

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 concours de philosophie 2007 <http://www.philopsis.fr>

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://www.philopsis.fr)

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

¹ *Idee 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

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 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

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. Gratien, Gallimard, Folio, 1971 ; le texte allemand est celui édité par G. Colli et M. Montinari, Walter de Gruyter, 1968.

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

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 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

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".

⁷ *Op. cit.*, p. 60, lg. 7 et 26.

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 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 [=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

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.

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.

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, Déduction des concepts purs de l'entendement, 2e section, § 1, A 99, P.U.F. p. 111-112.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr