelque chose fabrique une image simplifiée de ce quelque chose qui sert ensuite de passe, de sésame pour chercher et trouver l'image complète de ce quelque chose, image laissée dans le cerveau lors de la perception. A partir de là rien ne nous empêche de concevoir l'oubli comme le résultat de la dégradation des pores du cerveau qui ont reçu depuis longtemps leur disposition : les "esprits" ne pourraient plus ouvrir ces pores faute d'une ressemblance assez grande entre l'image simplifiée et l'image complète altérée de la chose dans le cerveau (ou faute d'image orientant la recherche). Ainsi l'oubli serait l'impossibilité pour les "esprits" d'ouvrir les pores correspondants de telle sorte que cette immobilité peut être rapportée à une force d'inertie. Si l'âme a à connaître l'oubli, c'est seulement parce qu'elle est liée étroitement à un système matériel imparfait où règnent des forces contraires aux volontés de l'âme (qui peuvent influencer sur le cours des esprits animaux) et des possibilités de dégradation propres à l'ordre matériel.

Nietzsche ne réfute pas à proprement parler cette théorie. Il engage plutôt la présentation de sa propre conception : l'oubli est « bien plutôt une faculté d'inhibition active, une faculté positive dans toute la force du terme » (p. 59, lg. 9-11). Le terme "inhibition" fait difficulté : Nietzsche le souligne (« dans toute la force du terme ») de telle sorte que sa juste compréhension est requise. Le terme français indique le dysfonctionnement d'un mécanisme psychique ; ce sens paraît cependant peu compatible avec les autres attributs de l'oubli comme par exemple l'ouverture à la nouveauté (p. 59, lg. 22-23), l'accès au bonheur et au présent (p. 60, lg. 7-8), la mise en ordre, l'organisation de la vie psychique (p. 60, lg. 1-5). Il nous faut donc rejeter cette signification comme incompatible avec les possibilités pensées dans le concept de la faculté d'oubli. Le recours au texte allemand s'impose : « ...sie

⁸ Pour une autre exposition de cette théorie physiologique de la mémoire, Cf. le traité *L'homme*, Adam Tannery, XI, 178 ; éd. Alquié, I, 451-452.

[=Vergesslichkeit, l'oubli] ist vielmehr ein aktives im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen » Hemmung: 1) inhibition ("keine Hemmung haben": ne pas se gêner); 2) échappement (au sens de mécanisme régulateur, adapté au pendule ou au balancier, qui vient se placer à chaque oscillation entre les dents de la dernière roue qu'il libère, "laisse échapper", une par une). Le terme d'inhibition ne peut convenir pour des raisons analogues à celles qui s'opposaient à l'interprétation précédente: si l'oubli permet l'anticipation, la prévision, (donc l'accroissement de la puissance) alors il ne peut être conçu comme une paralysie ou une impuissance, telle que l'implique le concept d'inhibition. Il reste donc le terme d'échappement, terme appartenant au vocabulaire technique de l'horlogerie.

Cette interprétation est-elle la bonne? Est-elle acceptable? On ne peut décider de cela que par la fécondité de ce modèle technique d'intelligibilité. Celle-là est grande si l'on remarque qu'il fournit à la fois le principe du contact, de la conscience présente, et celui de l'élimination, tout cela par un mécanisme qui assure le rythme temporel de succession des "impressions", des vécus psychiques. Chaque vécu est mis en forme, la forme de l'instant; puis le mécanisme psychique le "laisse échapper" pour accueillir un nouveau vécu psychique. La proximité du modèle organique d'intelligibilité de la digestion et la logique interne du modèle technique d'intelligibilité de l'horloge empêchent d'interpréter cet échappement comme une destruction: il s'agit plutôt d'un mécanisme de triage. Chaque vécu psychique est considéré, vécu avec intensité puis trié. Cette cohérence atteste la validité de notre interprétation. Il faut remarquer que ce modèle d'intelligibilité comporte une répétition rythmée et constante. La conscience ou plutôt la vie psychique est conçue par analogie avec le mécanisme d'horloge qui effectue la division de la force (le ressort) en unité discrète de temps, en instants mesurables. Aussi ce qui est premier c'est la répétition du même, la puissance qui, originairement, se diffracte, plus précisément *est* diffractée ensuite en instant. On voit donc que c'est une certaine conception du temps qui induit l'usage du mécanisme de l'échappement comme modèle d'intelligibilité pour la compréhension de la vie psychique. Cette compréhension du temps pose d'abord l'épanouissement de la puissance dans le présent, sans même qu'il y ait de division entre un temps présent et un temps futur. La vie psychique est alors une machine qui divise cette unité originaire en parties, en instants. Il importe de remarquer que cette division, cette analyse est le mouvement même de la vie psychique. Si quelque chose comme une conscience se manifeste, c'est parce que cette division du temps est possible; et si une division du temps est possible c'est parce que le temps est originairement unique. On voit donc que le mécanisme de l'échappement sous-jacent à la vie de la conscience et rendant celle-ci possible est un mécanisme de détermination du temps comme répétition cyclique du même; ce qui rend possible la conscience dans son expérience concrète, est donc le

site du temps⁹. D'autre part il est frappant de voir à quel point Nietzsche s'oppose, dans la conception du temps, à Kant qui dans la Critique de la raison pure considère le temps comme d'abord dispersé dans des unités closes sur elles-mêmes de telle sorte que l'esprit devrait opérer une synthèse afin de rassembler ces instants disjoints dans l'unité d'un flux, celui du temps synthétiquement produit par l'activité cognitive inconsciente : « Toute intuition contient en soi un divers, qui ne serait cependant pas représenté comme tel si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions successives ; car en tant que contenues dans un moment toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'une unité absolue. Or pour que de ce divers sorte l'unité de l'intuition, il est nécessaire d'abord de parcourir la diversité puis de la rassembler, acte que j'appelle la synthèse de l'appréhension »¹⁰. Le temps est d'abord une succession de moments absolument disjoints qui forment chacun une unité absolue ; de telle sorte que la fonction de l'esprit consiste à rompre ces unités absolues et à les rassembler dans une représentation synthétique.

Nietzsche trace ensuite¹¹ une analogie entre le processus de l'oubli et celui de la digestion. Une analogie étant une identité de rapport, on peut la formuler ainsi : l'oubli est à l'esprit ce que la digestion est au corps. L'usage d'un modèle organique d'intelligibilité n'est pas seulement une tentative conceptuelle ; c'est aussi l'affirmation implicite que les phénomènes de l'esprit sont structurellement identiques aux phénomènes du corps. Le processus de la digestion, grossièrement considéré, consiste en un tri dans lequel l'organisme intègre les éléments nutritifs et rejette ceux qui lui sont inutiles. L'oubli est donc l'intégration de ce qui est utile à l'esprit et le rejet de ce qui lui est inutile. Ce processus d'intégration est tout à fait inconscient (p. 59, lg. 13). On peut se demander quel est le critère qui permet de distinguer l'utile de l'inutile. Les lignes 17 et suivantes sont sans équivoque à ce sujet : est utile ce qui accroît la puissance d'agir et de penser, en particulier la capacité de créer comme le suggère clairement l'expression classique de la "table rase" (p. 59, lg. 21). Cette intégration, Nietzsche, du moins le traducteur, la nomme "assimilation psychique". Que signifie cette expression ? Il est clair qu'elle présuppose l'usage du concept d'âme. Le terme allemand, "Einverseelung", signifie littéralement "l'action d'entrer dans l'âme". Cette entrée dans l'âme est en même temps une sortie hors de la conscience. Conscience et âme désignent donc deux appareils¹² psychiques

⁹ Par là Nietzsche se retrouve en consonance avec la tradition philosophique occidentale : Cf. par exemple Aristote, pour qui le temps est "dans l'âme" et est «le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur» *Physique*, Livre IV, chap. 11, 219 A 34 – 219 B 1 (traduction Carteron, Les Belles Lettres, 1983, p. 150).

¹⁰ *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale des concepts, Dédution des concepts purs de l'entendement, 2e section, § 1, A 99, P.U.F. p. 111-112.

¹¹ *Op. cit.*, p. 59, lg. 14-17.

¹² On pourrait objecter que le terme d'appareil psychique n'est guère légitime dans la mesure où il s'agit plutôt d'un concept freudien que l'on rencontre dans le chapitre VII de la *Traumdeutung*, *L'interprétation des rêves* où il compare le fonctionnement général de la vie psychique à un appareil optique ; il s'agit d'une

également régis par le mécanisme de la division du temps opérée par l'oubli. L'âme est ici nécessairement un appareil de fabrication de représentations mais qui sont inconscientes. Il est intéressant de remarquer que ce processus "introjette" ce que nous vivons ou nous expérimentons dans l'âme de même que la digestion fait entrer dans le corps de chair les éléments de son nourrissage : Nietzsche suggère un parallélisme entre l'introjection psychique et l'assimilation corporelle : « ...faculté d'échappement à laquelle est à attribuer le fait que ce que nous vivons, expérimentons, est introjeté en nous, entre en nous dans l'état de digestion (on pourrait le nommer "introduction psychique"), fait aussi peu conscient que tout le processus présentant mille aspects dans lequel se déroule notre nutrition corporelle, ce qu'on appelle "assimilation par le corps" »¹³. L'âme et la conscience sont deux appareils de représentations dont le lien est justement assuré par le mécanisme, décrit plus haut, de l'oubli. Ce processus de tri consiste à délivrer la conscience de ses représentations pour qu'elles puissent en accueillir d'autre et à remettre ses représentations à l'âme ou à les faire disparaître (si elles sont inutiles). D'où il faut conclure que l'oubli, étant un mécanisme qui assure, dans l'exacte mesure où il fait un tri, la conservation des représentations utiles à la vie, est en même temps producteur de mémoire.

Cette mémoire est-elle identifiable à la mémoire comme phénomène de la volonté dont le texte parle plus bas ? Une différence consiste dans le caractère passif de la mémoire propre à l'oubli, auquel s'oppose le caractère actif de la mémoire volontaire requis par la promesse (p. 60, lg. 22). Une autre consiste dans le principe de la formation de la mémoire : dans un cas la mémoire est la conservation inconsciente et involontaire de représentations intrinsèquement utiles à la vie dans la mesure où elle libère la conscience pour le nouveau dans le présent à venir ; dans l'autre elle est la conservation consciemment voulue de représentations extrinsèquement utiles à la vie en tant que sociale et qui, au contraire des précédentes, déterminent ce qui doit avoir lieu dans le présent à venir. Ces deux mémoires n'ont donc pas le

fiction ou d'un modèle d'intelligibilité dans lequel chaque partie de l'appareil assure une fonction particulière ; il faut remarquer que ce modèle varie : il est tantôt technique comme dans la *Traumdeutung* ou dans le chapitre I de l'*Abrégé de psychanalyse*, tantôt biologique comme dans le chapitre IV d'*Au delà du principe de plaisir* où Freud parle de "vésicule protoplasmique" ; précisément, dans la mesure où Nietzsche isole des fonctions qui sont attribuées à des mécanismes de traitement des représentations, rien n'empêche d'employer le terme et le concept d'appareil pourvu qu'on indique qu'il s'agit seulement d'un concept herméneutique ; d'autant plus que Nietzsche l'emploie lui-même p. 60, lg. 8 (p. 308, lg. 5 dans le texte allemand) dans la locution suivante : "...appareil d'échappement" ; "...Hemmungsapparat".

¹³ «...Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn "Einverseelung" nennen) ebenso wenig in's Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte "Einverleibung" abspielt».

même statut, ni la même fonction, ni la même origine. Cependant c'est un problème théorique de fond que de savoir s'il est possible de maintenir côte à côte deux types de mémoire ; d'autant plus que le texte autorise la distinction d'un troisième type de mémoire : une mémoire pathologique qui correspond à un dysfonctionnement de l'appareil de l'oubli (p. 60, lg. 8-11). Cette prolifération des fonctions psychiques n'est pas un signe d'incohérence. Qu'on en juge par la multiplicité des fonctions psychiques chez Freud par exemple. Il faut au contraire louer Nietzsche de résister à la tentation totalisante de la pensée systématique qui, parfois, ne respecte pas la diversité offerte par l'expérience. Aussi c'est probablement par souci de décrire au plus près l'expérience que Nietzsche en vient à distinguer par exemple ici trois types de mémoire qui diffèrent par leur fonction comme par leur origine.

Ainsi on voit que l'âme et la conscience sont articulés par un mécanisme temporel, créateur de temps. L'âme joue le rôle de condition de possibilité du fonctionnement de ce mécanisme : en effet, sans la fonction de dégagement des représentations hors du champ immédiat de la conscience, celle-ci ne peut s'ouvrir au nouvel instant, c'est-à-dire ouvrir un nouvel instant, créer du temps ou rendre possible un temps créateur. Que la conscience elle-même soit ouverture au temps, ekstase temporelle, cela est possible parce que l'âme accueille ce que le mécanisme de l'oubli rejette de la conscience. En outre il faut remarquer que rien ne nous est dit du processus par lequel une représentation est éliminée, qui est inutile, résiduelle. Le schéma ou le modèle d'intelligibilité n'est pas, du moins dans ce texte, complet. Là n'est sans doute pas d'ailleurs le but de Nietzsche, que de donner un modèle complet du fonctionnement de la vie psychique¹⁴.

La proposition suivante décrit l'état de la conscience obtenu et la possibilité ouverte par cet état (p. 59, lg. 17 et suivantes). Apparaissent alors un modèle de type technique, la maison, et un modèle de type politique, l'oligarchie. Examinons le premier qui compare la conscience à une maison, quelque chose qui a des portes et des fenêtres. Il y a ici une évidente allusion à Leibniz qui écrit dans la *Monadologie*, § 7 : « Les monades [ou substance simple sans étendue ni figure] n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir »¹⁵. Leibniz essaye de penser les éléments originaires de l'être, ceux qui en expliquent à la fois l'existence et la singularité, l'essence de l'être. Le concept de monade est le concept originaire et irréductible de ce qui est. En tant que simple, la monade ne peut

¹⁴ Cette réserve faite, on ne peut pas ne pas concéder que la question se pose de savoir jusqu'à quel point le modèle d'intelligibilité technique emprunté à l'horlogerie est compatible avec le modèle d'intelligibilité d'origine biologique. S'il est vrai que dans les deux cas le déroulement de leur fonctionnement est caché, il faut cependant reconnaître que l'idée de temps intrinsèque aux deux modèles diffère notablement. En ce qui concerne le premier le temps y est essentiellement cyclique donc réversible ; alors que, en ce qui concerne le second, le temps y est essentiellement irréversible comme pour tous les phénomènes organiques ou chimiques régis par les principes de la thermodynamique.

¹⁵ Leibniz, *Œuvres*, édition Prenant, Aubier, 1972, p. 397.

rien recevoir d'extérieur à elle ; si elle expérimente des variations, ce ne peut être que par une loi interne déterminée par Dieu au moment de la création de la monade, création elle-même déterminée par les nécessités du grand plan divin pour toute la création dans son ensemble, totalité qui échappe évidemment à l'homme singulier qui ne perçoit et n'a la connaissance que de détails quasiment insignifiant au regard de l'histoire du tout. L'esprit humain, entre autre, est une monade dont la loi de série des représentations contient mais simplifiée et obscurément toute l'histoire du monde. Il n'est pas insignifiant que Nietzsche utilise cette image de la maison et fasse allusion à la monade leibnizienne¹⁶.

Il faut expliquer cette image pour elle-même c'est-à-dire dans le cadre formé par le contexte actuel du texte de cette image. A quoi la conscience ferme-t-elle ses voies d'accès ? Il s'agit, comme l'indique les lg. 18-21 (p. 59), de détacher son attention des phénomènes corporels, de ce qui, plus précisément, dans ces phénomènes corporels empêcherait l'accueil de la nouveauté. Aussi l'oubli assume donc une tâche nouvelle : permettre à la conscience de faire son œuvre propre qui est donc d'accueillir le temps en la débarrassant des parasites produits par les luttes des organes. La question se pose alors de savoir ce qu'il entend par cette "lutte des organes" ? Il ne faut pas lui donner un sens biologique ; et cela non pas parce que l'organisme n'est pas caractérisé par la lutte ou le conflit mais par la synergie, l'organisation paisible des fonctions, de telle sorte que parler d'une lutte des organes serait du coup une absurdité ; mais parce que le texte de Nietzsche parle de forces ou de puissances sous le terme d'organes et non pas de tels et tels organes identifiés comme le foie ou le cœur. Il s'agit d'une interprétation globale de l'être que nous sommes nous-mêmes au fil directeur du concept d'organisme c'est-à-dire comme être unifiant une pluralité de forces. Aussi point de perspective biologique mais bien plutôt

¹⁶ Qu'il ait voulu faire ici une telle allusion ou non, voilà une question oiseuse ; qu'il connût en revanche le texte de Leibniz, cela ne fait aucun doute. Avec Schopenhauer, Leibniz est un des penseurs "sources" pour Nietzsche (Cf. le concept de perspectivisme que l'on trouve par exemple à la fin du *Gai savoir*), en particulier parce que Leibniz pense la nécessité d'un inconscient ontologiquement constitutif de l'être que nous sommes nous-mêmes, un inconscient de la représentation qui échoirait à la conscience non pas du fait d'une imperfection mais en vertu de sa constitution ontologique, parce que ce qui est ne peut être autrement que monadique c'est-à-dire enveloppant à partir de soi une multitude de perceptions qui sont elles-mêmes une multitude unifiée (*Monadologie*, § 13 et 14). Quand Leibniz dit que la monade n'a pas de fenêtres, il veut rendre impossible l'explication mécaniste de la vie de l'âme que propose Descartes faisant par là de l'esprit quelque chose d'analogue à une machine, "comme (...) un moulin" (*Monadologie*, § 17). Nietzsche semble donc reprendre une telle explication et donc s'inscrire dans la lignée de la tradition cartésienne ; il n'en est rien car il pose en même temps un parallélisme entre les phénomènes du corps et ceux de l'âme. En outre il utilise cette image dans une perspective simplement herméneutique, c'est-à-dire qui prétend aider à la compréhension du sens et non pas du tout expliquer par un mécanisme physique. Enfin il affirme à rebours de Leibniz que, si la conscience est une monade, la monade a des fenêtres.

une perspective métaphysique. En conséquence la lutte dont il est question ne doit pas être mesurée à l'aune de ce que nous croyons savoir aujourd'hui par la physiologie. Elle doit être interprétée en un sens politique comme l'indiquent explicitement la lg. 1 p. 60 : cette lutte¹⁷ est une opposition des forces immanentes au corps ou plutôt à une entité plus vaste qui comprend le corps comme la conscience, à l'être que nous sommes nous-mêmes, pour le pouvoir, c'est-à-dire pour la direction générale de l'être, pour la détermination du type d'existence, par exemple grégaire, aristocratique, etc. Chaque type d'existence se caractérise par une certaine oligarchie, par le fait que c'est telle ou telle fonction qui dirige l'ensemble de l'organisme. Précisément le mode aristocratique est une oligarchie dans laquelle la fonction d'oubli joue correctement son rôle et les autres fonctions lui sont soumises. On a affaire ici à un modèle politique et à un modèle social : celui de la division du travail. L'esprit humain ou plutôt l'être humain est conçu par analogie avec une communauté politique dans laquelle la conscience, l'âme et les forces du corps s'organisent pour produire un type d'existence déterminé à l'aide de mécanismes psychiques. L'oubli joue ici un rôle décisif dans la possibilité du discernement exigé par l'anticipation, la prévision¹⁸.

Nietzsche résume ensuite la fonction de l'oubli (p. 60, lg. 3-8) : il assure l'homéostasie de la vie psychique comme dira Freud. Là encore intervient une image provenant de l'ordre politique : celle du protocole définissant dans les réceptions et les visites politiques ou diplomatiques l'ordre des événements. L'oubli est ainsi un système psychique inconscient homéostatique de mise en ordre de la vie psychique, qui classe dans une hiérarchie les représentations et les affects qui y sont liés, le critère intrinsèque de classement étant l'ouverture d'un temps créateur. Nietzsche en déduit immédiatement que la faculté d'oubli rend possible un certain nombre d'expériences. Elle acquiert donc en langage kantien un statut transcendantal, spécialement le statut de condition de possibilité d'expériences subjectives. Ses expériences subjectives sont assez disparates au premier abord, mais elles s'articulent nécessairement autour du terme souligné : le «*présent*»¹⁹. Donc d'un côté l'oubli est le mécanisme psychique responsable de l'expérience du présent, ce qui confirme notre interprétation ; de l'autre le présent est l'expérience fondamentale qui rend à son tour possible le bonheur, l'espérance et la fierté. Cette relation n'est elle-même

¹⁷ «...Kampf, mit dem unsre Unterwelt von dienstbaren Organen fiir und gegen einander arbeitet» ; arbeiten gegen... travailler contre, s'opposer.

¹⁸ On pourrait évidemment s'étonner de ce que ce soit l'oubli qui rende possible la prévision alors que, plus bas, il dit que la possibilité de l'acte de promettre requiert la prévision dans la mesure où promettre c'est disposer de l'avenir. Il n'y a pas contradiction dans la mesure où l'oubli est la condition de la prévision, donc la condition indirecte de possibilité de l'acte de promettre, ou plus précisément une des conditions de possibilité de l'acte de promettre parmi d'autres conditions de possibilité.

¹⁹ «...es Kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine *Gegenwart* geben könnte ohne Vergesslichkeit».

compréhensible que lorsque nous aurons mis en lumière ce que Nietzsche entend ici par présent, tâche facilitée par l'analyse de la "faculté d'échappement" (p. 59, lg. 10). Le présent, strictement parlant, n'est pas l'ouverture au futur ; il en est certes la condition. Selon le présent passage il est plutôt le résultat de l'œuvre de l'oubli. Il n'y a de présent que pour autant que l'oubli a dégagé la conscience de ce qu'elle a vécu et expérimenté. Donc le présent est un phénomène de la conscience, le phénomène de la conscience dans lequel elle renonce à son identité, à son vécu passé et se prépare à accueillir l'altérité. Le présent est le mode de division du temps qui laisse être l'expérience selon ses propres tendances, qui laisse l'être libre d'être ce qu'il peut devenir. Le présent ici signifie la disposition de la conscience existant dans la liberté donnée à l'être d'advenir sous une figure inattendue. Il est la situation d'une conscience qui existe en donnant la chance à ce qui advient d'être autre chose que ce qui a déjà eu lieu, donc qui existe en prenant le risque d'être surprise. On peut analyser maintenant les expériences rendues possibles par l'expérience originaire et purifiée du présent.

L'idée que le bonheur est possible dans la mesure où c'est une expérience qui prend appui sur le présent est une idée qui rattache grossièrement Nietzsche à la tradition philosophique stoïcienne qui valorise l'action dans le présent comme « la seule chose que l'on possède »²⁰. Ici Nietzsche parle d'autre chose. Il affirme que le bonheur est possible seulement dans le présent tel qu'il l'a conçu et décrit. Kant indiquait à quel point le bonheur est une chimère : « le concept du bonheur est un concept si indéterminé, que malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire doivent être empruntés à l'expérience, et que cependant pour l'idée du bonheur, un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement. (...) Le problème qui consiste à déterminer d'une façon sûre et générale quelle action peut favoriser le bonheur d'un être raisonnable est un problème tout à fait insoluble ; il n'y a donc pas à cet égard d'impératif qui puisse commander, au sens strict du mot, de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur est un idéal non de la raison mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en fait infinie »²¹. Pour Kant, le bonheur est impossible à déterminer dans la mesure où il exigerait la capacité de décider de tout le temps à venir. Or on

²⁰ Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, II, 14, *Les stoïciens*, Gallimard, Pléiade, 1962, p. 1150.

²¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, section II, *Gesammelte Schriften*, IV, 418.

peut remarquer que le bonheur est jugé impossible à déterminer parce que le bonheur a été préalablement déterminé comme un tout absolu, c'est-à-dire couvrant la totalité de l'expérience temporelle humaine. Or s'est-on interrogé sur la possibilité d'expérimenter quelque chose sur plusieurs temps à la fois, donc sur la possibilité d'unifier les différents moments du temps dans une expérience globale et unique ? Certes chez Kant, c'est l'entendement qui fait la synthèse du temps ; mais il ne faut pas oublier que c'est seulement dans l'ordre théorique, dans l'ordre des choses régis par le concept de nature, donc déterminées avec nécessité, selon les lois de la nature, que cette synthèse intellectuelle est variable. Il n'en va pas de même pour l'être que nous sommes nous-mêmes qui n'est pas, en tant que sujet pratique, soumis seulement à la causalité naturelle mais est justement capable de liberté, c'est-à-dire de créer du neuf, de l'inédit. Donc dans l'ordre pratique, pas de synthèse du temps possible si l'être dont on parle est susceptible de créer quelque chose d'inattendu. Aussi penser le bonheur à partir de l'idée d'un tout absolu, c'est le rendre impossible. Ainsi l'impossibilité du bonheur provient de l'impossibilité, dans un présent, de synthétiser ce qui est advenu et ce qui va advenir de manière imprévisible, impossibilité qui doit être toujours affirmée si l'on veut maintenir la liberté humaine comme possible.

Aussi l'affirmation de Nietzsche qui appuie le bonheur sur l'expérience du présent est la décision philosophique de rendre *possible* le bonheur ; bien sûr en en modifiant le concept. Le bonheur apparaît sous un jour équivoque. On ne peut, ici du moins, décider si le bonheur est le plaisir d'être libre du passé ou s'il est le plaisir de s'attendre à être surpris. Sans doute les deux à la fois ; et cette proximité des deux termes est attestée par la commune liberté des deux plaisirs : plaisir d'être libre du passé et plaisir d'être libre pour l'avenir. Finalement le bonheur ici, c'est la liberté comprise comme l'(in)activité de laisser être les choses dans la jaillissante nouveauté que le temps est capable de leur donner. On voit donc se dessiner ici une liberté d'un type ontologique, qui concerne ce qui est dans sa possibilité d'advenir, qui concerne l'être comme possible. Nietzsche pense ainsi la dette de la liberté envers le temps, dette qui est en même temps dette du temps envers la disposition de la conscience à accorder aux choses la liberté d'être autre, d'être nouvelles. Si le temps est créateur, c'est-à-dire si le temps est ce qu'il est, une différence entre passé et avenir (un temps non créateur serait l'identité du passé et de l'avenir), alors la conscience ouvre grâce à l'oubli la possibilité pour l'être d'être effectivement nouveau, donc créateur ; si le temps est créateur, c'est parce que la conscience se fait, par l'oubli, libre pour le devenir de l'être. On voit ainsi que l'oubli est la condition de possibilité du temps et de la liberté, qui est, dans la mesure où elle est donnée aux choses, liberté aussi pour soi-même²².

²² Nous montrerons dans une étude prochaine que Kant, aussi bien dans la *Critique de la raison pure* que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, pense la liberté essentiellement dans l'horizon du temps.

La sérénité désigne probablement l'absence d'angoisse, l'absence d'affects inhibiteurs. Comment peut-elle être possible à partir du présent ? Si le mécanisme de l'oubli a correctement fonctionné, alors le tri a été fait entre ce qui accroît la puissance d'agir et ce qui l'inhibe. Aussi la sérénité comme absence d'angoisse est possible à la condition d'être ouverture au présent créateur qui génère des affects de bonheur, "des affections de joie" dans le vocabulaire de Spinoza.

L'espérance comprise comme attente de possibilités nouvelles est nécessairement appuyée sur le présent qui est justement la disposition à accueillir l'imprévisible nouveauté. S'il y a dans l'existence humaine de l'espérance, c'est parce que la juste expérience du temps est une expérience du présent, c'est-à-dire une expérience de la possibilité ouverte effectivement accessible.

La fierté peut être conçue comme un sentiment de puissance, dont on a conscience qu'elle appartient à soi-même. Si cette compréhension de la fierté est acceptable, il faut montrer, si l'on veut donner sens au texte, que le sentiment de puissance dérive de l'expérience du présent. On ne peut y parvenir que si l'on admet que le mécanisme de division du temps est en même temps l'occasion d'un déploiement de l'énergie qui est expérimentée dans le sentiment de puissance. L'idée est que cette énergie est concentrée dans l'expérience du présent en tant qu'ouvert à l'avenir, alors qu'elle est dispersée dans l'expérience du présent en tant que ressassement du passé. Cela exige la présupposition qu'à toute représentation est lié un affect, une quantité d'énergie ; le mécanisme de l'oubli est alors un mécanisme de liaison et de déliaison de l'énergie. Celle-ci doit être conçue comme originairement libre, disponible pour investir telle ou telle représentation. L'oubli est donc la liaison d'affects aux représentations propres à l'instant présent, puis leur déliaison de ces représentations qui sont ensuite triées, conservées ou rejetées. Le mécanisme de l'échappement est un processus de distribution, d'investissement et de retrait de l'énergie psychique. La fierté peut donc être comprise comme un phénomène de concentration de l'énergie libérée grâce à l'oubli dans le présent.

Nietzsche esquisse ensuite la pathologie du "dyspeptique" (p. 60, lg. 8-11). Il faut convertir l'analogie et rétablir le terme manquant : il s'agit d'un type d'existence caractérisée par le ressentiment, le ressassement, le remâchage obsessionnel de la même idée. L'incapacité d'oublier caractéristique de l'existence obsessionnelle est donc un type de rapport au temps, une sorte de brisure du cycle du temps où le mécanisme de l'échappement ne laisse plus échapper les dents de la roue et reste bloqué sur la même coche. A proprement parler l'obsessionnel n'a pas de présent au sens nietzschéen ; il vit dans un temps sans avenir, sans possibilité d'accueil effectif d'imprévisible nouveauté. A la lettre, il ne vit pas dans le même temps qu'un autre dont l'oubli ouvrirait l'existence sur l'avenir imprévu. Cette pathologie affecte la vie même de l'être que nous sommes nous-mêmes ; elle permet de définir la santé propre à "l'animal" (p. 59, lg. 1 et p. 60, lg. 13-14) qu'est l'homme, la santé "*robuste*" (lg. 43, "... *starken Gesundheit*"). Cela signifie que Nietzsche distingue une santé moyenne et

une "bonne santé", une vitalité particulièrement développée. Cette santé supérieure a pour force et pour forme²³ l'oubli ou plus littéralement l'oublier. Elle se caractérise donc par le geste d'oublier et non pas par la distraction ou l'incohérence ; les valeurs positives de cet oubli ont été déjà clairement exprimées.

Nietzsche vient donc de décrire assez longuement le processus de l'oubli qui a le statut de structure originaire condition à la fois du développement vital et existentiel de l'homme. Il s'agissait de mettre en évidence ce sur quoi a été édifiée ensuite la structure psychique culturelle à laquelle on peut attribuer la possibilité de l'activité sociale de la promesse. Nous aurons donc, lors de l'explication du processus de l'acte de la promesse, la tâche de penser la relation de la promesse et de l'oubli. Nietzsche commence par la faculté qui rend possible l'acte de promettre, c'est-à-dire la mémoire. Il la distingue immédiatement de la pathologie ci-dessus décrite : la mémoire n'est pas un dysfonctionnement du mécanisme de l'oubli²⁴. C'est une faculté originale et non pas dérivée, qui s'oppose à l'action du mécanisme de l'oubli (p. 60, lg. 21-23), donc qui doit lui être homogène. On peut aussitôt en déduire que la mémoire est un mécanisme de transformation de représentation consciente en représentation inconsciente, qu'elle suppose un appareil spécifique producteur de représentation d'un certain type et qu'elle est une détermination spécifique du temps. L'appareil spécifique qui rend possible la transformation de l'acte premier de parole par lequel je m'engage (p. 60, lg. 25) en action ultérieure est la volonté. Celle-ci est un processus de fabrication de représentations et d'affects *et* un processus de production d'action. La parole est une manifestation de la volonté de même que l'acte est une manifestation de la volonté : «...entre l'originaire "je veux", "je ferai" et la décharge proprement dite du vouloir, son *acte* »²⁵. Ce passage indique que le vouloir est, dans le cas de la promesse, divisé selon le temps, en impulsion originaire d'un désir et en réalisation ultérieure de l'objet de ce désir. Le vouloir en général est donc la représentation d'un quelque chose et la réalisation de ce quelque chose. Originellement la volonté est continuité de la représentation à l'acte, mouvement continu et direct de la représentation à l'acte, surgissement de la représentation d'une action à faire puis passage immédiat à l'acte (donc dans le présent au sens nietzschéen).

L'élément nouveau dans la promesse est la mémoire, c'est-à-dire la différenciation dans le temps, l'éloignement dans le temps, de la tension

²³ «...das Vergessen eine Kraft, eine Form der *starken* Gesundheit darstellt».

²⁴ On peut se demander si la deuxième mention (p. 60, lg. 19-20) de ce que n'est pas la mémoire est identifiable à la première ou bien s'il s'agit d'une autre. On pourrait le croire dans la mesure où ce malaise n'est pas strictement identique à un dysfonctionnement pathologique de l'oubli. Le texte allemand donne : «nicht bloss die Indigestion an einem ein Mal verpfändeten Wort» ; Nietzsche cite le mot français d'indigestion de telle sorte que rien n'empêche de considérer la deuxième mention comme une apposition de la première.

²⁵ «...zwischen das ursprüngliche "ich will" "ich werde thun" und die Entladung des Willens, seinen *Akt*,...».

originaire et de l'acte. Ce mouvement spécifique exige la conservation de l'impulsion dans la vigueur de son surgissement. Or précisément si la vigueur du surgissement se transforme en action, les affects qui y sont liés sont d'autant plus converti en sentiment de puissance que la décharge est proche du surgissement du je veux initial ; de telle sorte que la volonté est puissante et source de bonheur dans la mesure où elle se déploie dans le présent. Or la promesse exige une auto-détermination de la volonté, mais telle que du temps doit s'écouler entre le moment du je veux initial et celui de l'acte. Ainsi la proposition selon laquelle la promesse exige "une mémoire du vouloir"²⁶ devient compréhensible. Il ne peut être compris au sens du génitif objectif : la mémoire ne se souvient pas de quelque chose comme un vouloir, ce n'est pas la mémoire qui a pour objet un vouloir. Il doit être compris plutôt au sens du génitif subjectif. C'est bien plutôt la volonté, plus précisément le vouloir qui a une mémoire, le vouloir qui est le sujet de la mémoire. C'est le vouloir qui se dote d'une mémoire, qui crée une mémoire. Cette mémoire consiste dans une répétition de l'acte de vouloir quelque chose, dans un vouloir qui s'oppose à la perte provoquée par l'oubli et un vouloir de nouveau de ce qui est voulu²⁷. Cette mémoire n'est nullement une faculté de conservation mais bien plutôt la pure et simple répétition sans cesse répétée de l'acte de vouloir, du moins de la partie de l'acte de vouloir qui précède le passage à la réalisation effective.

Il faut remarquer que, dans la mesure où la mémoire est la répétition de l'acte de vouloir et dans la mesure où la répétition est le mouvement même du temps en tant qu'il est rythmé par le mécanisme de l'oubli, alors la mémoire comme répétition est possible grâce à l'oubli comme répétition. L'oubli comme répétition temporelle du même est la condition de possibilité de la répétition de l'acte de vouloir et de toute autre répétition. Que la mémoire soit une répétition d'actes de vouloir, cela est confirmé par le modèle technique d'intelligibilité de la chaîne. Cette «longue chaîne du vouloir» (« diese lange Kette des Willens ») signifie que chaque anneau est la répétition, le recommencement de l'acte de vouloir un quelque chose voulu par le vouloir précédent. Le trait particulier de cette série est qu'elle est inconsciente : elle se déroule ailleurs que dans le champ de la conscience de telle sorte que d'autres actes de volonté, d'autres représentations peuvent occuper le champ de la conscience (Cf. p. 60, lg. 25-30). D'une certaine manière l'objet de la promesse est oublié au sens où il n'est plus dans le champ immédiat de la conscience mais est remis à la volonté. Ainsi la mémoire est un phénomène du vouloir, un phénomène tel que le quelque chose voulu parce que promis sort de la conscience, est oublié par elle. Le passage de l'action promise de la conscience au vouloir inconscient est donc un oubli en un tout autre sens que celui établi au début du paragraphe.

²⁶ P. 60, lg. 24 ; «ein eigentliches *Gedächtnis des Willens*».

²⁷ P. 60, lg. 21-23 ; passage qu'il vaut mieux traduire ainsi : «...mais un actif *vouloir-ne-pas-être-de-nouveau-perdu*, un vouloir répété de ce qui a été voulu une fois, à proprement parler une *mémoire du vouloir*» ; «...ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort- und Fortwollen des ein Mal gewollten, ein eigentliches *Gedächtnis des Willens*».

Il faut remarquer une étonnante continuité avec par exemple la compréhension spinoziste de la mémoire, du moins pour ce qui concerne l'idée d'enchaînement. Spinoza en effet comprend la mémoire comme un processus d'association : « Si le corps humain a été une fois affecté par deux ou plusieurs corps en même temps, lorsque l'esprit, dans la suite, imaginera, l'un d'eux, il se souviendra aussitôt des autres »²⁸. Le scolie de cette proposition indique : « Elle [la mémoire] n'est rien d'autre qu'un certain enchaînement d'idées enveloppant la nature de choses qui sont en dehors du corps humain, enchaînement qui se fait dans l'esprit selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain ». Cette indication n'est compréhensible que si l'on replace les deux enchaînements dans la théorie générale du parallélisme : toute idée dans l'ordre de l'esprit correspond à une affection, c'est-à-dire une modification, dans l'ordre du corps, esprit et corps étant chacun un mode d'un genre infini par lequel Dieu exprime à chaque fois une essence infinie ; ces deux genres ou attributs sont la Pensée et l'Étendue. L'être humain, l'être singulier que nous sommes nous-mêmes, est un être foncièrement unique qui se manifeste dans l'attribut Pensée comme un esprit, c'est-à-dire l'idée d'un corps, et dans l'attribut Étendue comme un corps. Dans la mesure où il est un être foncièrement un, toute affection du corps est en même temps la manifestation d'une idée, par exemple l'audition d'un groupe de sons et la perception d'une chose sont des affections du corps qui ont leur correspondant dans l'ordre des idées : « Et par là nous comprenons clairement pourquoi l'esprit passe aussitôt de la pensée d'une chose à la pensée d'une autre qui n'a aucune ressemblance avec la première ; ainsi, par exemple, de la pensée du mot *pomum*, un Romain passe aussitôt à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé ; et qui n'a rien de commun avec lui, sinon que le corps de cet homme a été souvent affecté par ces deux choses, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* pendant qu'il voyait le fruit même » (*ibidem*). L'autre point commun avec Spinoza est le caractère inconscient de l'association²⁹.

La théorie nietzschéenne de la mémoire s'appuie sur la possibilité pour la volonté d'être multiple. Une chaîne de volonté peut commencer consciemment à un moment donné, puis devenant inconsciente, peut laisser la place à d'autres actes de volonté. Cela suppose d'abord que la volonté n'est pas un phénomène nécessairement conscient ; d'autre part qu'elle est multiforme de telle sorte que ces formes peuvent coexister chacune pour soi, de son côté. Tout se passe comme si les pulsions multiples et les affects étaient chacun une force tendant, pour reprendre une expression de Spinoza, à persévérer dans l'être. Du coup le concept de vouloir apparaît comme un concept ontologique, qui désigne la tendance à l'existence pour toute forme de représentation psychique. Cette tendance à exister est indifféremment de

²⁸ *Ethique*, Partie II, proposition 18 (Spinoza, *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, 1954, p. 378).

²⁹ Cela dit, une différence importante réside dans la faculté qui assume la mémoire : chez Spinoza, ce n'est pas le vouloir qui est la condition de possibilité de la mémoire.

l'ordre de la représentation et de l'ordre de l'action ; ce concept du vouloir tend à effacer la différence classique entre le théorique et le pratique.

Le texte finit sur les présupposés de cette théorie de la mémoire : « Mais qu'est-ce que tout cela présuppose ! ». Il donne simplement quelques indications. L'acte de promettre ne présuppose pas seulement un vouloir réitératif, mais aussi des facultés qui interviennent dans la constitution de la connaissance théorique et la formation de concepts théoriques : le couple de concepts nécessaire/contingent, la pensée causale ("causal denken"), l'anticipation, le couple de concepts fin/moyen. "Penser causalement" (p. 60, lg. 34-35), c'est penser selon le concept de cause qui est un concept temporel comme l'a montré Kant dans la deuxième analogie de l'expérience. Selon Nietzsche et contre Kant, le concept de cause n'aurait nullement son origine dans l'entendement pur, dans la spontanéité du sujet en tant que sujet rationnel produisant ses concepts à partir de soi, mais bien plutôt dans la nécessité empirique de se rendre capable de promettre, c'est-à-dire de disposer de soi dans l'avenir (p. 61 lg. 6-7), donc dans le bricolage psychique qui permet l'acte de la promesse.

« Voir le lointain comme présent » (p. 60, lg. 35 : « das Ferne wie gegenwärtig sehn »). Enigmatique formule qui à l'avantage de permettre de tracer un lien avec le mécanisme de l'oubli qui est, rappelons-le, la condition de possibilité du présent. Cette formule indique que la promesse présuppose la capacité d'imaginer le présent à venir comme un présent actuel, penser le lointain dans le temps comme un présent ; donc de se représenter dans le présent un tout autre moment, à venir et essentiellement distinct du moment présent. Que doit être le temps pour que chaque instant, actuel ou à venir, puisse se laisser penser dans le même moment ? Il doit être tel que le moment actuel est homogène au moment futur ; il doit être tel que le présent doit devenir un simple moment parmi d'autres, dans une série dont tous les termes sont formellement identiques. De là vient le découpage du temps en moment qui se succèdent et qui sont homogènes les uns avec les autres. Aussi la mémoire, l'anticipation, ont pour effet fondamental de modifier la façon de vivre le temps. Le mode propre au présent comme accueil de la nouveauté qu'il recèle est un mode qui valorise le temps actuel comme porteur de possibilité nouvelles, comme créateur. Si l'on change de mode, si l'on passe au mode propre à la mémoire, alors le temps présent, actuel devient un instant banal, identique aux autres, sans singularité particulière, sans valeur particulière. Cela induit très logiquement la disparition progressive du bonheur en tant que conçu comme la liberté de laisser être les choses, celle de la fierté, de l'espérance et de la sérénité. C'est précisément pourquoi le temps a pu être conçu comme simple succession d'instant identiques à eux-mêmes qu'il a été concevable d'imaginer l'idée d'un tout global de tous les instants de la vie, le temps global de l'existence, le temps comme durée homogène mathématisable, celle sur laquelle repose l'idée kantienne du bonheur (idée qui a quelque chose à voir avec l'impossibilité de calculer sur une durée indéterminée le quantum de probabilité de la réussite d'une certaine compréhension du bonheur, idée d'origine leibnizienne). Bergson fera à Kant une critique analogue à celle de

Nietzsche : il lui reprochera d'avoir transformé le temps en espace. Aussi on voit que le concept classique du bonheur trouve sa condition de possibilité dans la compréhension du temps qui le conçoit comme série indéfinie d'unités homogènes qualitativement identiques. Du coup la théorie du présent promue par Nietzsche met en lumière que cette conception mathématique du temps (qui en fait une série de points discrets) ne respecte pas le caractère créateur du temps ; elle peut être satisfaisante pour l'activité scientifique mais absolument pas pour l'existence humaine qui se traiterait elle-même comme une chose abstraite identique à soi dès lors qu'elle adopterait cette compréhension mathématique du temps pour fil directeur de la compréhension de soi.

L'intérêt principal de ce texte de Nietzsche est donc de montrer que l'oubli et la mémoire sont des mécanismes spécifiques de configuration de la temporalité comprise comme condition de possibilité de la façon de vivre le temps ; et que celle-ci dépend de la structure inconsciente et immanente de la temporalité : ou bien c'est l'oubli qui la régit et alors c'est le présent comme créateur et source de bonheur qui règne dans l'existence humaine ; ou bien c'est la mémoire comme phénomène du vouloir qui la régit et alors c'est la régularité, la répétition, la nécessité qui règnent dans l'existence humaine. Cette conception a l'expérience pour elle dans la mesure où la routine, le souci de prévision propre à l'accumulation capitaliste par exemple sont existentiellement très pauvres. Enfin la mémoire reçoit une toute nouvelle conception qui évite de recourir au bien maigre ersatz qu'est le concept matérialiste de trace mnésique tel qu'on le trouve chez Descartes par exemple.

Jean-Jacques Delfour