

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES FRUITS DE L'IGNORANCE :
LES FONCTIONS PRODUCTIVES DE L'OUBLI
DANS LA PENSÉE DE FRIEDRICH NIETZSCHE

THÈSE PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR

STÉPHANE ROY-DESROSIERS

NOVEMBRE 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Remerciements

Cette thèse est dédiée à Bibiane Roy, ma mère. Je lui dois plus que tout. Sans oublier la Poukisa de jou mwen ak nwit mwen.

Je tiens d'abord et surtout à remercier le professeur Dario Perinetti et la professeure Chiara Piazzesi, mes directeurs de thèse qui m'ont toujours épaulé durant les moments critiques de mon cheminement ; sans leur appui indéfectible, cette thèse n'aurait certainement jamais vu le jour.

J'aimerais également souligner la contribution du professeur Claus Zittel, professeur à l'Université de Stuttgart, dont l'hospitalité lors de mon séjour de recherche en Allemagne est encore à ce jour appréciée. Merci également au professeur Fabien Theofilakis, professeur à l'Université Paris-Sorbonne, qui m'a permis de participer à son séminaire d'été à Berlin et à Munich dans lequel j'ai beaucoup appris.

Cette thèse n'aurait pu se réaliser sans le soutien financier du Fonds de recherche du Québec (FQRSC), du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), du Centre canadien d'études allemandes et européennes (CCEAE) et du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal.

J'aimerais enfin exprimer toute ma gratitude envers cette adversité, faite parfois *in carne ed ossa*, rencontrée au courant de mes études. Il faut dire que sans sa présence dans ma vie, je n'aurais pu trouver dans les moments les plus difficiles toute la motivation nécessaire pour compléter cette grande aventure qui tire maintenant à sa fin.

Table des matières

Remerciements	ii
Avertissement	v
Résumé	viii
Abstract	ix
 INTRODUCTION	 1
0.1. Pensées rapaillées	5
0.2. Cheminement	11
 1.0. LA MÉTAPHORE GASTRO-ENTÉROLOGIQUE	 14
1.1. Apéritif.....	14
1.2. Gastrosco­pie d’une métaphore.....	15
1.2.1. La mémoire et l’assimilation métabolique	18
1.2.2. L’oubli, la désassimilation et l’évacuation métabolique	22
1.3. L’énigmatique interaction entre la mémoire et l’oubli	28
1.3.1. Spontanéisme, atavisme et volition physio-psychologique.....	29
1.4. Digestif.....	36
 2.0. PAR-DELÀ L’ANTINOMIE DE LA MÉMOIRE ET DE L’OUBLI	 38
2.1. La transvaluation de l’oubli	38
2.2. La métaphysique des contraires	47
2.2.1. L’unité composite des contraires.....	51
2.2.2. La genèse des contraires et l’antinomie volatilisée	59
2.2.3. De la sublimation.....	64
2.2.4. La complémentarité interactive des contraires	69
 3.0. L’OUBLI ET LES FRUITS DE L’IGNORANCE	 74
3.1. Spontanisme et infra-conscience psychologique	74
3.2. Origines productrices	77
3.2.1. L’émergence du langage	80
3.2.2. L’émergence de la morale	83
3.3. Les hypothèses anthropogéniques	87

3.3.1. De la durabilité et de la fluidité	93
3.3.2. Repenser (<i>umlernen</i>) l'oubli.....	96
3.4. Les fruits de l'ignorance	100
4.0. LA MÉMOIRE INCONSCIENTE	108
4.1. La reproductibilité des rouages instinctuels de l'économie mentale	108
4.2. Le refoulement de la mémoire	110
4.2.1. La capacité de reproduction de la mémoire.....	116
4.3. La mémoire inconsciente (<i>Unbewußtes Gedächtniß</i>).....	119
4.3.1. La prééminence de la mémoire inconsciente	120
4.3.2. La formation de la mémoire inconsciente	123
4.3.3. La transmission de la mémoire inconsciente.....	125
4.3.4. La sélection d'un <i>modus operandi</i>	130
4.4. Une prédisposition instinctuelle au réel.....	133
4.4.1. Un système de croyances : causation, identification, substantialisation	136
4.5. Le patrimoine héréditaire.....	143
5.0. LES RÉGENTES IDÉOLOGIQUES DE LA MÉMOIRE ET DE L'OUBLI.....	146
5.1. Préambule à une philosophie de l'avenir	146
5.2. La liberté de la volonté au regard de la gastro-entérologique.....	151
5.2.1. La liberté de conscience au regard de l'instinct grégaire	155
5.3. Les régentes idéologiques de la mémoire et de l'oubli.....	165
5.3.1. Une philosophie de l'avenir	172
6.0. AU SEUIL DE LA VIE ET DE LA MORT	179
6.1. Ecce homo.....	179
6.2. Ecce homo (suite)	188
CONCLUSION.....	191
7.1. Découvertes	191
7.2. Contributions	198
BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES CITÉES ET CONSULTÉES.....	203

Avertissement

Tous les passages de Friedrich Nietzsche cités en français sont issus des textes des éditions Flammarion à moins d'indication contraire.

En ce qui a trait aux passages ou précisions en allemand, ceux-ci sont tirés de l'édition des œuvres de *Friedrich Nietzsche : Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)* parue chez de Gruyter (Neuausgabe 1999) – textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. La présente étude se réfère également aux *Sämtliche Briefe – Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (KSB)*, établis par les mêmes chercheurs et parus chez la même maison d'édition.

Afin de ne pas alourdir inutilement l'appareil de notes, les renvois aux ouvrages les plus souvent cités de Nietzsche sont abrégés :

GT : Die Geburt der Tragödie (1872)

NIETZSCHE, Friedrich. (2022). *La naissance de la tragédie*. (Céline Denat, trad.). Paris : Éditions Flammarion.

UWL : Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873)

NIETZSCHE, Friedrich. (1969). *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral. Le livre du philosophe*. (Angèle Kremer-Marietti, trad.). Paris : Éditions Flammarion.

PZG : Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873)

NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. (Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, trad.). Paris : Éditions Gallimard.

DS : Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück : David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller (1873)

NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *Considération inactuelle I*. (Pierre Rusch, trad.). Paris : Éditions Gallimard.

HL : Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück : Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874)

NIETZSCHE, Friedrich. (1988). *Seconde Considération intempestive : De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie.* (Henri Albert, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

SE : Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück : Schopenhauer als Erzieher (1874)

NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *Considération inactuelle III et IV.* (Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, trad.). Paris : Éditions Gallimard.

WB : Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück : Richard Wagner in Bayreuth (1876)

NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *Considération inactuelle III et IV.* (Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, trad.). Paris : Éditions Gallimard.

MA I : Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band (1878)

NIETZSCHE, Friedrich. (2019). *Humain, trop humain I.* (Patrick Wotling, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

MA II : Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band (1879-1880)

NIETZSCHE, Friedrich. (2019). *Humain, trop humain II.* (Éric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Leydenbach, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

M : Morgenröte (1881)

NIETZSCHE, Friedrich. (2012). *Aurore.* (Éric Blondel, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

FW : Die fröhliche Wissenschaft (1882)

NIETZSCHE, Friedrich. (2020). *Le gai savoir.* (Patrick Wotling, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

Za : Also sprach Zarathustra (1883-1885)

NIETZSCHE, Friedrich. (2006). *Ainsi parlait Zarathoustra.* (Geneviève Bianquis, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

JGB : Jenseits von Gut und Böse (1886)

NIETZSCHE, Friedrich. (2000). *Par-delà bien et mal*. (Patrick Wotling, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

GM : Zur Genealogie der Moral (1887)

NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *La généalogie de la morale*. (Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, Pierre Pénisson, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

WA : Der Fall Wagner (1888)

NIETZSCHE, Friedrich. (1985). *Le cas Wagner*. (Henri Albert, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

AC : Der Antichrist (1888)

NIETZSCHE, Friedrich. (1996). *L'Antéchrist*. (Éric Blondel, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

EH : Ecce homo (1888)

NIETZSCHE, Friedrich. (1992). *Ecce homo*. (Éric Blondel, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

GD : Götzen-Dämmerung (1889)

NIETZSCHE, Friedrich. (1985). *Le Crépuscule des idoles*. (Henri Albert, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

DD : Dionysos-Dithyramben (1889)

NIETZSCHE, Friedrich. (1997). *Dithyrambes pour Dionysos*. (Michel Haar, trad.). Paris : Éditions Gallimard.

NW : Nietzsche contra Wagner (1889)

NIETZSCHE, Friedrich. (1992). *Nietzsche contre Wagner*. (Éric Blondel, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

NF : Nachgelassene Fragmente / Fragments posthumes (1869-1889)

Résumé

La présente thèse entend révéler comment l'ignorance, et plus précisément cette forme particulière d'ignorance qui naît de l'oubli, se trouve au cœur de la pensée nietzschéenne, façonnant sa conception du développement humain. Pierre angulaire de ses analyses anthropogéniques et prospectives de l'action humaine, cette thèse s'attache à montrer combien l'oubli, à l'instar de la mémoire, est doté de fonctions productives qui contribuent à l'essor de l'espèce. Fréquemment invoquée à des moments critiques de ses différentes analyses, la valeur explicative de l'oubli se déploiera pleinement. Mais en présence d'aucune théorisation explicite ni de l'oubli ni de la mémoire, en ce sens de ce qui est nettement et complètement formulé, on verra en même temps que le fond de la pensée nietzschéenne à ce sujet est notoirement difficile à atteindre.

Pour dissiper cette difficulté et pallier l'indéterminé, la présente thèse propose d'éclairer plusieurs énigmes de la pensée nietzschéenne relatives à la mémoire et à l'oubli. La première concerne l'omniprésence, dans l'œuvre de Friedrich Nietzsche, de la métaphore gastro-entérologique, qui sert d'analogie privilégiée pour penser la mémoire comme fonction d'*assimilation* (*Einverleibung* ou *Aneignung*) et l'oubli comme fonction d'*évacuation* (*Beseitigung* ou *Ausscheidung*) au sein de l'économie mentale. Sont ensuite interrogées les assises de l'interaction complémentaire des facultés susmentionnées, qui laissent perplexes au-delà du rapport analogique avec la gastro-entérologie. L'approfondissement exégétique des deux premiers chapitres, dissipant directement la confusion interprétative qui règne autour des activités propres de la mémoire et de l'oubli dans la pensée nietzschéenne, clarifiant l'énigmatique interaction complémentaire entre ces facultés à première vue opposées, de même que révélant la transvaluation de l'oubli opéré par Nietzsche, permettra par la suite de déterminer les fonctions contributives et productives de l'oubli à l'essor de l'espèce humaine. Enchaînant sur certaines hypothèses anthropogéniques, il va subséquentement être possible de découvrir comment la mémoire contribue à renverser l'ordre du temps en tant que courroie de transmission d'un patrimoine héréditaire en provenance d'un passé primitif, mais dont la transmission se voit toujours affinée par des oublis ponctuels. L'énigme que pose la transmission héréditaire d'instincts façonnant les rouages de l'économie mentale humaine y sera dissipée, pour ensuite tenter de mesurer le niveau de maîtrise qu'il est possible d'exercer sur la transmission dudit patrimoine. L'apparent déterminisme physio-psychologique dans la pensée nietzschéenne y sera abordé plus en longueur. Fort de ce qui précède, les découvertes ayant peuplé les chapitres précédents vont contribuer à résoudre la forme énigmatique (*Räthselform*) que prennent les propos de Nietzsche placés au début de son *Ecce homo*, et plus particulièrement sa présumée double nature qu'il place entre la vie et la mort. Le lien intime et profondément enraciné dans l'histoire de la pensée occidentale unissant la mémoire à la survivance et l'oubli à la mort s'y voyant développé en dernière analyse.

Mots clés : Philosophie – Nietzsche – Oubli – Mémoire.

Abstract

This thesis aims to reveal how ignorance, and more precisely the particular form of ignorance that arises from forgetting, lies at the heart of Nietzschean thought, shaping his conception of human development. As a cornerstone of his anthropogenic and prospective analyses of human action, this thesis endeavors to show the extent to which forgetting, together with memory, is endowed with productive functions that contribute to the development of the species. Frequently invoked at critical moments in his various analyses, the explanatory value of forgetting will unfold in full. But in the absence of any explicit theorization of either forgetting or memory, in the sense of what is clearly and completely formulated, we shall see that it is notoriously difficult to get to the bottom of Nietzschean thinking on this subject.

To dispel this difficulty and overcome indeterminacy, the present thesis aims to provide a solution to various problems within Nietzschean thought surrounding memory and forgetting. Beginning with the omnipresence of the gastroenterological metaphor in Friedrich Nietzsche's work, which is examined first, as it serves as an analogy to describe memory as a function of *assimilation* (*Einverleibung* or *Aneignung*) and forgetting as a function of *evacuation* (*Beseitigung* or *Ausscheidung*) within the mind. Questioned next are the foundations of the complementary interaction of the aforementioned faculties that leaves one perplexed beyond the analogical relationship to gastroenterology. The exegetical examination of the first two chapters, dissipating confusion surrounding the specific activities of memory and forgetting in Nietzschean thought, clarifying the enigmatic and complementary interaction between these faculties, at first sight opposed, as well as revealing Nietzschean efforts of transvaluating forgetting will subsequently contribute to determining the productive functions of this faculty for the development of the human species. Following on from certain anthropogenic hypotheses, it will subsequently be possible to discover how memory is conceived of as a source of inheritance from a primitive past, whose transmission is nevertheless refined by occasional forgetfulness. The problem in Nietzschean thought surrounding the hereditary passing of instincts shaping the inner workings of the human mind will find an answer, to attempt afterwards to measure the level of control one could potentially exercise over the passing of this inheritance; the apparent physio-psychological determinism in Nietzschean thought being discussed here at greater length. On the basis of the foregoing, the discoveries made in the preceding chapters will help to resolve the enigmatic form (*Räthselform*) of Nietzsche's thoughts at the beginning of his *Ecce homo*, and in particular his presumed dual nature, which he places between life and death. The intimate link, deeply rooted in the history of Western thought, between memory and survival and forgetting and death will be developed in the final analysis.

Keywords: Philosophy – Nietzsche – Forgetfulness – Memory.

INTRODUCTION

Il a été dit que « [l]e siècle de Nietzsche est peut-être le grand siècle de la mémoire : les sciences humaines, la psychologie, la psychiatrie et la neurologie se développent et se penchent sur le fonctionnement du cerveau »¹. Ce à quoi on peut apporter cette précision, par rectitude, que c'est à la fois la mémoire *et* l'oubli qui sont à bien des égards considérés comme des curiosités à cette époque, suivant l'intérêt que leur porte un pan de la recherche du XIX^e siècle, motivée par la volonté de pallier leur indétermination². En ce siècle où la recherche vise à trouver certaines réponses en ce qui a trait à la nature peu claire de ces facultés, la pensée nietzschéenne n'est pas en reste, même si ceux, ayant lu studieusement les écrits de Friedrich Nietzsche (1844-1900), savent qu'il n'entreprend aucune théorisation explicite de la mémoire ou de l'oubli. Un manque d'explicitation, au sens de ce qui est nettement et complètement formulé, qui fait en sorte que le fond de sa pensée à ce sujet est notoirement difficile à atteindre.

À cette difficulté s'ajoute l'embarras dans lequel se trouve celle ou celui qui s'affaire à y voir plus clair. Un embarras vécu en partie et en raison des plus récentes traductions françaises de *La généalogie de la morale* (1887), dont plus particulièrement celles du deuxième essai de l'ouvrage dans lequel le philosophe de Röcken aborde la capacité propre de l'oubli. Ce dernier y qualifie en ces termes cette faculté : « L'oubli n'est pas simplement une *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels, mais plutôt une faculté de rétention active [*Hemmungsvermögen*], positive au sens le plus rigoureux à laquelle il faut attribuer le fait que tout ce que nous vivons, éprouvons, ce que nous absorbons, accède aussi peu à la conscience [...] »³. Or, les traductions françaises de la

¹ ABENSOUR, Alexandre. (2014). *La mémoire*. Paris : Éditions Flammarion. p. 41.

² On peut simplement citer quelques ouvrages parus durant les années fastes du développement de la pensée nietzschéenne, soit entre 1870-1889 : *De l'intelligence* (1870) d'Hippolyte Taine; *Das Gedächtniss als allgemeine Function der organisirten Substanz* (1871) d'Ewald Hering; *Le Cerveau et ses fonctions* (1876) de Jules Bernard Luys; *Unconscious memory* (1880) de Samuel Butler; *Les maladies de la mémoire* (1881) de Théodule-Armand Ribot; *Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie* (1885) d'Hermann Ebbinghaus, *Unconscious Memory in Disease* (1886) de Charles Creighton; *Essai de psychologie générale* (1887) de Charles Richet, etc.

³ NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *La généalogie de la morale*. (Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, Pierre Pénisson, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion. p. 67. Le texte original se lit comme suit : « Vergesslichkeit

capacité propre de l'oubli restent indécises ici : *Hemmungsvermögen* étant traduit soit comme une « faculté de rétention active »⁴, soit comme une « faculté d'inhibition active »⁵. Et ce, alors qu'entre capacité de *rétention* et capacité d'*inhibition*, la différence est pourtant notable : l'inhibition pouvant se comprendre comme la force qui fait obstacle à une prise de conscience, là où la rétention suppose plutôt cette capacité de conservation permettant ensuite de présenter, par le rappel, ce qui fut retenu. Curieusement, en tant que « faculté de rétention active », l'oubli semblerait s'approprier ici une fonction ordinairement attribuée à la mémoire, qui est elle-même comprise par Nietzsche, quelque peu plus loin dans le même texte, comme une volonté de rétention, c'est-à-dire comme un « ne pas vouloir laisser aller »⁶ (*Nicht-wieder-los-werden-wollen*) de ce qui tend à disparaître.

Cette même indétermination au sujet de la fonction exacte de l'oubli se retrouve aussi dans plusieurs notes d'éditeurs qui visent à servir d'éclaircissements. L'oubli y est alors décrit de manière imagée comme étant l'analogue d'une « fonction physiologique de la digestion »⁷, en tant qu'il peut soulager l'esprit par l'« évacuation »⁸ qu'il procure. Sauf que ces descriptions, qui se veulent des points d'éclaircissements qu'on retrouve en marge du texte principal, vont souvent à l'encontre d'une conception faisant de l'oubli une « faculté de rétention active ». En effet, il devient peu clair, parmi ces notes et traductions, s'il s'approprie ou non une fonction ordinairement attribuée à la mémoire, ce qu'est la rétention, ou s'il détient une fonction qui lui est propre et le distingue, soit l'évacuation.

ist keine blosse vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt [...] » GM, II, § 1.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *La généalogie de la morale*. (Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, Pierre Pénisson, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion. p. 67. On remarque également que l'édition revue et publiée en mars 2023 conserve la traduction de « faculté de rétention active ».

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. (1971). *La généalogie de la morale*. (Isabelle Hildenbrand, Jean Gratien, trad.). Paris : Éditions Gallimard. p. 59.

⁶ GM, II, § 1.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *La généalogie de la morale*. (Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, Pierre Pénisson, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion. note 170. p. 219.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. (2019). *Humain, trop humain II*. (Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion. note 27. p. 419.

NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *La généalogie de la morale*. (Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, Pierre Pénisson, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion. note 170. p. 219.

Sans être en reste, le même problème d'indétermination se présente en portant pareillement son attention sur différentes traductions anglaises et italiennes en ce qui a trait à la capacité propre de l'oubli, comme *Hemmungsvermögen*, traduit comme un « faculty of repression »⁹ ou plus récemment comme un « ability to suppress »¹⁰. On y insiste alors ici plus particulièrement sur sa capacité de répression, comme force qui tend à contrôler l'expression de ce qui veut surgir, laissant d'ailleurs poindre que ce qui fait l'objet d'une répression n'est pas entièrement éliminé; comme l'évoque, *par contra*, l'aptitude à supprimer. Certaines traductions italiennes reviennent en revanche sur sa capacité d'inhibition, comme « facoltà attiva [...] d'inibizione »¹¹, là où d'autres insistent plutôt sur son apparente force de freinage, en tant « forza frenante »¹².

Il s'ensuit que dans le sillage ici présent de différentes traductions et notes d'éditeurs, une ambiguïté demeure, tandis que c'est justement une difficulté de compréhension qui anime les pages qui suivent. Il s'impose à savoir si, en cherchant à déterminer la chose exactement, l'oubli est une faculté de *rétenion*, ou plutôt une faculté d'*inhibition*, une faculté de *répression* ou de *suppression*, ou même, une force de *freinage*; sans exclure bien sûr la possibilité qu'il soit une faculté d'*évacuation* – à l'image d'une fonction physiologique de la digestion, sachant que Nietzsche emprunte souvent une terminologie gastro-entérologique pour rendre compte des capacités de la mémoire *et* de l'oubli.

L'éclatante diversité des points de vue générés par les traductions, les notes d'éditeurs, de même que par la réception critique de la pensée nietzschéenne donnent parfois la vive impression que Nietzsche n'eût pas toujours une idée précise à l'esprit lorsqu'il était question de clairement déterminer les facultés que sont la mémoire ou l'oubli dans ses écrits. Sans rien omettre en termes

⁹ Il faut noter que W. Kaufmann traduit en 1967 « Positives Hemmungsvermögen » par « faculty of repression », mais tout en présentant en bas de page le terme allemand; flairant vraisemblablement la difficulté de traduire ce néologisme. Voir : NIETZSCHE, Friedrich. (1967). *On the Genealogy of Morals*. (Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale, trad.). New York : Random House. p. 57.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. (2006). *On the Genealogy of Morality*. (Carol Diethe, trad.). Cambridge : Cambridge University Press. p. 35.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. (Ferruccio Masini, trad.). Milano : Adelphi Edizioni. p. 57.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia della morale*. (Vanda Perretta, trad.). Roma : Newton Compton Editori. p. 44.

d'ouvrages publiés, une recherche qui traite à fond et presque exclusivement de ces facultés au sein de sa pensée se faisait toujours attendre, jusqu'à ce qui suit tente d'y remédier.

Une remédiation qui débute par la nécessité de concevoir la mémoire et l'oubli comme un ensemble interactif qui font d'eux, plus qu'une simple opposition entre contraires, mais bien des facultés complémentaires. Aujourd'hui encore, une certaine divergence perdure dans la réception critique à savoir si l'on doit (ou non) penser ces facultés séparément, ou comme un ensemble; problématique qui attendait toujours d'être résolue. Une première lecture, rarissime, tient à les penser comme formant un tout. On peut penser à la lecture de Karl Jaspers ayant souligné que leur opposition n'est qu'apparente¹³. De même que celle de Sarah Kofman, relevant la tension que le philosophe exprime souvent dans ses écrits entre ces facultés en raison de leur rapport indissoluble, et qui affirme que : « La visée fondamentale de la mémoire, c'est de faire oublier... »¹⁴. En revanche, une seconde lecture, bien plus courante, ne réserve qu'un traitement en silo aux facultés ci-mentionnées. Un préjugé tenace fraye alors son chemin où l'on envisage l'action desdites facultés comme étant strictement autonome, mettant par le fait même de côté les indices qui font d'elles des parties d'un important réseau d'interaction.

Sans s'arrêter net, là où il serait pourtant possible d'aller plus de l'avant au sujet de la mémoire *et* de l'oubli, les pages qui suivent vont démontrer comment l'ignorance, puis plus précisément la forme particulière d'ignorance qui naît de l'oubli, se présente en fait comme une partie intégrante à la conception nietzschéenne du développement de l'être humain. Que ce soit par son rôle de complément à la mémoire et de force coercitive dans l'économie mentale; sa participation au développement intellectuel et moral, mais également à l'histoire et l'éveil de l'action morale et du sentiment moral; sa contribution à la subtilisation du déterminisme dans la condition humaine ouvrant la voie à la responsabilisation, à l'engagement de la parole par la promesse, à l'élévation au respect de la loi et de la morale; son imbrication dans tout horizon existentiel et toutes perspectives historiques; sa participation à la sélection instinctuelle qui en vient à constituer le patrimoine héréditaire en transmission au sein de l'espèce humaine; en plus d'être, plus

¹³ JASPERS, Karl. (1936). *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. (Henri Niel, trad.). Paris : Éditions Gallimard. p. 243.

¹⁴ KOFMAN, Sarah. (1983). *Nietzsche et la métaphore*. Paris : Éditions Galilée. p. 73.

généralement, une partie prenante à l'élan de création humaine. Tous ces aspects vont converger pour souligner l'importance des fonctions de l'oubli pour la philosophie nietzschéenne, ainsi que sa pertinence pour l'humanité. Mais comme il en sera toujours question en concomitance, les découvertes au sujet de l'oubli ne se feront aucunement en l'absence d'une réflexion sur la mémoire; ces deux facultés étant, comme il en sera question, résolument complémentaires, tout en étant distinctes.

Les idées véhiculées par Nietzsche au sujet des facultés susmentionnées ne font d'ailleurs pas exception à son époque; même qu'elles s'apparentent très souvent à celles mises de l'avant de son vivant dans la recherche émergente à leur sujet. Distincte d'études contemporaines dans les sciences humaines, la psychologie, la psychiatrie et la neurologie, on peut néanmoins tenir pour acquis que la recherche du XIX^e siècle qui attire Nietzsche prend elle-même ses distances d'une conception plus conventionnelle et vulgaire de la mémoire, qui se veut la simple rétention d'un passé, ou même, de l'oubli, compris comme l'effacement de ce même passé. Comme le corps de la recherche qui suit s'efforce de l'établir, Nietzsche met souvent en scène une interaction productive entre la mémoire et l'oubli dans un rapport dynamique de rétention *et* d'évacuation. Un dynamisme qui s'exprime tout autant en termes de forces (ou volontés) en interaction, qu'en devenir. On verra comment cette interaction peut être une source d'interrogation, tout comme le seront les possibles fonctions productives qui en découlent, et tout particulièrement la manière qu'elles auraient contribué à assurer la pérennité de l'espèce au cours du développement de l'être humain¹⁵. Se voulant une source de découvertes, les pages qui suivent vivent de l'espoir d'y être ultimement parvenu.

0.1. Pensées rapaillées

L'idée selon laquelle les propos de Nietzsche sur la mémoire et l'oubli sont « indéterminé[s] et équivoque[s] »¹⁶ sur le plan conceptuel a rapidement fait son chemin dans la réception critique de sa pensée, et ce, parce qu'il n'éluciderait jamais comment a lieu la rétention en mémoire ou sa

¹⁵ UWL, p. 214; GM, II, § 1; JGB, § 229.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. (1971). *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*. Paris : Éditions Gallimard. p. 67.

connexion interne à l'oubli¹⁷. Il est pourtant possible de découvrir dans les écrits de Nietzsche l'idée qu'il se fait de ces facultés, sauf qu'il est nécessaire de faire des efforts en ce sens. Lorsqu'il formule le jugement ci-mentionné, Heidegger n'a jamais fait sienne cette visée. Son commentaire de *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* (1874) fait néanmoins preuve de perspicacité en identifiant la « rétention »¹⁸ (et non-rétention) comme étant l'essence derrière l'unité de la mémoire et de l'oubli, soulignant en même temps leur importante « connexion »¹⁹. Il ne se prononce pas clairement cependant sur la façon dont Nietzsche a pu lui-même concevoir cette connexion au cours de son cheminement intellectuel; n'envisageant donc jamais que ladite connexion puisse introduire une liaison dynamique et productive. Plusieurs aspects de la pensée nietzschéenne au regard des facultés ci-mentionnées ne sont en fait tout simplement pas traités par Heidegger, ce qui, il faut souligner, diminue la force du jugement qu'il formule à leur endroit; un fait corroboré par Michel Haar qui indique lui-même que « Heidegger a peu pensé l'oubli comme force productive »²⁰ en abordant les écrits nietzschéens. C'est un fait à noter, tout comme l'est sa démarche marquée par la place privilégiée accordée aux fragments posthumes²¹. Depuis, puis depuis fort longtemps maintenant, le poids qu'il faut accorder à ces fragments a été sujet à discussion²²; certains espérant notamment que les énigmes de la pensée nietzschéenne se dénouent en les étudiant.

Ce qu'on découvre parmi ces fragments posthumes captive incontestablement l'attention. À commencer par l'importance manifeste accordée par Nietzsche à la mémoire (*Gedächtniß* et ses

¹⁷ *Ibid.* p. 61.

¹⁸ *Ibid.* p. 54.

¹⁹ *Ibid.* p. 61.

²⁰ « Heidegger a peu pensé l'oubli comme force productive. Il ne croit pas à ce que Nietzsche appelle l'« oubli actif » (*aktive Vergessenheit*), présent dans une non-historicité ou une non-historialité créative. Il ne serait pas d'accord avec le Nietzsche de *La généalogie de la morale* (Deuxième dissertation, § 1) et de la *Deuxième Inactuelle* pour poser la force positive de l'oubli. Toute création repose sur la faculté primordiale d'oublier et, pour cela, de s'enfermer dans un horizon borné, oublieux des innombrables « dettes » que nous avons envers l'histoire. Il ne dirait pas, comme Nietzsche, que « sans oubli, il ne pourrait y avoir ni bonheur, ni sérénité, ni espoir, ni fierté, ni présent ». Heidegger, appartenant à une génération en rupture avec le romantisme, n'a retrouvé qu'à la fin de son itinéraire, ou presque, un rapport avec le concept de nature qui lui a toujours paru dangereux. Il a du mal à parler du corps, des sens et de ce que Nietzsche aborde sous la notion de rédemption philosophique de la nature ». HAAR, Michel. (2014). *La lecture heideggérienne de Nietzsche. Les cahiers de l'Herne : Friedrich Nietzsche*. (dir. Marc Crépon). Paris : Éditions Flammarion. pp. 338-339.

²¹ HEIDEGGER, Martin. (1971). *Nietzsche I*. Paris : Éditions Gallimard. p. 18.

²² MONTINARI, Mazzino. (1996). *La Volonté de puissance n'existe pas*. Paris : Éditions de l'Éclat.

variantes terminologiques) tout au long de son cheminement intellectuel, dont témoignent de nombreuses réflexions fragmentaires, particulièrement durant les années 1872, 1880, 1881 et 1884. On y découvre des interrogations à savoir comment la mémoire est même possible, puis des appels à changer la façon de penser²³ (*umlernen*) cette dernière; au même titre que Nietzsche tente de corriger, dans certains ouvrages publiés, beaucoup de mécompréhension entourant l'oubli²⁴.

La mémoire devient donc une importante source de spéculation, dite même une propriété originaire (*Ureigenschaft*) de la sensation, dont la capacité de rétention serait plus vieille que la conscience ou même certains sentiments²⁵. Elle se conçoit aussi comme un processus primaire (*Urprozeß*) permettant d'identifier une quelconque similitude entre une chose et une autre (*irgend welche Ähnlichkeit an einem und einem andern Ding ausfindig machen*); activité dont elle vivrait et s'exercerait incessamment²⁶. Toutes pensées y seraient redevables, alors que ces dernières arrivent moins à agir sur la mémoire, qu'elles en seraient composées²⁷. Le mouvement réflexe (*Reflexbewegungen*) d'un corps y est aussi interrogé, possiblement le résultat d'une forme de préservation (*bewahren*) redevable à la mémoire. Le mimosa, une plante sans conscience, sans imagination, mais qui réagit néanmoins par réflexe au toucher, exemplifierait comment cette capacité de rétention est possiblement partagée par tous les êtres sensibles²⁸.

Le rapport entre la mémoire et les instincts (*Instinkt*) ou pulsions²⁹ (*Triebe*) commence davantage à être interrogé dans des fragments posthumes à partir de 1880. Le corps vivant demeure son siège, mais les rapports d'échanges de la mémoire se définissent, de même que ses fonctions. Ce qui dirigerait son activité de rétention, ce serait notamment une inclinaison naturelle à amoindrir la complexité et l'hostilité du monde pour le rendre plus habitable. En action, la mémoire assimile ce qui est nouveau à l'ancien, comme faculté de simplification (ou d'abréviation) qui parvient à traiter,

²³ KSA. NF-1884, 11:25[514]; NF-1884, 11:26[94]; NF-1885, 11:40[29].

²⁴ HL, p. 77, § 1 et GM, I, § 3.

²⁵ KSA. NF-1872, 7:19[161]; NF-1872, 7:19[162]; NF-1872, 7:19[161]; NF-1876, 8:23[186].

²⁶ KSA. NF-1872, 7:19[217]; NF-1872, 7:19[179].

²⁷ KSA. NF-1872, 7:19[165]; NF-1872, 7:19[166]; NF-1872, 7:19[186].

²⁸ KSA. NF-1872, 7:19[161].

²⁹ KSA. NF-1880, 9:6[63]; NF-1880, 9:6[64].

arranger et incorporer le vécu pour mieux en faire sens³⁰. Ce faisant, elle s'apparenterait alors à une fonction du monde organique, comme celle de l'assimilation³¹. Nietzsche établit également une analogie entre son activité et la capacité de la logique à subsumer, réduire, simplifier (*subsumieren, reduzieren, simplifizieren*) des réalités complexes en composantes plus simples³², en ce que la rétention en mémoire, par le biais d'un processus analogue qui lui est propre, réduit la complexité du vécu en mettant seulement en évidence l'essentiel³³. De même qu'il souligne sa participation vraisemblable à la formation originelle des concepts; ces derniers émergeant d'un processus par lequel certains traits auraient été retenus en mémoire, alors que d'autres auraient été évacués³⁴, sans intervention aucune de la conscience. En effet, très souvent, ce sont les activités et les fonctions d'une « mémoire inconsciente »³⁵ (*Unbewußtes Gedächtniß*) qui sont notamment mises de l'avant, produits d'une activité instinctuelle ou pulsionnelle, et que bien d'autres à son époque voient comme une courroie de transmission générationnelle, voire d'hérédité³⁶.

Tandis qu'un tel rapaillage des fragments posthumes peut apporter un certain éclairage, on ne doit pourtant jamais perdre de vue qu'ils font souvent ou seulement état d'idées en gestation ou mûrissantes, dont plusieurs entrent même en contradiction. À titre d'exemple, durant une même année, alors que l'extension et la faillibilité de la mémoire sont interrogées, il est dit d'un souffle qu'elle retient tout³⁷ (*das alles aufbewahrende Gedächtniß*), et d'un autre, qu'on ne peut envisager qu'elle soit véritablement infallible³⁸. Nietzsche semble aussi indécis dans son propos à savoir quelle extension donner à cette faculté. Il est dit, en 1872, que la mémoire n'a rien à voir avec les nerfs ou le cerveau³⁹, alors qu'en 1877, sa formation préalable relèverait d'un processus cérébral⁴⁰,

³⁰ KSA. NF-1885, 11:40[7]; NF-1885, 11:34[167]; NF-1885, 11:34[249]; NF-1885, 11:38[2]; NF-1884, 11:25[409].

³¹ KSA. NF-1885, 11:40[15].

³² À titre d'exemple, en simplifiant des concepts ou des arguments complexes grâce à l'utilisation de notations symboliques et à l'analyse des propositions.

³³ KSA. NF-1885, 11:40[34]; NF-1885, 11:34[167].

³⁴ KSA. NF-1884, 11:26[94].

³⁵ KSA. NF-1883, 10:15[52].

³⁶ KSA. NF-1872, 7:19[162]; NF-1880, 9:4[35]; NF-1888, 13:16[40].

³⁷ KSA. NF-1872, 7:19[147].

³⁸ KSA. NF-1872, 7:19[163].

³⁹ KSA. NF-1872, 7:19[162].

⁴⁰ KSA. NF-1877, 8:22[58].

puis en 1880, les nerfs sont dorénavant garants d'une forme de rétention mémorielle⁴¹. D'autres éclaircissements sont aussi manquant pour comprendre comment les sensations de plaisir (*Lust*) et de déplaisir (*Schmerz*) dépendent de la mémoire⁴², quand la présence systématique des premiers (*Lust- und Unlustsystem*)⁴³ contribuait dans un fragment antérieur à la formation de la seconde.

Des réflexions sur l'oubli (*Vergessen* et ses variantes terminologiques) ne sont pas en reste non plus dans les fragments posthumes. À cette distinction près que l'oubli est rarement abordé sans complément. Il est entre autres question de l'oubli du passé, du mal, de la maladie, de la souffrance, de l'oubli et du pardon, de l'oubli et de la culpabilité, de la richesse d'oublier et des liens entre l'oubli et la vanité⁴⁴. D'autres compléments l'accompagnent, repris et développés davantage dans ses ouvrages publiés, dont l'idée selon laquelle le bonheur dépend de la capacité d'évacuer son passé, comme y parviennent les animaux, de même que l'être humain y parvient plus facilement durant son enfance⁴⁵. En effet, certains sujets animent plus que d'autres les réflexions. L'oubli que l'art procure, et plus généralement, l'importance de l'oubli comme force productive de création est souvent mise de l'avant⁴⁶. De même qu'on remarque de nombreux fragments au sujet de l'oubli de soi⁴⁷; son propos étant possiblement inspiré de l'essayiste américain Ralph Waldo Emerson auquel il associe justement l'importance de ce type d'oubli (*das Selbst vergessen*)⁴⁸.

Quelques années avant la parution d'*Humain, trop humain* (1878), à partir de 1876, on observe que se développent plusieurs hypothèses anthropogéniques sur le passé primitif de l'humanité. Il est alors question de l'oubli de la bête sauvage que fut l'homme et dans la plupart des cas, de la perte

⁴¹ KSA. NF-1880, 9:2[68].

⁴² KSA. NF-1881, 9:11[301].

⁴³ KSA. NF-1872, 7:19[161].

⁴⁴ KSA. NF-1873, 7:29[151]; NF-1883, 10:16[49]; NF-1880, 9:6[84]; NF-1881, 9:16[2]; NF-1876, 8:17[7]; NF-1882, 10:4[91]; NF-1876, 8:18[56]; NF-1883, 10:7[152]; NF-1879, 8:47[6].

⁴⁵ KSA. NF-1873, 7:29[143]; NF-1873, 7:29[98]; NF-1873, 7:30[2].

⁴⁶ KSA. NF-1880, 9:4[276]; NF-1888, 13:22[28]; NF-1873, 7:29[180]; NF-1886, 12:5[19].

⁴⁷ KSA. NF-1880, 9:3[140]; NF-1880, 9:6[416]; NF-1881, 9:12[127]; NF-1883, 10:7[58]; NF-1883, 10:7[103]; NF-1883, 10:7[145]; NF-1884, 11:25[76]; NF-1885, 11:35[22]; NF-1887, 13:11[92]; NF-1887, 13:11[341]; NF-1888, 13:14[64]; NF-1888, 13:22[26].

⁴⁸ KSA. NF-1883, 10:15[27].

de sens et de direction qui déterminaient autrefois une manière d'être parmi les hommes primitifs⁴⁹. Ce chaînon de réflexion se répercute aussi sur d'autres interrogations portant sur l'action humaine. L'oubli de l'origine des raisons qui motivent l'action morale, comme le motif derrière l'égoïsme, l'altruisme, ou bien l'oubli du motif premier d'une action deviennent tous des sources de réflexions⁵⁰. De même que l'est cette tension qui unit l'oubli d'un passé primitif et ce dont l'être humain continue pourtant à porter en lui par hérédité; ce dernier se voyant ainsi décrit comme étant dépositaire d'une régence de la mémoire et de l'oubli qui pénétrerait tout autant sa formation morale qu'intellectuelle⁵¹. D'une manière surprenante par ailleurs, l'oubli, puis l'ignorance qu'il induit, devient une pierre angulaire au développement humain dans plusieurs fragments. Sans la faculté d'oublier, aucune formation (*Bildung*) du genre susmentionné n'eût été possible⁵²; son importance se révélant d'autant plus par les efforts que Nietzsche dégage visant notamment à jauger sa valeur, en tant qu'habileté divine (*göttliche Fertigkeit*), ou en tant que force plastique (*Plastische Kraft*)⁵³.

Or, aussi intéressant soit-il d'essayer de saisir l'idée qu'un penseur s'est fait des facultés que sont la mémoire et l'oubli en se basant exclusivement sur ses fragments posthumes, aucune raison déterminante ne motive de leur accorder une quelconque prérogative. D'une part, leur nature fragmentaire fait en sorte qu'il s'avère difficilement de tout y voir. Divisant les fragments de manière thématique, comme on vient de le faire, entre la mémoire et l'oubli, on perd notamment de vue l'interaction dynamique et productive entre ces deux facultés mise en relief dans les ouvrages publiés. À vrai dire, aucun rapaillage des fragments ne saura être en mesure de surpasser les publications nietzschéennes en profondeur pour cette raison; les propos au sujet des facultés ci-mentionnées y étant davantage peaufinés. D'autre part, à l'aune du souci du détail que Nietzsche a d'ailleurs accordé à ses publications – la typographie, la police des caractères sur la couverture, la teinte du livre, puis bien plus –, et dont témoignent maints échanges dans sa correspondance avec

⁴⁹ KSA. NF-1880, 9:3[80]; NF-1876, 8:23[10].

⁵⁰ KSA. NF-1879, 8:42[15]; NF-1876, 8:19[115]; NF-1880, 9:4[52]; NF-1880, 9:3[85].

⁵¹ KSA. NF-1879, 8:42[22]; NF-1872, 7:19[67].

⁵² KSA. NF-1876, 8:19[59].

⁵³ KSA. NF-1883, 10:16[17]; NF-1883, 10:22[1]; NF-1873, 7:29[151].

ses éditeurs⁵⁴, il s'avère gênant et même malavisé de passer outre le premier moyen par lequel l'auteur a choisi de véhiculer ses idées.

Les pages qui suivent endossent ainsi le commentaire de Walter Kaufmann au sujet de tous ceux (dont Alfred Bäumler et Jürgen Habermas) dans la lignée de Heidegger préférant les fragments posthumes à l'œuvre publiée : « It seems wholly preposterous to ignore the works which a philosopher has published, to claim he did not really mean what he said in them, and to prefer them the scattered scribblings which he penned on his walks »⁵⁵. Si on espère mieux déterminer l'idée précise que Nietzsche se fait au sujet de la mémoire et de l'oubli, et des problématiques qui en découlent, l'œuvre publiée doit avant tout être mobilisée pour ce faire. Les fragments, comme ci-haut, peuvent bien sûr servir d'indices ou de supports – ici même comme notes introductives, comme avant-goût des enjeux –, mais sans pouvoir leur accorder une entière priorité.

Plus que ces fragments épars, l'on peut d'ailleurs aisément soutenir que plusieurs auteurs contemporains de Nietzsche peuvent tout aussi bien contribuer à édifier un contexte historique éclairant au sujet des facultés dont il est ici question. Ce qui se verra clairement dans les chapitres qui suivent, car les idées que Nietzsche se fait de la mémoire et de l'oubli ne sont nullement apparues d'un coup; voire même que les idées qu'il s'en fait ne sont aucunement imperméables à celles qui circulent à son époque.

0.2. Cheminement

Veillant à étaler la pensée nietzschéenne en considération de ses itérations thématiques et respectant la progression naturelle de celle-ci à travers le cheminement de ses ouvrages publiés, chacun des chapitres qui suit s'affaire à des objectifs précis; tous animés par le même désir de compréhension en ce qui a trait à la conception nietzschéenne de la mémoire et de l'oubli, de même que par la volonté de résoudre les problématiques qui les entourent.

⁵⁴ Ceux-ci étant E. Schmeitzner, E. W. Fritzsche et C. G. Naumann. Voir : NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Sämtliche Briefe – Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (KSB)*. Munich : Éditions de Gruyter.

⁵⁵ KAUFMANN, Walter. (1974). *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton : Princeton University Press. p. 78. Voir aussi : p. 453.

L'omniprésence de la métaphore gastro-entérologique dans l'œuvre de Nietzsche (*1.0. La métaphore gastro-entérologique*) est d'abord interrogée dans le premier chapitre, cette dernière lui servant d'analogie pour décrire la mémoire comme fonction d'*assimilation* et l'oubli comme fonction d'*évacuation* au sein de l'économie mentale. Par ce point de départ, le chapitre tient à deux objectifs principaux. D'une part, dissiper la confusion qui règne au sujet des activités propres de la mémoire et de l'oubli dans la pensée nietzschéenne, alors que plusieurs lectures tendent à penser que la première relève des fonctions de la seconde. De même que relever, d'autre part, ce que Nietzsche a souligné subtilement à maintes reprises dans ses ouvrages, soit la présence d'une interaction complémentaire entre ces facultés à première vue opposées. Différentes énigmes entourant cette interaction sont mises de l'avant en dernière partie, en abrégé ici en introduction, alors que les chapitres subséquents vont notamment tenter de leur apporter une solution.

Le deuxième chapitre (*2.0. Par-delà l'antinomie de la mémoire et de l'oubli*) interroge justement les assises de l'interaction complémentaire des facultés susmentionnées afin de mieux les élucider; mettant aussi en évidence la transvaluation de l'oubli qu'opère Nietzsche dans ses ouvrages, – c'est-à-dire la révision radicale de la valeur qu'on doit accorder à cette faculté – et par-delà une métaphysique des contraires (dualiste et fixiste) qu'il s'efforce de critiquer. Deux problèmes dans sa pensée, ceux de l'unité et de la genèse des contraires sont abordés; le chapitre permettant notamment de démontrer (au-delà de l'analogie gastro-entérologique) comment la mémoire et l'oubli forment une *unité composite* au sein de l'économie mentale.

Le troisième chapitre (*3.0. L'oubli et les fruits de l'ignorance*) a comme objectif de dissiper l'énigme entourant la nature spontanée et infra-consciente des facultés déjà nommées. Il met plus particulièrement en relief les hypothèses anthropogéniques nietzschéennes par lesquelles on découvre que l'interaction complémentaire entre la mémoire et l'oubli au sein de l'économie mentale, tout en étant spontanée et infra-consciente, suit en réalité un processus organisé, débiteur d'une vie instinctuelle d'une intelligence sous-jacente. Des hypothèses anthropogéniques, les fonctions contributives et productives de l'oubli pour l'essor de l'espèce humaine vont notamment se rendre plus explicites.

Enchaînant sur certaines hypothèses anthropogéniques, le quatrième chapitre (4.0. *La mémoire inconsciente*) s'active à résoudre l'énigme que pose la possible transmission héréditaire d'instincts façonnant les rouages de l'économie mentale humaine. Le chapitre permet de découvrir comment la mémoire contribue à renverser l'ordre du temps en tant que courroie de transmission d'un patrimoine héréditaire en provenance d'un passé primitif, mais dont la transmission se voit toujours affinée avec le temps par des oublis ponctuels. De l'interaction complémentaire de ces facultés, un héritage émerge; ce dernier prenant la forme d'une prédisposition instinctuelle au sein de l'économie mentale par laquelle chaque être humain engage le monde d'une manière régulière et déterminée.

Le cinquième chapitre (5.0. *Les régentes idéologiques de la mémoire et de l'oubli*) a comme objectif de mesurer la maîtrise qu'il est possible d'exercer sur la transmission dudit patrimoine héréditaire. Une prédisposition instinctuelle de l'être humain définissant en amont sa nature, il y est alors question de la volonté concertée de régenter la mémoire et l'oubli en aval, et ce, de telle sorte qu'on tente d'influer – un tant soit peu – sur le cours de la nature foncièrement indéterminée de l'être humain. La problématique du déterminisme physio-psychologique dans la pensée nietzschéenne y est alors abordée plus en longueur.

Fort de ce qui précède, le dernier chapitre (6.0. *Au seuil de la vie et de la mort*) mobilise les découvertes précédentes afin de résoudre la forme énigmatique (*Räthselform*) que prennent les propos de Nietzsche placés au début de son *Ecce homo* (1888); ouvrage posthume, mais en même temps incontournable en raison de la rétrospective qu'il procure sur son itinéraire intellectuel. La présumée double nature de Nietzsche, qu'il place entre la vie et la mort, se voit mise au diapason des réflexions sur la mémoire et l'oubli ayant alimenté les chapitres antérieurs; le lien intime et profondément enraciné dans l'histoire de la pensée occidentale unissant la mémoire à la survivance et l'oubli à la mort y étant fructueusement développé en guise de dernière analyse.

Au demeurant, une démonstration d'ensemble va se dégager des chapitres à venir, mettant particulièrement en évidence quels sont les apports de l'oubli pour le développement de l'être humain et l'essor de l'espèce suivant la pensée nietzschéenne; celle-là même qui réévalue de manière novatrice toute l'importance de l'ignorance – aussi indispensable que productive. Plus d'un siècle de commentaires, peuplé d'incontournables – comme ceux de Wolfgang Müller-Lauter,

Walter Kaufmann, et bien d'autres –, tout n'est pas encore dit sur la pensée nietzschéenne, car une indéterminité et certaines énigmes demeurent. La présente thèse s'affaire à l'une d'entre elles, soit l'énigmatique connexion qui unit la mémoire et l'oubli, de même que les fruits de l'ignorance dont l'oubli permettrait de cueillir par ses fonctions productives.

1.0. LA MÉTAPHORE GASTRO-ENTÉROLOGIQUE

Si tu ne manges pas, tu ne vas pas mourir...
La grande bouffe (1973)
– Marco Ferreri

1.1. Apéritif

Malgré les évidentes fractures (entre aphorismes, essais, mais aussi fragments) qui composent les écrits de Nietzsche, un accent peut tout de même être mis sur certaines constances thématiques. L'une d'entre elles, et non la moindre, c'est notamment la mobilisation de la métaphore gastro-entérologique dans le but de décrire ensemble, en action et de manière imagée les activités respectives de la mémoire et de l'oubli, dont leur fonctionnement dans l'économie mentale. Une métaphore qui va servir ici de point de départ, car on verra dans ce qui suit que c'est seulement en replaçant ces facultés dans le réseau d'interaction qu'introduit cette dernière que l'on comprend mieux comment celles-ci se conditionnent, puis par le fait même, se complètent.

Lorsque Nietzsche se décide de « parler en image »¹ (*im Bilde geredet*), il mobilise notamment la métaphore gastro-entérologique pour établir une analogie. Généralement, une analogie peut prêter main forte à des efforts heuristiques, justificatifs ou persuasifs, mais le philosophe de Röcken tend plus particulièrement à l'employer dans une visée programmatique, en ce qu'elle lui permet de raccorder les différents domaines d'investigations que sont la physiologie et la psychologie. À titre d'exemple, l'analogie au cœur de la métaphore gastro-entérologique permet de mettre en évidence une similitude entre une capacité physiologique – comme l'assimilation du système digestif – et une capacité psychologique – comme la mémoire. Sans envisager que cette analogie soit parfaite, il n'en demeure pas moins que Nietzsche étend l'extension du concept d'*assimilation* dans le but d'éclaircir ce qu'est la mémoire; ce dont on ne peut ignorer, mais devons plutôt interroger.

¹ JGB, § 230.

Même si son propos sur la mémoire et l'oubli n'est pas réductible à la métaphore gastro-entérologique, puis le pont analogique qu'elle établit, les pages qui suivent tâchent d'ouvrir la voie à une meilleure conception des activités effectives des facultés susmentionnées, telles qu'elles sont décrites par Nietzsche en adoptant cette métaphore à dessein. Ce qui suit va en même temps remettre en cause une lecture malheureuse et maintenant trop commune qui ignore ou omet de mettre en évidence l'ensemble interactif que forment ces facultés. Une lecture qui en vient même parfois à mécomprendre les activités respectives de chaque faculté, à un point tel où on conçoit de manière erronée que la mémoire relève les fonctions productives de l'oubli. Il faut plutôt lever le voile sur leur action distincte, mais complémentaire; lever le voile sur l'interaction qui les unit, décrite ponctuellement au sein des ouvrages nietzschéens.

1.2. Gastroscope d'une métaphore

Afin que la nourriture devienne un bolus, les dents (incisives et molaires) permettent de la trancher et de la broyer par la mastication. Une fois mise en petits morceaux et imbibés de salive par un acte de digestion mécanique et chimique, leur déglutition comprend un stage volontaire, où ils sont poussés à l'arrière de la bouche, et involontaire, alors qu'ils sont avalés. Le bolus est ensuite conduit par l'œsophage à l'estomac par une action péristaltique produite dans le pharynx. Il est conservé dans l'estomac et les glandes gastriques sécrètent des liquides qui poursuivent le travail de digestion chimique. Les sécrétions de l'estomac transforment le bolus en chyme, avant que celui-ci passe par la valve du pylore qui régule l'entrée à l'intestin grêle qui commence au duodénum. Le duodénum reçoit le chyme, mais à un taux qui n'est pas supérieur au taux auquel le chyle peut être absorbé et digéré dans l'intestin grêle où a lieu l'absorption la plus significative des nutriments. Le chyme passe ensuite dans le jéjunum qui le mène à la valvule iléo-cæcale. Cette dernière, qui donne accès au cæcum au début du côlon, empêche en même temps tout reflux de matière fécale du côlon de pénétrer dans l'intestin grêle. Une fois dans le côlon, le chyme subit un autre processus d'absorption et de conservation. De là, il est aussi transformé en matière fécale qui traverse le rectum pour être évacuée par l'anus.

C'est toute la complexité du système digestif, dont on ne donne qu'un aperçu ici, qui servait jadis de métaphore pour décrire les facultés psychologiques que sont la mémoire et l'oubli : dénotant ainsi une activité de rétention et d'évacuation, un processus d'assimilation, de conservation, de transformation, de désassimilation, une activité parfois consciente, parfois infra-consciente, impliquant un processus réglé, qui peut être dérégulé, une capacité aussi présente chez le particulier que dans l'espèce, et plus encore. Cette métaphore permettait aussi de tisser un lien notable entre la physiologie du corps et ces mêmes facultés psychologiques. C'est entre autres pour cette raison que Nietzsche l'emprunte tout au long de son œuvre, au même titre, mais dans une moindre mesure, que le physicien Georg Christoph Lichtenberg, le philosophe Arthur Schopenhauer et le psychologue Théodule-Armand Ribot, dont il n'ignorait pas les écrits². On la voit mobilisée dans des textes sur des objets de recherche qui intéressaient Nietzsche, et à une époque, celle du XIX^e siècle, où l'on cherchait à mieux comprendre le lien entre la mémoire, l'oubli et la physiologie³; à mesurer la pérennité de ce que la mémoire arrive à ravir de l'oubli⁴; à étudier les maladies de la mémoire⁵; à s'efforcer de mieux comprendre le rôle de la conscience pour la formation de la mémoire⁶; à départager la mémoire consciente de la mémoire infra-consciente ou inconsciente⁷, et bien plus.

² LICHTENBERG, Georg Christoph. (2011). *Aphorismen*. Stuttgart : Reclam. p. 83.

SCHOPENHAUER, Arthur. (2018). *Le monde comme volonté et comme représentation*. (A. Burdeau, trad.). Paris : Presses universitaires de France. p. 895.

SCHOPENHAUER, Arthur. (2020). *Parerga et paralipomena*. (A. Dietrich et J. Bourdeau, trad.). Paris : Robert Laffont. p. 826.

RIBOT, Théodule Armand. (1882). Les affaiblissements de la volonté. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 14. n. 2 juillet-décembre. Paris : Librairie Germer Baillière et cie. p. 51.

³ BURNHAM, W. H. (1889). Memory, Historically and Experimentally Considered. *The American Journal of Psychology*, vol. 2. no. 4. Champaign : University of Illinois Press. pp. 568-622.

⁴ RICHET, Charles. (1886). Les origines et les modalités de la mémoire. Essai de psychologie générale. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 11. n. 1 janvier-juin. Paris : Librairie Germer Baillière et cie. pp. 572-573.

⁵ RIBOT, Théodule Armand. (1881). *Les maladies de la mémoire*. Paris : Éditions Félix Alcan.

⁶ WUNDT, Wilhelm. (1897). *Grundriss der Psychologie*. Leipzig : Verlag von Wilhelm Engelmann.

⁷ EBBINGHAUS, Hermann. (1885). *Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*. Leipzig : Verlag von Duncker & Humblot.

Il faut dire que la présence de la métaphore gastro-entérologique dans l'économie de la pensée nietzschéenne se remarque aisément⁸ et a été maintes fois soulignée, mais peut-être en la tenant trop pour acquise. On souligne qu'elle lui permet entre autres de comprendre la mémoire comme une activité d'assimilation du nouveau⁹, tout comme le corps digère un bolus; une activité infra-consciente ou « inconsciente »¹⁰, comme l'est la digestion; une activité de simplification du divers¹¹ à l'œuvre autant dans l'esprit que dans la digestion mécanique ou chimique; puis plus particulièrement, comme une capacité d'incorporation (*Einverleibung*)¹² ou d'assimilation de l'extériorité¹³, tout comme le système digestif du corps contribue à l'absorption de corps étrangers; une capacité alors de simplification¹⁴; celle-ci étant vraisemblablement redevable aux instincts¹⁵.

Ce faisant, on imprègne la conception que Nietzsche se fait de la mémoire de virtualités et de capacités qui sont distinctes, mais surtout sous l'égide du pouvoir d'*assimilation*. L'activité de la mémoire est notamment décrite comme une capacité de *synthèse* permettant de rendre identique à soi la différence¹⁶, comme les nutriments sont absorbés au point d'être incorporés. Mais elle est aussi décrite comme une capacité de simplification du divers par *décomposition*, rendant ce qui provient du monde extérieur et qui doit être retenu en mémoire plus digeste¹⁷. Dans ces cas, le sens du concept « assimilation » glisse discrètement du côté des réactions biochimiques du métabolisme

⁸ Les exemples sont nombreux dans l'ensemble de ses ouvrages, puis sans être exhaustif, on note qu'il est question de la « masse énorme de connaissance indigeste » qui s'entrechoque dans le ventre de l'homme moderne (HL, § 4); de la « force d'assimilation » de l'esprit et du fait que ce dernier s'apparente toujours le plus à l'estomac (JGB, § 230); de « l'assimilation psychique » (GM, II, § 1), de l'homme fort qui « digère ses expériences vécues (faits, méfaits compris) comme il digère ses repas, même s'il doit avaler de durs morceaux. » (GM, III, § 16); de l'esprit allemand qui ne serait qu'une « indigestion » qui ne peut plus rien « assimiler » (EH, § 1); etc.

⁹ STIEGLER, Barbara. (2011). *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariane, le Christ*. Paris : Presses universitaires de France. pp. 214-215.

¹⁰ DELEUZE, Gilles. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses universitaires de France. p. 129.

¹¹ FRANCK, Didier. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris : Presses universitaires de France. pp. 279-280.

¹² CAMPIONI, Giuliano. (2001). *Les lectures françaises de Nietzsche*. Paris : Éditions Presses universitaires de France. p. 257.

¹³ DIXSAUT, Monique. (2006). *Nietzsche : Par-delà les antinomies*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin. p. 198.

¹⁴ WOTLING, Patrick. (1995). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris : Éditions Presses universitaires de France. pp. 105-107.

¹⁵ KOFMAN. *Nietzsche et la métaphore*. pp. 45-49.

¹⁶ WOTLING. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. p. 105.

¹⁷ FRANCK. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. pp. 279-280.

visant à travers la digestion de maintenir le corps en vie. En l'occurrence, l'assimilation relève la fonction de l'anabolisme, soit celle où les nutriments sont absorbés à un point tel qu'ils sont incorporés au niveau cellulaire. Sauf qu'elle en vient aussi à relever une fonction de la *désassimilation*, et plus particulièrement du catabolisme, processus par lequel des structures moléculaires complexes sont réduites à de plus simples unités, contribuant ainsi à favoriser l'anabolisme. En effet, en décrivant la mémoire chez Nietzsche comme étant à la fois une activité de synthèse et de décomposition, on brouille fréquemment la ligne qui sépare pourtant l'anabolisme du catabolisme, voire celle qui sépare l'assimilation de la désassimilation.

Le concept d'assimilation qu'on tend à emprunter pour rendre compte de la manière que Nietzsche conçoit l'activité de la mémoire est plus complexe qu'on le suppose souvent. Puis une part importante de cette complexité découle du fait qu'à son époque, les réactions biochimiques de la digestion sont à bien des égards un mystère, de même qu'on n'y emploie pas nécessairement le terme « assimilation » (*Assimilation*¹⁸) de manière univoque et restreinte. Les ouvrages ayant pu captiver Nietzsche et informer sa conception de l'activité de la mémoire et de l'oubli le confirment.

1.2.1. La mémoire et l'assimilation métabolique

La métaphore gastro-entérologique est mobilisée parce qu'elle permet à Nietzsche de tisser un lien qu'il pense incontournable entre la physiologie du corps et les facultés psychologiques, comme celles de la mémoire et de l'oubli. Dès 1874, année de parution *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, le philosophe liait déjà la mémoire à l'incorporation (*Einverleibung*)¹⁹. Dix ans plus tard, surtout dans ses fragments de 1884-85 qu'on tend souvent à citer²⁰, mais aussi dans ses publications, le rapport entre la mémoire et le corps est aussi exploré.

¹⁸ Nietzsche emploie aussi le verbe « assimiler » (*assimiliren* ou *eignenden*), de même que plusieurs termes connexes comme « incorporation » (*Einverleibung*) ou « absorption spirituelle » (*Einverseelung*).

¹⁹ STIEGLER. *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariane, le Christ*. p. 154. Voir par exemple : HL, § 1.

²⁰ KSA. NF-1884, 11:25[403]; NF-1885, 11:34[167]; NF-1885, 11:40[34].

C'est notamment face au « problème de l'organique »²¹ que se pose dorénavant celui de la mémoire. Et c'est dans cette optique qu'est fréquemment rattachée la capacité supposée d'assimilation de la mémoire aux travaux de l'embryologiste Wilhelm Roux. Dans *La Lutte des parties dans l'organisme (Der Kampf der Teile im Organismus)* de 1881, livre dont l'influence sur la pensée nietzschéenne a été soulignée ailleurs²², Roux avance effectivement une définition biologique de l'assimilation dans son chapitre sur l'essence de l'organique:

Elle [la capacité d'assimilation] consiste en la capacité pour le processus organique à transformer des parties qui lui sont étrangères en parties qui lui sont semblables, de réorganiser des groupements d'atomes différents pour qu'ils lui soient semblables, c'est-à-dire la capacité à s'approprier qualitativement ce qui lui est étranger et ainsi à produire par lui-même ce dont il a besoin dès lors que les matériaux bruts sont disponibles. L'essence de cette capacité est une sorte d'autoproduction, d'« autoformation du nécessaire. »²³

Dans un fragment posthume de la même année, Nietzsche reprendrait à son compte cette même définition²⁴. L'assimilation rouxienne se comprend alors comme une capacité de transformation de ce qui est différent pour le rendre semblable²⁵, mais aussi, comme une capacité d'organisation de la matière. À travers cette organisation, une sélection et une simplification de corps étrangers auraient lieu puisqu'on n'en conserve que l'essentiel²⁶. On établit alors communément un lien entre cette définition que propose Roux et l'assimilation qu'effectuerait la mémoire selon Nietzsche,

²¹ « Die Entstehung des Gedächtnisses ist das Problem des Organischen. Wie ist Gedächtniß möglich? Die Affekte sind Symptome der Formation des Gedächtniß-Materials — fortwährendes Fortleben und Zusammenwirken. » KSA. NF-1884, 11:25[514].

²² MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. (1978). *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance*. Paris : Édition Allia. pp. 145-212.

²³ « Sie [die Assimilations-fähigkeit] besteht darin, dass der organische Process das Vermögen hat, fremd beschaffene Theile in ihm gleiche umzuwandeln, differente Atomgruppierungen in ihm gleiche umzugruppiren, also Fremdes qualitativ sich anzueignen und so das Köthige sich selber zu produciren, wenn nur die Rohmaterialien dazu vorhanden sind. Das Wesen dieser Fähigkeit ist eine Art Selbstproduction, »Selbstgestaltung des Nöthigen«. » ROUX, Wilhelm. (1881). *Der Kampf der Teile im Organismus*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann. p. 216.

²⁴ « [...] Schon das Assimiliren ist: etwas Fremdes sich gleich *machen*, *tyrannisiren* — Grausamkeit. » KSA. NF-1881, 9:11[134].

²⁵ STIEGLER. *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariane, le Christ*. p. 208.

²⁶ « Pour penser la condition d'une assimilation réussie, qui respecte les exigences fondamentales de la volonté de puissance dont la digestion n'est qu'une métaphore, Nietzsche insiste de nouveau sur le fait que toute interprétation est falsification, et par conséquent sélection et simplification, et prolonge l'image gastro-entérologique par une référence à la mémoire : la mémoire n'est possible que par la réduction d'un fait intellectuel à un signe. » WOTLING. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. p. 105.

c'est-à-dire la manière qu'un objet est assimilé (synthétisé et décomposé) par la mémoire dans le but d'assurer sa pérennité.

Apposer si rapidement la définition rouxienne de l'assimilation à l'activité de la mémoire, telle que Nietzsche la comprend, s'avère toutefois problématique. C'est que Roux aborde avant tout la question de l'assimilation au niveau de l'organisme vivant – l'embryon, la cellule, la molécule, etc –, en explicitant toute son importance pour la croissance de l'organisme, sa reproduction, sa nutrition, sa surcompensation, sa production et son auto-régularisation. Cependant, jamais ne souligne-t-il lui-même un lien direct entre l'activité d'assimilation et la faculté psychologique de la mémoire. Lorsqu'il traite d'elle dans son ouvrage, c'est pour indiquer que la mémoire (mécanique ou procédurale) est impropre pour correctement délimiter l'organique de l'inorganique, étant une fonction générale que partageraient tous les phénomènes²⁷.

De plus, au courant de *La Lutte des parties dans l'organisme*, les réflexions de Roux sur l'assimilation témoignent de la difficulté de comprendre son activité effective; cette difficulté se révélant entre autres par l'emprunt répété de comparaisons dans le but de l'expliquer. Il la compare d'abord à la formation de recrues d'un régiment dans son chapitre sur l'hérédité²⁸, pour par la suite, dans ses réflexions sur l'essence de l'organisme, rendre compte de son activité à l'aide d'un exemple tiré du monde inorganique, c'est-à-dire la flamme²⁹. La flamme témoignerait, à titre d'analogie à l'organique, de sa capacité d'assimiler plus que ce qu'elle a besoin de consommer, parce que l'activité d'assimilation comprend souvent ce trait particulier de surcompensation. Voulant assurer sa pérennité, l'être organique doit effectivement avoir faim³⁰, à l'image de la flamme qui consomme un combustible. Mais de ce fait, on constate d'emblée que l'activité d'assimilation rouxienne ne se réduit aucunement à un simple procédé de synthèse et de décomposition. Elle implique en fait plusieurs fonctions connexes, comme la surcompensation, mais aussi la croissance, la reproduction, la nutrition, la production et l'auto-régularisation; tous propices à rendre compte du monde organique, mais dont il est difficile d'intégrer chaque fonction

²⁷ ROUX. *Der Kampf der Teile im Organismus*. p. 211.

²⁸ *Ibid.* p. 56.

²⁹ *Ibid.* pp. 216-217.

³⁰ *Ibid.* p. 222.

en lien à la conception nietzschéenne de la mémoire, conçue pourtant comme activité d'assimilation.

Alors qu'il est question dans son ouvrage des conditions nécessaires pour le développement de l'organique, comme le métabolisme et ses réactions biochimiques, la définition rouxienne de l'assimilation est aussi mise au diapason d'une autre provenant du physiologiste Ewald Hering. Roux résume ainsi sa pensée :

Parmi les propriétés organiques essentielles, les conditions préalables au *développement* sont le métabolisme et la formation issue de processus chimiques. Ces deux conditions nous sont incompréhensibles, en particulier le second. La nature du métabolisme repose sur le fait qu'au cours des processus constituant l'organisme, les composants qui effectuent ces processus sont modifiés chimiquement, de sorte qu'ils deviennent inaptes à assurer la poursuite du processus et doivent être éliminés, tandis que se développe parallèlement la capacité d'attirer des parties groupées différemment et qui se situent à proximité dans le domaine de l'attraction moléculaire, et de les grouper en un ensemble unique. Ce dernier processus s'appelle l'*assimilation*, le premier la *dissimilation* (Hering).³¹

Roux note en premier lieu que le processus métabolique demeure encore un mystère pour l'époque. Même s'il semble y avoir un consensus³² à savoir que Nietzsche a pu seulement indirectement prendre connaissance de *La mémoire comme fonction générale de la matière organisée* (*Über das Gedächtniss als allgemeine Function der organisirten Materie*) d'Hering, portant sur la mémoire organique³³, il n'en demeure pas moins que les activités d'*assimilation* et de *désassimilation*

³¹ « Die Vorbedingungen der Entwicklung sind von den wesentlichen Eigenschaften des Organischen der Stoffwechsel und die Gestaltung aus chemischen Processen. Beide sind uns unverständlich, am vollkommensten indessen das letztere Geschehen. Das Wesen des Stoffwechsels besteht darin, dass im Verlaufe der Prozesse, welche die Organismen darstellen, die den Process vollziehenden Bestandteile in ihrer chemischen Anordnung verändert werden, so dass sie zu weiterem Fortgange des Processes untauglich sind und abgeschieden werden müssen, während gleichzeitig die Fähigkeit entwickelt wird, dafür ans der Umgebung im Bereich der Molecularattraction befindliche, different gruppirte Theile anzuziehen und in sich Gleiches umzugruppiren. Letzterer Vorgang heisst *Assimilation*, ersterer *Dissimilation* (Hering). » *Ibid.* p. 56.

³² « Die meisten Kommentatoren sind sich in der Vermutung einig, dass Nietzsche in Sachen Gedächtnis von dem deutschen Biologen Ewald Hering und einer 1870 von ihm gehaltenen Rede wenigstens indirekt beeinflusst sein könnte. » GUERRESCHI, Lucas. (2021). *Gedächtnis und Leiblichkeit: Herkunft, Gefahr und Aktualität ihres Zusammenhangs. Nietzsche on Memory and History: The Re-encountered Shadow*. (dir. Anthony K. Jensen et Carlotta Santini). Berlin : De Gruyter. p. 178. Dans *L'Inconscient cérébral*, Marcel Gauchet abonde dans ce sens.

³³ On note que le discours d'Hering fut prononcé devant l'Académie impériale des sciences, à Vienne, le 30 mai 1870. La publication principalement consultée ici est : HERING, Ewald. (1876). *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. Wien : Verlag von Carl Gerold's Sohn.

métaboliques ici décrites jettent une nouvelle lumière sur la mobilisation que Nietzsche fait de la métaphore gastro-entérologique, alors qu'il tente par elle de rendre compte des activités de la mémoire et de l'oubli. Ce qui est en fait décrit par la voix d'Hering, ce sont les réactions biochimiques du métabolisme précédemment identifié sous le nom d'anabolisme (assimilation) et de catabolisme (désassimilation)³⁴. Le métabolisme est la somme de ces réactions biochimiques, ce qui comprend celles par lesquelles le catabolisme (désassimilation) alimente en énergie l'anabolisme (assimilation), dénotant ainsi leur complémentarité interactive au sein même du métabolisme. Ces deux activités contribuent effectivement au développement organique, mais signent plus particulièrement leur présence au sein de la digestion métabolique.

Pourtant, lorsqu'on aborde la question de l'activité assimilatrice de la conception nietzschéenne de la mémoire, on découvre souvent dans l'interprétation qu'on en fait un concept en souffrance : soit on définit l'activité d'assimilation de la mémoire de telle sorte qu'elle en vient à relever les fonctions de la désassimilation, en ce sens qu'elle décompose tout autant qu'elle synthétise; soit on n'envisage nullement que la mémoire puisse même entretenir une interaction complémentaire avec toutes les dimensions propres à la désassimilation. Replacer la conception nietzschéenne de la mémoire dans son réseau d'interaction permettrait toutefois de se rapprocher du réseau d'interaction dans lequel Nietzsche place lui-même cette faculté psychologique lorsqu'il mobilise la métaphore gastro-entérologique; voulant faire valoir ses virtualités, ses capacités, mais aussi ses interdépendances. Il se peut en effet que le lien qu'il tisse entre la physiologie du corps et les facultés psychologiques jure avec une conception en silo de ces dernières.

1.2.2. L'oubli, la désassimilation et l'évacuation métabolique

En filigrane dans ses nombreux ouvrages, la métaphore gastro-entérologique permet effectivement d'établir une analogie entre l'esprit et le corps humain, entre sa psychologie et sa physiologie, « car en vérité, dit Nietzsche, c'est encore à l'estomac (*Magen*) que l'« esprit » s'apparente le plus

³⁴ CARUS, Paul. (1913). Publisher's preface. *Memory: Lectures on the specific energies of the nervous system by Prof. Ewald Hering*. Chicago/London: The Open Court Publishing Company. p. 1.

»³⁵. Au moyen de cette métaphore, l'hypermnésie est presque toujours décrite comme une forme d'indigestion de l'esprit, comme en souffre le dyspeptique (*Dyspeptiker*)³⁶; la rétention indiscriminée en mémoire qui ne réussit pas à se départir d'expériences vécues, à conserver seulement l'essentiel, pour évacuer le reste, étant généralement pensée de manière péjorative. En revanche, l'amnésie, ou la capacité pour un esprit d'évacuer le superflu, comme une parole blessante, est plutôt envisagée comme un « pouvoir de digestion »³⁷ (*Verdauungskraft*) et le signe d'une santé physique et mentale robuste³⁸.

On peut donc constater, toujours suivant la métaphore gastro-entérologique, que la mémoire et l'oubli participent ensemble à l'économie mentale de l'esprit. Mais le fait d'occuper cet espace commun n'implique pas nécessairement leur interaction, au même titre qu'on découvre une complémentarité interactive entre l'assimilation et la désassimilation au sein de la digestion métabolique. Pour préserver la métaphore gastro-entérologique, il faudrait déterminer si la capacité d'oublier s'apparente à l'activité de désassimilation.

Dans l'optique de la digestion métabolique, la désassimilation a déjà été comprise comme une action (catabolique) par laquelle des structures complexes sont réduites en complexité, contribuant ainsi à favoriser l'assimilation (anabolique). En revanche, en ce qui a trait plus particulièrement à la conception nietzschéenne de la mémoire comprise comme assimilation, on découvre couramment une interprétation problématique selon laquelle celle-ci récupérerait l'activité catabolique, pourtant propre à la désassimilation, en s'évertuant à simplifier par décomposition des structures complexes. L'action de ramener ce qui est complexe à des unités plus simples n'est pourtant pas dénuée d'effets. Par exemple, lorsque la simplification d'une structure complexe a lieu par la décomposition de la désassimilation, celle-ci permet certainement d'alimenter le travail de synthèse de l'assimilation, sauf qu'elle produit *aussi* par son action des déchets métaboliques qui devront être évacués par le corps. Le système digestif humain comprend effectivement des activités qu'on conçoit à première vue comme opposées, soit une activité d'*assimilation*, une

³⁵ JGB, § 230.

³⁶ GM, II, § 1.

³⁷ JGB, § 230.

³⁸ FW, § 4.

activité de *désassimilation*, mais aussi, ce qu'engendre cette dernière, une activité d'*évacuation*³⁹. Un système digestif bien réglé met en branle une interaction fonctionnelle entre ces activités contraires, dont, entre autres, l'action réciproque entre la rétention des nutriments assimilés puis l'évacuation du superflu qui est un sous-produit résultant de la désassimilation.

Autrement dit, tout ce qui est ingéré n'est *jamais* entièrement assimilé ou incorporé⁴⁰. La désassimilation engendre *toujours* des déchets métaboliques qui doivent être évacués au terme de la digestion. Même lorsqu'il aborde la question de la mémoire organique, Hering souligne l'importance de cette évacuation des déchets⁴¹, tout comme le fait Roux à sa manière⁴², et ils s'accordent ainsi pour dire que l'assimilation est toujours accompagnée d'une évacuation de ce qui n'a pu ou n'a dû être assimilé. Métaboliquement, l'évacuation devient donc un complément nécessaire aux autres activités de la digestion.

³⁹ « [...] Fortwährend scheidet jeder Körper aus, er secernirt das ihm nicht Brauchbare an den assimilirten Wesen: das was der Mensch verachtet, wovor er Ekel hat, was er böse nennt, sind die Excremente. Aber seine unwissende „Vernunft“ bezeichnet ihm oft als böse, was ihm Noth macht, unbequem ist, den Anderen, den Feind, er verwechselt das Unbrauchbare und das Schwerzuerwerbende Schwerzubesiegende Schwer-Einzuverleibende. Wenn er „mittheilt“ an Andere, „uneigennützig“ ist — so ist dies vielleicht nur die Ausscheidung seiner unbrauchbaren faeces, die er aus sich wegschaffen muß, um nicht daran zu leiden. Er weiß, daß dieser Dünger dem fremden Felde nützt und macht sich eine Tugend aus seiner „Freigebigkeit“. — „Liebe“ ist Empfindung für das Eigenthum oder das, was wir zum Eigenthum wünschen. » KSA. NF-1881, 9:11[134].

⁴⁰ À noter que dans les études canoniques de Wolfgang Müller-Lauter, d'une grande importance pour la recherche portant sur la philosophie nietzschéenne, où toute l'influence de Wilhelm Roux et sa conception de l'assimilation est mise en évidence, aucune mention n'est pourtant faite au sujet de la désassimilation, ou même de son sous-produit qu'est l'évacuation. Dans la mesure où Müller-Lauter confirme que Nietzsche a rédigé plusieurs notes qu'on retrouve aujourd'hui dans ses fragments sur le chapitre portant sur la cellule du *Der Kampf der Teile im Organismus* (op. cit. pp. 88-96), vraisemblablement alentour de 1881, il aurait donc été impossible pour lui de manquer de remarquer que Roux souligne sans ambiguïté que l'évacuation des déchets métaboliques est une condition essentielle à la vie. Il est probable que Nietzsche ait toutefois pris note de ce fait, ce qui autorise de relever et étendre la logique interne de la métaphore gastro-entérologique à ses dernières conséquences. Voir : MÜLLER-LAUTER. *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm, Roux auf Friedrich Nietzsche*. pp. 169-170.

⁴¹ « So steht schließlich jedes organische Wesen der Gegenwart vor uns als ein Product des unbewußten Gedächtnisses der organisirten Materie, welche immer wachsend und immer sich theilend, immer neuen Stoff assimilirend und anderen der anorganischen Welt zurückgebend, immer Neues in ihr Gedächtniß aufnehmend, um es wieder und wieder zu reproduciren, reicher und immer reicher sich gestaltete, je länger sie lebte. » HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 18.

⁴² « Zu den wichtigen allgemeinen Lebensbedingungen gehört auch die Beseitigung der Stoffwechselproducte; denn ihre Anhäufung würde schädlich sein, einmal weil sie als für den Organismus todttes Material unnützer Weise Raum einnehmen oder weil sie eventuell durch ihre chemische, vom Organismus differeut gewordene Beschaffenheit direct schädlich wirken werden. » ROUX. *Der Kampf der Teile im Organismus*. p. 95.

Or, il existe dans l'économie mentale une faculté psychologique qui s'apparente justement à cette fonction d'évacuation intimement liée à la désassimilation, c'est l'oubli. À titre d'exemple préliminaire de ce fait, *La vérité et le mensonge au sens extra-moral* (1873 – posthume) permet de constater comment Nietzsche imprègne cette fonction d'évacuation à la faculté d'oublier. Le texte spéculait entre autres sur la genèse du langage conceptuel et de l'importance ou non du vestige métaphorique que conservent les concepts⁴³. Nietzsche y explique dans son essai que les concepts du langage sont toujours taillés sur mesure, tout comme l'est une pièce de monnaie. Ils remplissent la même fonction que le langage en ce qu'ils ouvrent ultimement la voie à s'adapter à un monde hostile et étranger. Comme le langage offre une extension virtuelle du corps, les concepts ramènent l'étrangeté du monde au familier. Il y arrive en saisissant le monde comme une main saisit un objet qui lui est hétérogène, c'est-à-dire que le concept se moule pour mieux saisir, et ce, grâce à l'oubli:

Chaque concept résulte du fait de rendre identique le non-identique. Aussi certainement qu'une feuille a été *formé grâce à l'abandon délibéré de ces différences individuelles, grâce à un oubli des caractéristiques*, et il éveille alors la représentation, comme s'il y avait dans la nature, en dehors des feuilles, quelque chose qui serait « la feuille », une sorte de forme originelle d'après laquelle toutes les feuilles seraient tissées, dessinées, cernées, colorées, crêpées, peintes, mais par des mains malhabiles au point qu'aucun exemplaire n'aurait été réussi correctement et sûrement, comme la copie fidèle de la forme originelle.⁴⁴ (Traduction modifiée et je souligne)

L'oubli participe à la formation des concepts en contribuant à façonner des identités simples dans un monde complexe. En l'occurrence ici, le concept d'une feuille est précisément le produit d'un tri l'ayant taillé sur mesure, par décomposition, en séparant le simple du divers. Lorsqu'on identifie une feuille, on évacue alors toutes les différences pourtant visibles – couleur, forme, solidité, grandeur, etc – entre celle-ci et une autre. On en vient alors à perdre ces différences de vue, à les oublier, par abstraction, en identifiant chacune d'entre elles comme « une feuille ». La mémoire

⁴³ Sujet qui sera d'ailleurs à la source d'un débat presque cent ans plus tard entre Jacques Derrida (*La Mythologie blanche*) et Paul Ricœur (*La métaphore vive*).

⁴⁴ « Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. So gewiss nie ein Blatt einem anderen ganz gleich ist, so gewiss ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur ausser den Blättern etwas gäbe, das „Blatt“ wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so dass kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre. » UWL, § 1.

sanctifie ultimement ce travail, ne conservant qu'un produit consommé et façonné par l'évacuation de la différence, ou, peut-on dire autrement, par l'évacuation du complexe au profit d'une identification simple.

Que la mémoire puisse ainsi interagir avec l'oubli dans l'économie mentale comme en témoigne ce qui précède, il faut dire que cette idée faisait déjà son chemin dans le siècle au sein duquel Nietzsche évolue, et même bien avant. La correspondance de ce dernier est d'ailleurs d'un précieux support qui permet de découvrir les idées en circulation lors de la rédaction de ses ouvrages et surtout, celles qui l'intéressaient. Une lettre en particulier, adressée à son amie Malwida von Meysenbug, en date du mois d'août 1877 et peu de temps avant son virage philosophique avec la parution d'*Humain, trop humain* (1878), fait état de sa rencontre avec l'éditeur en chef de la revue *Mind : A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, M. G. C. Robertson. Cette lettre fait comprendre que le philosophe est enthousiasmé par la rencontre, et plus particulièrement par ses lectures de cette revue où l'on retrouve les travaux de « toutes les grandeurs philosophiques [*alle philosophischen Grössen*] (Spencer Tylor Maine Darwin usw. usw.) »⁴⁵. On retrouve effectivement les articles de ces chercheurs dans le deuxième volume de cette revue de 1877, dont on peut présumer que Nietzsche a pris connaissance.

Dans le même volume cependant, un article intitulé *Forgetfulness* de R. Verdon est aussi publié et se démarque puisqu'on en fait, en janvier 1878, une recension dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* dirigée par Ribot, encore une fois, quelques mois avant la parution de la première partie d'*Humain, trop humain*. Verdon reprend la métaphore gastro-entérologique pour rendre compte des virtualités de la mémoire dans son texte⁴⁶, sauf qu'on souligne aussi dans la courte recension que l'auteur tente de faire comprendre que « [t]ous les actes de la vie qui impliquent la mémoire, impliquent aussi l'oubli [...] »⁴⁷. Il faut dire que Nietzsche était devenu un lecteur assidu de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Les nombreux emprunts

⁴⁵ KGB. Band V. p. 268. Lettre 644 du 4 août 1877 à Malwida von Meysenbug.

⁴⁶ VERDON, R. (1877). *Forgetfulness*. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, vol. 2. London : Williams and Norgate. p. 451.

⁴⁷ Revue des périodiques étrangers. (1878). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 3. n. 1 janvier-juin. Paris : Librairie Germer Baillière et cie. p. 108.

d'idées qu'il s'est d'ailleurs autorisé en lisant les différents auteurs ayant participé à cette revue en témoignent, puis sont bien documentés, surtout en ce qui a trait à Ribot et sa conception du corps⁴⁸.

En août 1877, vraisemblablement la journée même où il écrit à Malwida von Meysenbug, il vante d'ailleurs la revue de Ribot (*ausgezeichneten*, en *Sperrschrift*) dans une lettre, cette fois envoyée à son ami Paul Rée⁴⁹. Si son intérêt pour cet auteur s'est maintenu jusqu'en 1880, il aurait donc également eu la chance de lire un article de Ribot (*La mémoire comme fait biologique*⁵⁰) qui forme une partie de son livre paru en 1881 intitulé *Les maladies de la mémoire*. Dans chacun de ces écrits, on y découvre l'interaction entre l'assimilation et la désassimilation qui engendre une perte, qu'on peut dorénavant présumer n'a pas laissé Nietzsche indifférent:

Nous arrivons donc à ce résultat paradoxal, qu'une condition de la mémoire, c'est l'oubli. Sans l'oubli total d'un nombre prodigieux d'états de conscience et l'oubli momentané d'un grand nombre, nous ne pourrions nous souvenir. L'oubli, sauf dans certains cas, n'est donc pas une maladie de la mémoire, mais une condition de sa santé et de sa vie. Nous trouvons ici une analogie frappante avec les deux processus vitaux essentiels. Vivre, c'est acquérir et perdre ; la vie est constituée par le travail qui désassimile autant que par celui qui fixe. L'oubli, c'est la désassimilation.⁵¹

L'idée que la désassimilation puisse être une « condition » de l'assimilation était effectivement partagée dans la littérature savante de l'époque; une description sommaire du système digestif a d'ailleurs permis de révéler leur interaction. Il faut toutefois retenir que comme Hering, Ribot insiste ici davantage sur la *perte* (voire, l'évacuation) qu'engendre la désassimilation, et moins sur son pouvoir de simplification par décomposition dont il est aussi doté. Plus explicite que Roux et Hering toutefois, il apparaît que Nietzsche constate un lien étroit entre cette évacuation qu'engendre la désassimilation et cette faculté psychologique particulière qu'est l'oubli. Il s'ensuit qu'envisager que puisse être présente une complémentarité interactive entre la mémoire et l'oubli

⁴⁸ HAAZ, Ignace. (2002). *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche*. Paris : Éditions L'Harmattan. pp. 111-117.

⁴⁹ KGB. Band V. p. 266. Lettre 643 d'août 1877 à Paul Rée.

⁵⁰ La version que Nietzsche aurait probablement pu lire : RIBOT, Théodule Armand. (1880). *La mémoire comme fait biologique*. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 5 n. 1. janvier-juin. Paris : Librairie Germer Baillière et cie. pp. 516-547.

⁵¹ RIBOT. *La mémoire comme fait biologique*. p. 544.

au sein même de la pensée nietzschéenne n'est donc aucunement injustifié à l'aune de l'état de la recherche en psychologie expérimentale à son époque; surtout en considérant sa mobilisation de la métaphore gastro-entérologique.

On peut séparer les différentes activités de la digestion pour mieux comprendre son fonctionnement partiel, sauf que ce faisant, on court toujours le risque de méconnaître l'ensemble qu'elle constitue; un ensemble qui comprend des activités opposées, dont l'assimilation et l'évacuation. Alors qu'une description abrégée de la digestion révèle cette particularité, il n'en demeure pas moins que lorsque Nietzsche mobilise la métaphore gastro-entérologique pour mettre en scène la mémoire, comme action d'assimilation, et l'oubli, comme action d'évacuation, leur *interaction* est rarement explicitée par lui (ou ses interprètes) de manière didactique. Autrement dit, l'action réciproque de la mémoire et de l'oubli, entre assimilation et évacuation, leur travail de concert comme dans le système digestif reste à bien des égards une énigme dans sa pensée, alors même qu'elle est représentée.

1.3. L'énigmatique interaction entre la mémoire et l'oubli

Jusqu'à présent, la métaphore gastro-entérologique a offert une définition ostensive de la mémoire et de l'oubli dans la mesure où elle a servi d'exemple de leur fonctionnement dans l'économie mentale. Il n'en demeure pas moins que l'exemplarité de cette métaphore porte son lot de difficultés, même si elle vise à jeter une quelconque lumière sur les facultés psychologiques ci-mentionnées. C'est qu'elle est tributaire de virtualités qui permettent d'établir des correspondances entre la physiologie et les facultés psychologiques, mais dont on ignore si Nietzsche a franchement mesuré toute l'étendue. En effet, la logique interne d'une métaphore empruntée, comme celle de la métaphore gastro-entérologique, peut aussi faire état de certains problèmes qui obscurcissent ce qu'elle tente d'éclairer.

La principale difficulté révélée jusqu'à maintenant par l'entremise de la gastro-entérologique, c'est d'expliquer comment une *interaction*, voire une action réciproque entre la mémoire et l'oubli peut effectivement avoir lieu, alors que leur activité va en sens contraire. Le système digestif se

réconcilie bien avec cette opposition, mais la manière dont l'esprit (voire l'économie mentale) y parvient, suivant la pensée nietzschéenne, reste à être davantage comprise. Et ce, d'autant plus que Nietzsche décide sciemment de « parler en image »⁵² (*im Bilde geredet*) lorsqu'il établit une analogie entre l'esprit à l'estomac. Le manque de clarté à ce sujet se voit de plus aggravé par d'autres problèmes que cette métaphore met en évidence par sa logique interne et qui attendent aussi leur solution; en effet, si une image peut contribuer à décrire certaines réalités, elle peut tout aussi bien assister à révéler certaines énigmes.

1.3.1. Spontanéisme, atavisme et volition physio-psychologique

Dans un système digestif bien réglé, l'activité d'assimilation et d'évacuation n'est pas hasardeuse. Le corps absorbe les nutriments dont il a besoin et évacue le superflu; le tout, se produisant de manière infra-consciente. Instinctuellement, il fait preuve de discernement en assimilant une matière étrangère, en ordonnant ses mouvements et ses transformations, puis en déployant et mettant en relation toutes les activités corporelles nécessaires pour atteindre sa fin. Le corps est ainsi doté d'une intelligence spontanée en ce qu'il sait comment effectuer la digestion des aliments; l'activité de synthèse et d'évacuation dans le système digestif étant notamment commandé par cette intelligence instinctuelle⁵³. Nietzsche mobilise intentionnellement la métaphore gastro-entérologique pour tisser des liens avec ce processus réglé, infra-conscient et instinctuel.

Cependant, ni la mémoire ni l'oubli ne semblent à première vue suivre un processus réglé lorsqu'ils s'activent, et ce, en raison notamment de leur spontanéité infra-consciente. Sans même qu'une volonté consciente intervienne, il semble qu'en général, l'assimilation en mémoire et l'évacuation opérée par l'oubli sont des activités qui se produisent quand « elles » veulent. L'*Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798) d'Emmanuel Kant fait par exemple état de cette particularité :

⁵² JGB, § 230.

⁵³ « Unser Intellekt kann durchaus nicht die Mannichfältigkeit eines klugen Zusammenspiels fassen, geschweige hervorbringen, das z.B. der Verdauungsprozeß ist. Es ist das Zusammenspiel *sehr vieler Intellekte*! Überall, wo ich Leben finde, finde ich schon dies Zusammenspielen! Und auch ein Herrscher ist in den vielen Intellekten da. — Sobald wir aber uns die organischen Handlungen als *mit Hülfe vieler Intellekte* ausgeführt denken: werden sie uns ganz unverständlich. Vielmehr müssen wir den Intellekt selber als eine letzte Konsequenz jenes Organischen denken. » KSA. NF-1883, 10:12[37].

Quand on croit avoir quelque chose dans la mémoire, mais qu'on ne peut pas l'amener à la conscience, on dit qu'on est incapable de le retrouver [...]; la peine que l'on se donne, quand on fait effort pour retrouver un souvenir, est exténuante pour l'esprit. Le mieux est de se distraire pendant un moment avec d'autres pensées; et de temps en temps de jeter en arrière un regard rapide; alors on surprend en général une des représentations associées qui le rappellent.⁵⁴

Ce passage témoigne du fait notable que la pensée consciente doit parfois attendre qu'une activité infra-consciente ait lieu pour être « surprise » par le sous-venir. Les *Parerga et paralipomena* (1851) qui ont contribué à la renommée de Schopenhauer comprennent les aboutissants de la mémoire comme le résultat d'une « ruminant inconsciente »⁵⁵ et comparent son activité à celle d'une jeune fille capricieuse et bizarre en raison de sa spontanéité identifiée comme étant une « énigme »⁵⁶. Nietzsche renchérit dans *Le gai savoir* (1882) en expliquant qu'un état de pleine conscience n'a pas nécessairement besoin d'être présent pour qu'une quelconque assimilation ou évacuation ait lieu; leur action spontanée peut effectivement se dérouler de manière infra-consciente⁵⁷. Dans les débats du XIX^e siècle qui opposaient ainsi les théories sur la production d'une mémoire infra-consciente (ou inconsciente) à celles privilégiant seulement l'étude de la mémoire consciente, Nietzsche se positionne alors résolument avec ceux (dont Ribot, Hering et autres) ayant envisagé l'existence d'une capacité d'assimilation en mémoire ou d'évacuation par l'oubli sans intervention de l'attention consciente. Il faut dire, cependant, que Nietzsche n'exclut pas en totalité l'importance d'une mémoire formée à l'aide de la pensée consciente.

À première vue, ce spontanéisme des facultés psychologiques jure avec l'idée qu'une *interaction* puisse s'inscrire dans un processus réglé. Une interaction réglée entre la mémoire et l'oubli étant d'autant plus remise en doute par le fait que ni l'un ni l'autre ne participe de manière évidente à un quelconque système corporel, tel qu'est pourtant le cas pour l'activité d'assimilation et

⁵⁴ KANT, Emmanuel. (2002). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. (Michel Foucault, trad.). Paris : Librairie philosophique J. Vrin. p. 91.

⁵⁵ SCHOPENHAUER. *Parerga et paralipomena*. p. 620.

⁵⁶ *Ibid.* p. 616.

⁵⁷ « [...] Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls „handeln“ in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns „in's Bewusstsein zu treten“ (wie man im Bilde sagt). » FW, § 354.

d'évacuation propre au système digestif. Pour ces raisons, la substitution analogique qui unissait l'interaction entre ces facultés psychologiques au corps semble plus ténue et cesse d'être probante. La pensée nietzschéenne offre pourtant tout ce qu'il faut pour rétablir le pont analogique qui unissait la métaphore gastro-entérologique à la mémoire et l'oubli, puis résoudre le problème que pose leur énigmatique spontanéité infra-consciente. Il faut cependant l'explicitier, car les écrits de Nietzsche ne l'exposent pas de manière didactique.

À cette première considération s'ajoute une seconde difficulté introduite par la métaphore gastro-entérologique qui complique son intention initiale d'exemplarité, c'est-à-dire la nature atavique (ou héréditaire) du système digestif. L'atavisme se comprend en un sens comme la présence ou réapparition d'une structure fonctionnelle qui a perdu sa raison d'être. L'appendice attaché au cæcum au bas du côlon en étant un exemple, longtemps considéré comme une structure vestigiale ayant aujourd'hui perdu sa pertinence. Exception faite de l'appendice cependant, les autres organes du système digestif n'ont jamais perdu leur fonctionnalité avec le temps. Il est donc inapproprié pour cette raison d'apposer cette première interprétation de l'atavisme au système digestif dans son ensemble. Le terme est toutefois polysémique. Et l'atavisme peut tout aussi bien se définir comme la transmission générationnelle continue de traits physiques qu'on reçoit en *hérédité*. Selon cette perspective, le fait que tous les systèmes digestifs des êtres humains – hormis quelques exemples d'irrégularités – sont composés d'un œsophage, estomac, jéjunum, côlon et autres organes comme possédaient leurs ancêtres, est aussi une forme d'atavisme (ou d'hérédité) physiologique. De surcroît, l'instinct d'assimilation et d'évacuation dont il a été question précédemment est de la même nature. C'est-à-dire que l'intelligence instinctuelle du corps incarnée par le système digestif ne serait pas apprise, mais plutôt héritée. Aussi sûrement que le nouveau-né s'adonne à la succion et à la déglutition sans apprentissage formel – comme le souligne Charles Darwin dans un article que Nietzsche a eu la chance de lire⁵⁸ –, les actions péristaltiques, la sécrétion gastrique, l'ouverture et la fermeture de la valve du pylore et de la valvule iléo-cæcale du système digestif sont tous des exemples d'un savoir-faire instinctuel hérité; l'instinct pouvant ainsi être envisagé en tant que

⁵⁸ DARWIN, Charles. (1877). A biographical sketch of an Infant. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, vol. 2. p. 286. Voir également: KGB. Band V. p. 266. Lettre 643 d'août 1877 à Paul Rée.

manifestation de la faculté reproductible d'organisation de la matière, comme l'est un réflexe pour Hering⁵⁹.

Ni la mémoire ni l'oubli ne peuvent être comparés à des formes d'atavisme (ou d'hérédité) physiologique cependant, en ce sens que ni l'un ni l'autre ne se matérialisent dans un organe physique en propre⁶⁰, mais sont bien des facultés physio-psychologiques. Sauf qu'au même titre que l'*instinct* gouverne les activités du système digestif, dont la capacité d'interaction entre l'assimilation, la désassimilation et l'évacuation, il ne peut être d'emblée exclu que l'instinct puisse également exercer une pression sur l'interaction entre la mémoire et l'oubli. Et ce, d'autant plus que Nietzsche rabroue la séparation cartésienne du corps et de l'esprit et pense la mémoire comme un problème découlant de celui de l'organique. L'atavisme n'est pas non plus simplement réservé à la transmission générationnelle de traits physiques qu'on reçoit en hérédité, puisque par définition, il peut également comprendre la transmission continue de traits psychologiques ou même moraux.

Cette nouvelle dimension que porte en elle la métaphore gastro-entérologique complique cependant la tâche visant à comprendre l'interaction entre la mémoire et l'oubli. Elle force en fait à réfléchir à l'extension de cette dernière. Plus particulièrement à saisir si la constellation psychologique *singulière* qu'on découvre dans *La vérité et le mensonge au sens extra-moral* au sujet de la formation des concepts, par exemple, ne serait pas le résultat d'un réflexe atavique. C'est-à-dire une interaction entre facultés physio-psychologiques qui est non seulement dictée par l'instinct du corps, mais transmise pour et héritée par les générations futures dans le but d'organiser le rapport au monde, au même titre que le langage conceptuel lui-même. Il s'ensuit qu'à l'activité d'assimilation et d'évacuation auxquelles s'apparentent la mémoire et l'oubli s'ajouterait une interrogation supplémentaire sur la *reproduction* générationnelle de leur agencement. Il faut dire que ce type de considération sur l'hérédité anime plusieurs recherches de l'époque en physiologie et en psychologie au sujet des facultés physio-psychologiques ci-mentionnées⁶¹. En quelque sorte,

⁵⁹ HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 19.

⁶⁰ ASSOUN, Paul-Laurent. (2008). *Freud et Nietzsche*. Paris : Presses universitaires de France. p. 251.

⁶¹ RICHET, Charles. (1881). De la mémoire élémentaire. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 6. n. 1 janvier-juin. Paris : Librairie Germer Baillière et cie. pp. 540-545.

on peut envisager l'atavisme, dans le sens défini plus haut comme patrimoine héréditaire, en tant que réponse plus scientifique visant à rendre compte du dynamisme entre la mémoire et l'oubli sans devoir faire appel à la métempsychose, dont sa déclinaison dans le mythe d'Er est un exemple antique⁶².

Passant des difficultés à comprendre comment l'interaction entre la mémoire et l'oubli peut effectivement avoir lieu, puis être redevable à des instincts infra-conscients, vers celle qui ouvre la voie à ce que cette interaction soit possiblement et parfois le produit d'un héritage, la métaphore gastro-entérologique permet de relever d'autres enjeux auxquels Nietzsche n'apporte pas de solution explicite dans ses ouvrages, alors même qu'il la mobilise. Jusqu'à présent, ces enjeux ont notamment été intimement liés aux mouvements internes du corps, l'activité infra-consciente de ses organes, ses instincts, l'héritage physio-psychologique dont il est dépositaire. L'acte de volition consciente ne s'est toutefois pas taillé une place, puis par le fait même, on ignore si la volition consciente est à même d'avoir une véritable incidence sur des activités qui ne semblent pas la concerner.

C'est pourtant un acte apparent de volition consciente qui entame les futures activités du système digestif lorsque le corps est nourri. Le choix des aliments ingérés peut d'ailleurs provoquer de l'indigestion, dérègle un processus interne qui ne le serait pas autrement, tout comme le choix de retarder l'activité normale d'évacuation. Parallèlement, c'est aussi par un acte de volition consciente qu'on peut scruter la mémoire pour se souvenir d'un objet qu'on recherche; la spontanéité de la mémoire semblant parfois domptée par la pensée consciente en ce sens que son activité de reproduction peut être commandé par l'esprit qui veut se souvenir. On peut évoquer un souvenir, mais il est aussi possible d'assurer qu'un événement ou un objet qu'on souhaite assimiler par la mémoire le soit à l'aide de mnémotechniques ou d'autres supports afin d'être rappelé

LAYCOCK, T. (1875). A chapter on some organic laws of personal and ancestral memory. *Journal of Mental Science*, vol. XXI. London. pp. 155-187.

⁶² PLATON. (2004). *La République*. (Georges Leroux, trad.). Paris : GF Flammarion. 614a à 621b.

ultérieurement. D'où la distinction qu'on retrouve également chez Schopenhauer entre la mémoire naturelle (spontanée et infra-consciente) et la mémoire apprise (commandable)⁶³.

Il s'impose alors de déterminer le poids que Nietzsche accorde lui-même à l'acte de volition consciente lorsqu'elle tente de maîtriser l'activité spontanée, infra-consciente et instinctuelle de l'interaction entre la mémoire (assimilation) et l'oubli (évacuation); renversant ainsi la perspective initiale où c'était la puissance de ces mêmes activités chez l'être humain qui furent la source d'interrogation et les pierres d'achoppement qui restent encore à surmonter.

Plus que tout autre ouvrage, ce sont les essais de *La généalogie de la morale* (1887) qui témoignent à quel point les hommes pourraient être en mesure de jeter leur dévolu sur un quelconque agencement de l'interaction entre la mémoire et l'oubli. Nietzsche décrit comment dans les sociétés établies, certaines pratiques culturelles se sont développées au fil du temps, dont l'ascétisme, cherchant notamment à ancrer des « idées fixes »⁶⁴ (*fixen Ideen*) intéressées dans l'esprit des hommes : « En un certain sens, toute l'ascèse est du même ordre : il s'agit de rendre quelques idées indélébiles, omniprésentes, inoubliables, « fixes », afin d'hypnotiser tout le système nerveux et intellectuel par ces « idées fixes » – et les procédures et modes de vie ascétiques sont autant de moyens de soustraire ces idées à la concurrence de toutes les autres idées, de les rendre « inoubliables »⁶⁵. En mariant la mnémotechnique à la formation des hommes pour ancrer dans la mémoire quelques « idées fixes », faisant ainsi concurrence à d'autres qui devraient être occultées, voire oubliées, la pensée nietzschéenne intègre cette notion qu'il peut y avoir une interaction corrigible entre la mémoire et l'oubli. L'homme se conduit en *voulant* que son esprit assimile ou en *voulant* qu'il évacue, mais c'est son niveau de maîtrise effective sur ces facultés qui demeure obscur au sein de la pensée nietzschéenne.

⁶³ SCHOPENHAUER. *Parerga et paralipomena*. pp. 615-616.

⁶⁴ GM, II, § 3.

⁶⁵ « In einem gewissen Sinne gehört die ganze Asketik hierher: ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, „fix“ gemacht werden, zum Zweck der Hypnotisierung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese „fixen Ideen“ — und die asketischen Prozeduren und Lebensformen sind Mittel dazu, um jene Ideen aus der Concurrenz mit allen übrigen Ideen zu lösen, um sie „unvergesslich“ zu machen. » *Idem*.

À sa façon, la tension ici décrite qui habite la philosophie nietzschéenne entre ce dont l'homme subit de manière infra-consciente ou hérite et sa capacité ou non de s'en affranchir a déjà été relevée dans les incontournables études de Walter Kaufmann⁶⁶, mais sans pour autant que l'interaction entre la mémoire et l'oubli soit discutée. Elle renouvelle pourtant tout le problème du déterminisme physio-psychologique aisément décelable dans les ouvrages de Nietzsche lorsqu'ils décrivent l'immanence de la non-pensée dans la pensée, voire la présence de l'activité instinctuelle infra-consciente exerçant une pression sur l'activité consciente.

En retour, cependant, est-ce que l'activité consciente est en mesure d'agir sur l'activité instinctuelle infra-consciente? La question se pose puisqu'à l'époque dans laquelle Nietzsche évolue, certains chercheurs répondent par l'affirmative⁶⁷. Il n'est alors pas d'emblée exclu que l'activité instinctuelle infra-consciente puisse être le résultat d'une formation préalablement consciente qui fut internalisée et demeure par la force de l'habitude. Si ce dont l'homme ancre en mémoire ou oublie peut, de plus, être le résultat d'une mnémotechnique qui dicte ce qui doit ou pas être inoubliable, celle-ci laisse aussi entrevoir une liberté insoupçonnée qui reste à éclaircir en ce sens qu'une telle technique serait exploitée délibérément et suivant certaines visées. Pour y voir plus clair, il faut mesurer le niveau de maîtrise que Nietzsche juge possible d'exercer sur les activités d'assimilation de la mémoire et d'évacuation de l'oubli, et plus particulièrement la maîtrise de l'interaction entre les deux, autant sur le plan de l'esprit collectif qu'individuel.

Qu'elles soient ici cadrées dans l'image animée de la métaphore gastro-entérologique, il n'en demeure pas moins que toutes ces énigmes entourant la nature spontanée de certaines facultés physio-psychologiques humaines, l'héritage dont elles peuvent être ou non sujet et de la capacité ou non de les commander lui sont en fait affranchis. La métaphore gastro-entérologie n'est à vrai dire qu'un moyen. Mais un moyen d'un précieux support parce qu'il permet de mieux tisser le lien analogique qui unit celles-ci aux considérations entourant la mémoire et l'oubli dans la pensée nietzschéenne.

⁶⁶ KAUFMANN. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. p. 306.

⁶⁷ HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. pp. 11-12.

1.4. Digestif

Comprendre le lien qui unit la mémoire, l'oubli et la physiologie; mesurer la pérennité de ce que la mémoire ravit de l'oubli; s'efforcer à mieux comprendre le rôle de l'attention consciente et de la volition pour la formation de la mémoire; départager la mémoire consciente de la mémoire infra-consciente ou inconsciente furent tous des exemples cités dans les premières lignes de ce chapitre pour rendre compte des problèmes de recherche qui préoccupèrent l'époque dans laquelle Nietzsche évolue. Il ne faut donc pas être surpris de voir resurgir ces mêmes problèmes dans la philosophie nietzschéenne alors qu'il est question de l'interaction entre la mémoire (assimilation) et l'oubli (évacuation), leur spontanéisme, leur caractère héréditaire et possible maîtrise par volition consciente. Que ces problèmes soient mis de l'avant, il reste maintenant de les résoudre dans les prochains chapitres. À commencer par une analyse plus approfondie de la nature des assises sur lesquelles repose l'*interaction* entre la mémoire et l'oubli. Mais compte tenu du chemin parcouru, on peut à tout le moins maintenant tenir pour acquis qu'il est possible d'envisager à l'aide de la métaphore gastro-entérologique que Nietzsche pense la mémoire et l'oubli comme allant de pair, comme un ensemble, et non en silo. Une première conclusion, à laquelle s'ajoute la délimitation plus précise de leur activité respective en tant que facultés (assimilation/évacuation); ce qui évite de les confondre, et évite d'autant plus de penser que l'une de ces facultés puisse relever une fonction productive de l'autre.

Ce qui suit va encore davantage mettre en évidence la complémentarité interactive des facultés en question, par-delà leur opposition superficielle comme contraires. Soit, la principale difficulté révélée jusqu'à présent par l'entremise de la gastro-entérologique : celle d'expliquer comment une *interaction*, voire une action complémentaire entre la mémoire et l'oubli peut effectivement avoir lieu, alors que leur activité va en sens contraire. On verra que cette complémentarité interactive se manifeste surtout sur deux plans : c'est-à-dire par la mobilisation d'une nouvelle métaphore – celle de la chimie des concepts, des sentiments et des facultés – qui conserve la trame narrative de la métaphore gastro-entérologique en ce qu'elle permet de penser la mémoire et l'oubli dans l'optique de leur *unité composite*; de même que par l'hypothèse génétique de la mémoire que propose Nietzsche dans *La généalogie de la morale* et qui met plus particulièrement de l'avant qu'on ne doit aucunement la concevoir en marginalisant son rapport fondamental à l'oubli. Deux problèmes,

ceux de l'unité et de la genèse des contraires, qui vont occuper les pages qui suivent visant à découvrir la nature des assises sur lesquelles repose l'interaction entre la mémoire et l'oubli. C'est d'ailleurs par la résolution de cette problématique qu'il sera possible subséquemment d'aborder ceux que posent le spontanéisme, le caractère héréditaire et la possible maîtrise par la volition consciente de cette interaction entre la mémoire et l'oubli.

2.0. PAR-DELÀ L'ANTINOMIE DE LA MÉMOIRE ET DE L'OUBLI

Nos vertus ne sont, le plus souvent, que des vices déguisés.
Maximes et Réflexions diverses (1678)
– La Rochefoucauld

2.1. La transvaluation de l'oubli

Au moyen de l'image animée du système digestif, il a été possible de constater une action réciproque entre deux activités à première vue opposées, soit respectivement l'assimilation et l'évacuation. L'analogie suggérée par la métaphore gastro-entérologique a permis de faire état de leur interdépendance et de leur capacité d'action commune, ce qui dans son ensemble s'avère fructueux pour réexaminer les propos de Nietzsche au sujet de la mémoire et de l'oubli. Même si cette image n'épuise certainement pas toute la complexité des facultés physio-psychologiques qui sont ici en jeu, il n'en demeure pas moins qu'elle a permis de relever certains problèmes, dont celui de la nature et de la forme que prend cette interaction, en empruntant une perspective que plusieurs estiment nietzschéenne. Les pages qui suivent visent notamment à mieux comprendre cette interaction et à mettre en relief certaines de ses manifestations dans l'économie mentale.

Introduite dès la seconde *Considération inactuelle* intitulée *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* de 1874¹, la métaphore gastro-entérologique fut révélatrice, en ayant servi à préciser certaines problématiques. Elle demeure toujours ici, du moins pour poursuivre, une source d'investigation à privilégier. Car ayant jeté son dévolu sur cette métaphore en particulier, certains y ont notamment vu l'empreinte de la pensée de Schopenhauer dans les ouvrages nietzschéens. À titre d'exemple, Éric Blondel souligne que Nietzsche aurait repris les « suggestions métaphoriques »² de la métaphore gastro-entérologique pour aborder la question de la mémoire, entre autres d'un passage de *Le monde comme volonté et comme représentation* qu'il se permet de

¹ HL, § 4.

² BLONDEL, Éric. (2006). *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris : Éditions L'Harmattan. p. 227.

retranscrire³. Michel Haar avance à son tour dans son *Nietzsche et la métaphysique* que la conception nietzschéenne de l'oubli serait vraisemblablement redevable à la pensée schopenhauerienne⁴; lien qui est aussi tissé par Édouard Gaède lors de l'imposant colloque sur Nietzsche à Cerisy-la-Salle⁵.

Les plus optimistes pourraient ainsi espérer lire dans les ouvrages de Schopenhauer la thématization d'une quelconque interaction productive entre la mémoire et l'oubli à l'aide de la métaphore gastro-entérologique, ce qui pourrait jeter une nouvelle lumière sur l'usage que Nietzsche en fait. Or, il faut plutôt prendre acte du fait que cette métaphore est largement répandue dans la littérature philosophique du XIX^e siècle, empruntée tout autant par Schopenhauer et Nietzsche que par Hegel, puis d'autres encore, cités précédemment⁶. Elle s'apparente à cet égard à une autre image reprise presque au même rythme depuis la Querelle du panthéisme⁷ du XVIII^e siècle, soit celle de « l'homme qui marche sur sa tête »⁸, devenue une référence à l'idéalisme allemand et dont plusieurs de ces mêmes auteurs s'approprient à leur compte, sans que Nietzsche en fasse exception⁹. Chacun empruntant à son compte des métaphores partagées, il s'ensuit que leur assigner une évidente paternité devient ardu, tout comme on ne peut y voir par leur présence dans les écrits de Nietzsche la garantie d'une quelconque influence déterminante.

³ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. livre I, chap. xiv. p. 822.

⁴ HAAR, Michel. (1993). *Nietzsche et la métaphysique*. Paris : Éditions Gallimard. p. 71.

⁵ GAÈDE, Édouard. (1973). Nietzsche précurseur de Freud ? *Nietzsche aujourd'hui ? II. Passion*. Paris : Éditions Hermann. p. 95.

⁶ SCHMITZ, Hermann. (1964). Hegels Begriff der Erinnerung. *Archiv für Begriffsgeschichte*. Hamburg : Felix Meiner Verlag, vol. 9. p. 39.

⁷ TAVOILLOT, Pierre-Henri. (1995). *Le Crépuscule des Lumières : Les documents de la querelle du panthéisme (1780-1789)*. Paris : Éditions du Cerf.

⁸ « Without quoting Jacobi, Hegel echoes him : "Since the sun has risen and the stars are shining in the skies, no one noticed," says Hegel, "that man started to walk on his head." In a later rejoinder, Karl Marx added, "What I had to do was turn Hegel from his head back to his feet, so that we can start walking again." "Walking" here means advancing to philosophy's real goal, not just interpreting the world, and although Marx did not know it, he echoes Jacobi's criticism. » HENRICH, Dieter. (2003). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. London : Harvard University Press. p. 110.

⁹ MA II, § 208; EH, § 1 et § 4; AC, § 8 et § 9.

Qui plus est, lorsqu'il est expressément question de l'assimilation métabolique¹⁰ dans son ouvrage principal, Schopenhauer avance seulement l'idée selon laquelle la digestion accapare l'attention des forces vitales pour surmonter la résistance que pose un bolus; aucun lien direct n'est tissé par lui entre l'assimilation et la mémoire ou l'évacuation et l'oubli, tel qu'on le déchiffre toutefois dans la pensée nietzschéenne. En laissant de côté la métaphore gastro-entérologique, on n'aperçoit pas non plus cette interaction singulière entre la mémoire et l'oubli qui se révèle dans *La vérité et le mensonge au sens extra-moral* au sujet de la genèse des concepts. Alors que Schopenhauer avance bien avant Nietzsche que tout concept serait effectivement redevable à des « souvenirs d'anciennes intuitions »¹¹ et que pour former un concept abstrait en général, il faille « abandonner un grand nombre des éléments qui composent une intuition donnée afin de pouvoir penser séparément les éléments restants »¹², jamais l'oubli n'est identifié comme relevant cette fonction d'abandon, voire d'évacuation, qui était pourtant le propre de l'analyse nietzschéenne à ce même sujet; soit, lors de la substitution analogique du concret à l'abstrait qui signe l'acte de naissance du langage conceptuel, où il y eut dissolution « [d']une image dans un concept »¹³.

Si l'ascendant de la pensée schopenhauerienne en ce qui a trait à la mémoire et l'oubli doit être remarqué quelque part, un examen des considérations zoologiques et anthropologiques qu'on retrouve dans la seconde *Considération inactuelle* de Nietzsche est plus à propos. Tandis que Nietzsche n'a pas jugé nécessaire d'écrire une nouvelle préface à cet ouvrage lors de sa grande révision de toutes ses publications en 1886, vraisemblablement parce qu'il considérait la seconde *Considération inactuelle* comme une œuvre de jeunesse, Schopenhauer, lui, maintient une remarquable cohésion entre tous ses ouvrages. Que ce soit dans *Le monde comme volonté et comme représentation*¹⁴ (1818) ou ses *Parerga et paralipomena*¹⁵ (1851), il renvoie souvent et sans hésitation à un paragraphe (§ 45) dédié à sa conception de la mémoire dans sa dissertation *De la*

¹⁰ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. p. 194.

¹¹ *Ibid.* p. 750.

¹² « Pour former un concept abstrait en général, il faut abandonner un grand nombre des éléments qui composent une intuition donnée afin de pouvoir penser séparément les éléments restants; le concept embrasse donc moins par la pensée que l'intuition. » SCHOPENHAUER, Arthur. (2013). *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. (F.-X. Chenet, trad.). Paris : Librairie philosophique J. Vrin. p. 139.

¹³ UWL, p. 213.

¹⁴ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. p. 828.

¹⁵ SCHOPENHAUER. *Parerga et paralipomena*. p. 555.

quadruple racine du principe de raison suffisante (1813)¹⁶. On y apprend, entre autres, que la mémoire n'est pas simplement un réservoir d'idées préconçues¹⁷, que seule la répétition exerce la mémoire de l'esprit et permet de la fortifier¹⁸, de même qu'elle est avant tout au service des fonctions intellectuelles¹⁹. Jamais une quelconque complicité entre la mémoire et l'oubli n'est-elle pourtant explicitée.

Au-delà de cette dissertation, les réflexions schopenhaueriennes sur la zoologie et l'anthropologie se font toutefois garantes d'idées réitérées dans la seconde *Considération inactuelle*. À titre d'exemple, il est dit, et plus tard écrit par Nietzsche que les animaux vivent et ne connaissent que le temps présent en raison de leur mémoire limitée²⁰, étant toujours dans l'immédiateté, et par le fait même, moins souffrants²¹ que les êtres humains. Ce serait notamment leur incapacité à pouvoir former des concepts, liée à leur incapacité à développer un langage²², qui expliquerait pourquoi la mémoire des animaux se limite seulement à l'intuition – en ce sens d'une compréhension qui ne parcourt pas les étapes d'une analyse, d'un raisonnement ou d'une réflexion –, sans jamais atteindre une véritable abstraction conceptuelle; le chien qui reconnaît son maître ou encore la migration des oiseaux étant des exemples de connaissances simplement intuitives n'atteignant jamais un niveau conceptuel dans leur esprit. Avant d'avoir suffisamment développé sa raison²³, dont le langage est la condition selon Schopenhauer²⁴, seule l'existence d'un nouveau-né ou d'un enfant ressemble à celle des animaux agités dans un monde pour eux surtout intuitif, dans le sens indiqué ci-dessus.

Dans sa seconde *Considération inactuelle*, Nietzsche reprend cette même distinction entre l'être humain et l'animal, mais de manière certainement plus déflationniste. Il explique à son tour qu'il y a une condition dans laquelle l'homme se trouve incapable d'exprimer son rapport au temps, ou

¹⁶ SCHOPENHAUER. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. pp. 199-202.

¹⁷ *Ibid.* p. 199.

¹⁸ *Ibid.* p. 200.

¹⁹ SCHOPENHAUER. *Parerga et paralipomena*. p. 555.

²⁰ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. p. 735.

²¹ *Idem.*

²² SCHOPENHAUER. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. p. 137.

²³ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. p. 734.

²⁴ SCHOPENHAUER. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. p. 156.

en mesure de raconter son histoire, comme l'animal, n'ayant pas encore le langage qu'il faut pour l'exprimer. C'est celle dans laquelle vit justement un enfant dont l'existence est pour un temps toute animalière, jusqu'au jour où on lui apprend à se souvenir de son passé, c'est-à-dire le jour où « on le fait sortir de l'oubli »²⁵ (*aus der Vergessenheit heraufgerufen*) et il finit par comprendre le sens des mots « il était »²⁶ (*es war*). S'il ne maîtrise pas le langage au point de pouvoir temporaliser son existence, il ne se distingue pas alors de l'animal qui demeure dans un horizon anhistorique. À cette exception près, cependant, qu'un nouveau-né ou un enfant *deviendra* un être historique, en ce sens qu'il pourra somme toute raconter son histoire lorsqu'il aura fait l'apprentissage du langage lui permettant de relater son passé. C'est cette transition d'une condition d'existence à une autre qui est déficitaire chez les autres animaux. Une transition redevable au développement du langage conceptuel permettant d'exprimer son rapport au temps, alors que les autres animaux, comme dit Nietzsche, oublient toujours ce qu'ils veulent dire²⁷.

Malgré ces évidents rapprochements au sein d'analyses où la mémoire et l'oubli jouent un rôle prépondérant, il n'en demeure pas moins qu'ils ne doivent aucunement obnubiler le fait que Nietzsche n'est pas redevable à la pensée schopenhauerienne en toutes circonstances. Les ouvrages de Nietzsche poursuivent des réflexions analogues, mais cultivent davantage un espace où l'interaction énigmatique de la mémoire et de l'oubli voit le jour. Sur d'autres points d'ailleurs, dont certains ont été mentionnés plus haut, le rapprochement cesse carrément d'être probant. Nietzsche ne se prononce pas, par exemple, sur l'idée schopenhauerienne maintes fois répétée dans *Le monde comme volonté et comme représentation* selon laquelle les aliénés souffrent d'une perte

²⁵ HL, p. 96, § 1.

²⁶ *Idem*.

²⁷ « Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte. » HL, § 1. Plus tard, Nietzsche va pourtant reconnaître une certaine mémoire que partage les êtres humains avec les animaux, soit celle qui rentre en jeu pour assurer sa survie dans un monde hostile : « Das Thier beurtheilt die Bewegungen seiner Gegner und Freunde, es lernt ihre Eigenthümlichkeiten auswendig, es richtet sich auf diese ein: gegen Einzelne einer bestimmten Gattung giebt es ein für allemal den Kampf auf und ebenso erräth es in der Annäherung mancher Arten von Thieren die Absicht des Friedens und des Vertrags. » (M, § 26) Les hommes primitifs auraient engagé le monde de la même manière. (M, § 212)

de mémoire²⁸ et n'explicite jamais non plus aussi clairement que Schopenhauer la différence entre la mémoire apprise et la mémoire naturelle²⁹.

Il s'effectue de plus, et de manière délibérée par Nietzsche, une transvaluation de l'oubli – c'est-à-dire la révision radicale de la valeur qu'on doit accorder à cette faculté – que n'assume pas aussi nettement la pensée schopenhauerienne, même si on peut la supposer parfois présente. À partir de 1873 et ses réflexions sur la genèse des concepts présente dans *La vérité et le mensonge au sens extra-moral*, les écrits nietzschéens tendent successivement à démontrer que l'oubli participe tout autant que la mémoire à l'épanouissement de l'économie mentale, y étant une partie intégrante. Et c'est justement à travers cet effort de transvaluation, souvent subtil, qu'une interaction productive entre la mémoire et l'oubli s'illustre. Seul un passage discret dans les écrits de Schopenhauer effectue un tant soit peu cette transvaluation de l'oubli et donne un aperçu de la nature de l'interaction manifeste dont il est possiblement question entre ces facultés.

En l'occurrence, le pessimiste de Francfort y aborde le fonctionnement de l'économie mentale et plus particulièrement l'angle mort de tout intellect humain, c'est-à-dire ce moment où la mémoire s'avère incapable de venir au service des fonctions intellectuelles parce que la « faculté d'oublier »³⁰ (*Vergeßlichkeit*) intervient, étant tout autant qu'elle une partie intégrante à leur déploiement. C'est que l'intellect « ne peut saisir une chose qu'en se dessaisissant d'une autre »³¹, dit Schopenhauer. Cette imperfection fait en sorte que l'intellect ne fonctionne qu'en ordre successif, passant d'une pensée à l'autre ou d'un objet à l'autre grâce à la mémoire, mais aussi à cause (ou même grâce à) l'oubli qui contribue tout autant à cette transition³². L'oubli serait alors

²⁸ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. p. 248.

²⁹ « Les choses s'impriment de deux manières dans notre mémoire : ou parce que nous le voulons et nous y efforçons, cas auquel, quand il s'agit simplement de mots ou de nombres, nous pouvons recourir aux procédés mnémoniques; ou bien elles s'y impriment d'elles-mêmes, sans notre participation, par suite de l'impression qu'elles exercent sur nous : cas auquel elles sont d'ordinaire inoubliables. » SCHOPENHAUER. *Parerga et paralipomena*. p. 617.

³⁰ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. p. 828.

³¹ *Idem*.

³² « C'est là précisément la source de la plus grande entre les imperfections essentielles à notre intellect. En effet, nous ne pouvons connaître les choses que successivement et dans un même moment nous n'avions conscience que d'une seule chose; encore est-ce à la condition d'oublier pendant ce temps tout le reste, de n'en plus avoir conscience, ce qui revient à dire que ce reste cesse provisoirement d'exister pour nous. À cet égard, notre intellect

justement l'angle mort qui permet de dessaisir un objet intellectualisé pour permettre d'en saisir un autre; une faculté aussi nécessaire que constitutive du fonctionnement de l'économie mentale. Schopenhauer compare cette dynamique de l'intellect à l'œil qui regarde à travers un télescope et lui offre une vue, cette dernière étant toujours constituée tout à la fois du vu et du non-vu, c'est-à-dire de la perspective de l'œil et l'angle mort qui lui échappe.

Nietzsche mettra de l'avant de manière pourtant plus explicite qu'une forme d'ignorance, puis plus précisément cette forme particulière d'ignorance qui naît de l'évacuation que procure l'oubli, participe effectivement à l'économie mentale et à son développement, tout autant que peut y contribuer la mémoire. L'un des combats auquel le philosophe se livre, au même titre que d'autres à son époque, c'est notamment contre l'évaluation vulgaire, culturellement enracinée et communément acceptée, qui en vient à valoriser la mémoire au détriment des apports de l'oubli. Il apparaît que ses ouvrages attestent de l'ambition de relativiser ce jugement de valeur parce qu'il contribue à placer catégoriquement et malencontreusement la mémoire et l'oubli qu'en opposition. Un lecteur peut d'abord constater qu'une transvaluation est subtilement opérée dès les réflexions de *La vérité et le mensonge au sens extra-moral*, où l'on découvre que l'oubli contribue à la formation des concepts, en dissimulant même leur origine et sens primitif, mais sans pouvoir complètement effacer l'indice de cette origine qu'est leur vestige métaphorique. Un an plus tard, avec *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, alors que sont critiquées l'historiographie et une conception de la mémoire qui souhaite conserver le passé de manière indiscriminée, la transvaluation se poursuit. Y est plutôt vanté le mérite de la « force plastique »³³

peut être comparé à un télescope dont le champ de vision serait très restreint, car notre conscience n'est pas à l'état stable, mais dans un flux perpétuel. L'intellect n'appréhende que, successivement : pour saisir ceci, il faut qu'il laisse échapper cela, n'en retenant que des traces, qui vont s'affaiblissant sans cesse. La pensée qui m'occupe vivement en ce moment m'aura bientôt fui tout à fait; une nuit d'un bon sommeil, et il est possible que je ne la retrouve jamais, à moins qu'elle ne soit liée à mon intérêt personnel, c'est-à-dire à ma volonté qui demeure toujours présente et maîtresse. » *Ibid.* p. 824.

³³ « Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besässe, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fliessen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben. Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte. Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: *es giebt einen Grad von*

(*plastische Kraft*, étant plus particulièrement la « force d'oublier » (*Kraft zu vergessen*), comme le souligne le texte lui-même), c'est-à-dire la capacité à oublier en digérant les événements du passé, de même qu'il y est proposé des perspectives sur l'histoire auxquelles participe l'oubli permettant de mieux négocier la charge du passé selon les besoins, les forces, les buts d'un individu ou d'une collectivité³⁴. Comme l'a souligné récemment Christoph Schuringa au sujet de la seconde *Considération inactuelle* (*De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*) :

Nietzsche's central question in the *Meditation* concerns the predicament of an animal (the human) who has capacities both for remembering and for forgetting: how is the economy of remembering and "active" forgetting (or repression) to be negotiated? Nietzsche's striking answer is that what is required is the attainment of some optimum interplay of three "modes" of (as we might say) historical being.³⁵

Ce que Schuringa conçoit comme des « modes d'être historique » se manifeste concrètement par les perspectives jetées sur l'histoire humaine. Alors que l'interaction (*interplay*) entre ces différentes perspectives historiques est certainement en jeu pour atteindre le juste milieu nécessaire afin d'entretenir un rapport sain à l'histoire, chacune de ces perspectives, comme l'œil qui regarde à travers un télescope, reste pourtant limitée dans un horizon déterminé. C'est la capacité de transiter entre perspectives historiques – décrite comme perspective « monumentale » (*monumental*), « antiquaire » (*antiquarisch*) et « critique » (*kritisch*) – qui préserverait, selon Nietzsche, contre la « maladie historique »³⁶ (*historischen Krankheit*); une forme d'indigestion de l'esprit, qui se comprend comme la conservation indiscriminée du passé historique.

D'une perspective historique à l'autre, un angle mort est inhérent parce qu'inhérent à toute perspective. La mémoire du passé s'inscrit dans un horizon déterminé, et l'oubli se veut tout ce qui

Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur. Um diesen Grad und durch ihn dann die Grenze zu bestimmen, an der das Vergangene vergessen werden muss, wenn es nicht zum Todtengräber des Gegenwärtigen werden soll, müsste man genau wissen, wie gross die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen. » HL, § 1.

³⁴ HL, § 4.

³⁵ SCHURINGA, Christoph. (2021). *Critical History and Genealogy. Nietzsche on Memory and History: The Re-encountered Shadow*. p. 21.

³⁶ HL, § 10.

échappe à cet horizon, mais contribue néanmoins à le constituer. Par le fait même, *tout à la fois entre et au sein même* des perspectives historiques que Nietzsche met de l'avant se découvre une complémentarité interactive entre la mémoire et l'oubli : la perspective « monumentale » de l'histoire veut se souvenir des êtres humains ou exploits d'exceptions et oublier ce qui n'arrive pas à cette hauteur³⁷; la perspective « antiquaire » cherche à conserver et vénérer le passé, mais oublie pourtant ce qui est en gestation au présent³⁸; puis somme toute, la perspective « critique » s'en prend aux injustices passées et présentes, mais oublie cette sagesse héraclitéenne selon laquelle « vivre et être injuste ne font qu'un »³⁹. Même entre elles, chacune de ces perspectives s'exclut et devient ainsi l'une pour l'autre sujet à l'évacuation, semblable à la description du fonctionnement de l'intellect dont il a été question plus haut.

Ce qu'il faut surtout relever de ces analyses cependant, c'est que l'oubli est repensé et même réévalué puisque dorénavant compris dans son rapport complémentaire avec la mémoire. Une complémentarité mise en relief depuis les réflexions épistémologiques de Nietzsche sur la formation des concepts et maintenant, transposée un an plus tard dans ses considérations au sujet des perspectives sur le passé. Seule cette complémentarité interactive entre contraires donne justement tout son sens à certaines propositions obscures formulées dans cet ouvrage, dont : « [t]oute action exige l'oubli, comme tout organisme a besoin, non seulement de lumière, mais encore d'obscurité »⁴⁰. À première vue, une référence à Schopenhauer qui formule aussi que « [l]a lumière de la révélation, comme toute autre lumière, a pour condition quelque obscurité »⁴¹, un lecteur plus avisé comprend que Nietzsche fait vraisemblablement allusion ici aux fragments d'Héraclite et à la loi des contraires qui s'y dégage.

À partir de sa seconde *Considération inactuelle*, Nietzsche adopte une position qui sera raffermie par la suite avec l'introduction de la thèse de la complémentarité des contraires explicitée au début de son *Humain, trop humain* (1878). Les axes de réflexions de ce recueil d'aphorismes vont

³⁷ HL, § 2.

³⁸ HL, § 3.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ « Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. » HL, § 1.

⁴¹ SCHOPENHAUER. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. p. 167.

d'ailleurs faire revivre la sagesse des fragments héraclitéens. De manière encore plus évidente, Nietzsche va développer une critique des oppositions communément admises au même titre que plusieurs interprétations de la pensée héraclitéenne font comprendre qu'elle aurait elle-même remise en question les oppositions pythagoriciennes⁴². Ce n'est donc jamais sans dessein que Nietzsche reprend dans ses textes la nomenclature de ces oppositions et qualifie l'oubli d'« obscure »⁴³ (*Dunkel*) ou de « mort du savoir »⁴⁴ (*Tod des Wissens*), tout en démontrant par la suite sa participation aux lumières et ses bienfaits pour l'économie mentale et le développement de l'être humain; faisant ainsi voler en éclat le jugement de valeur qui oppose catégoriquement l'oubli à la mémoire et obnubile leur interaction. Ultimement, la transvaluation de l'oubli qu'il propose n'est pas seulement le renversement d'un jugement de valeur communément accepté, mais aussi, la découverte d'une perspective métaphysique qui s'y cache derrière.

2.2. La métaphysique des contraires

De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie était certainement une réponse de Nietzsche à l'historiographie de son époque. Sauf qu'il n'en demeure pas moins qu'*Humain, trop humain* qui paraît quelques années plus tard et tous les recueils d'aphorismes qui vont suivre est un vase communicant. C'est-à-dire que cet ouvrage poursuit le travail de transvaluation à travers une critique des oppositions communément acceptées. Nietzsche réévalue particulièrement ces oppositions qui accordent une supériorité, semble-t-il, comme allant de soi, de la vérité sur l'ignorance, du rationnel sur l'irrationnel, de la logique sur l'illogique en épistémologie⁴⁵ ; une valeur supérieure du bien sur le mal, de la vertu sur le vice, de l'altruisme sur l'égoïsme, de la bonté sur la cruauté dans la morale judéo-chrétienne⁴⁶ ; puis aussi, cette supériorité qu'on attribue à l'État

⁴² HÉRACLITE. (2020). *Fragments*. (Marcel Conche, trad.). Paris : PUF (« Épiméthée »). p. 211 et 217.

⁴³ HL, § 1.

⁴⁴ HL, § 10.

⁴⁵ MA I, § 1.

⁴⁶ MA II, § 70.

et au droit⁴⁷ sur le criminel et le crime dans l'espace social et pour les instances juridiques⁴⁸. C'est le début de ce que Patrick Wotling et d'autres nomment correctement le travail « pré-généalogique » de Nietzsche⁴⁹, entre autres caractérisé par une investigation génétique de l'origine d'oppositions communément acceptées, de même que de leurs transformations et développements. La nouvelle grille d'analyse qu'adopte Nietzsche a pour but de rejeter un dualisme où l'on pose l'existence concomitante de deux contraires qui entrent en conflit comme absolument opposés, et dont l'opposition serait strictement contradictoire et irréductible. Du même souffle, il s'en prend aussi au fixisme dont font preuve ces oppositions qui donnent l'impression que chaque membre du conflit est immuable, éternel et serait né génétiquement de lui-même. Même si la mémoire et l'oubli ne sont pas explicitement nommés dans ce chaînon de réflexion, les prises de position de l'ouvrage permettent néanmoins d'envisager qu'il jure à son tour avec toute opposition absolue entre les deux⁵⁰.

Dès le premier aphorisme d'*Humain, trop humain*, Nietzsche met de l'avant une thèse maintes fois adoptée, répétée et développée par la suite tout au long de son œuvre : soit, que bien souvent, ce qu'on juge entièrement antinomique ne l'est pas effectivement, si on comprend comment cette antinomie a vu le jour :

⁴⁷ GM, II, § 9.

⁴⁸ Toujours dans *Humain, trop humain*, Nietzsche souligne également des rapports de complémentarité entre « l'homme fort » et « l'homme dégénéré » (§ 224), de même qu'entre « l'esprit libre » et « l'esprit asservi » (§ 225).

⁴⁹ Selon P. Wotling : « Il serait possible de parler à cet égard de schème pré-généalogique. « Pré- » car on ne trouve pas encore de présence clairement réfléchie du second aspect de ce qui fera la généalogie *stricto sensu*, à savoir la dimension axiologique de ce mode d'analyse, sa visée d'appréciation de la valeur des valeurs, qui relaie le travail de recherche des origines productrices (*in fine* des valeurs) d'un phénomène (c'est-à-dire, en ultime analyse, d'une interprétation.) » (NIETZSCHE, Friedrich. (2019). *Humain, trop humain I*. (Patrick Wotling, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion. p. 28) À noter également que rétrospectivement, Nietzsche souligne qu'une première révision radicale de toutes les valeurs (*Umwertung aller Werthe*) est tentée dès *La naissance de la tragédie* (GD, § 5 de « Ce que je dois aux Anciens »). Sans être explicite ou « clairement réfléchi », il n'en demeure pas moins qu'il est alors possible de relever, comme cette thèse tente de l'établir, qu'une transvaluation effective de la valeur de l'oubli est à tout le moins sous-entendue dans plusieurs ouvrages antérieurs à *Humain, trop humain*. Il y a plusieurs signes avant-coureurs de cette transvaluation avant qu'elle commence peu à peu à prendre forme dans la phase pré-généalogique ci-mentionnée, jusqu'à ce qu'elle arrive plus tard explicitement à maturité.

⁵⁰ « Gewohnheit der Gegensätze. — Die allgemeine ungenaue Beobachtung sieht in der Natur überall Gegensätze (wie z.B. „warm und kalt“), wo keine Gegensätze, sondern nur Gradverschiedenheiten sind. Diese schlechte Gewohnheit hat uns verleitet, nun auch noch die innere Natur, die geistig-sittliche Welt, nach solchen Gegensätzen verstehen und zerlegen zu wollen. Unsäglich viel Schmerzhaftigkeit, Anmaassung, Härte, Entfremdung, Erkältung ist so in die menschliche Empfindung hineingekommen, dadurch dass man Gegensätze an Stelle der Uebergänge zu sehen meinte. » MA II, § 67.

Chimie des concepts et des sentiments. – Les problèmes philosophiques reprennent à présent pratiquement à tous égards la même forme interrogative qu’il y a deux mille ans : comment quelque chose peut-il naître de son contraire [*aus seinem Gegensatz entstehen*], par exemple le rationnel de l’irrationnel, le sensible du mort, la logique de l’illogisme, la contemplation désintéressée du vouloir animé par la convoitise, le fait de vivre pour autrui de l’égoïsme, la vérité des erreurs? La philosophie métaphysique dépassait jusqu’à présent cette difficulté en niant l’émergence de l’un à partir de l’autre et admettait pour les choses faisant l’objet de la valorisation la plus haute une origine miraculeuse [*die Entstehung des Einen aus dem Andern leugnete und für die höher gewertheten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm*], sortie immédiatement du noyau et de l’essence de la « chose en soi ». La philosophie historique, au contraire, qui ne doit absolument plus être conçue comme séparée de la science de la nature, la plus récente des méthodes philosophiques, a établi sur des cas particuliers (et l’on peut supposer que c’est le résultat auquel elle parviendra dans tous les cas) que ce ne sont pas des contraires [*dass es keine Gegensätze sind*], si ce n’est dans l’habituelle exagération propre à la matière de voir populaire ou métaphysique, et que cet antagonisme repose sur une erreur de la raison : selon son explication, il n’y a en toute rigueur ni d’acte non égoïste, ni de contemplation totalement désintéressée, tous deux ne sont que des sublimations dans lesquelles l’élément fondamental apparaît presque évaporé et ne se révèle encore présent qu’à l’observation la plus subtile. [*es sind beides nur Sublimirungen, bei denen das Grundelement fast verflüchtigt erscheint und nur noch für die feinste Beobachtung sich als vorhanden erweist*] – Tout ce dont nous avons besoin, et qui ne peut nous être procuré qu’au point d’élévation atteint à présent par les sciences particulières, c’est une *chimie* des représentations et des sentiments moraux, religieux, esthétiques, ainsi que de toutes ces émotions que nous vivons dans le commerce, grand ou petit, de la culture et de la société, voire même dans la solitude : et si cette chimie se soldait par ce résultat que dans ce domaine aussi, les couleurs les plus somptueuses ont été obtenues à partir de matériaux vils, voire méprisés? [*wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebniss abschlosse, dass auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind?*] Y aura-t-il beaucoup de gens pour avoir envie de poursuivre de telles recherches? L’humanité aime chasser de ses pensées ces questions relatives à la provenance et aux commencements [*Die Menschheit liebt es, die Fragen über Herkunft und Anfänge sich aus dem Sinn zu schlagen*]: ne faut-il pas être devenu quasiment non humain pour ressentir en soi le penchant opposé?⁵¹

C’est une perspective en particulier, soit celle de la « philosophie métaphysique » (*metaphysische Philosophie*), imbue d’un système de valeurs qui lui est propre, qui contribue à concevoir et maintenir des oppositions là où il n’y en a pas; plaçant souvent l’un des pôles d’une supposée

⁵¹ MA I, § 1.

antinomie au-dessus de l'autre et faussant ainsi la conception de leur relation qui en est une, souvent, de complémentarité⁵².

Nietzsche retrace la provenance de cette idée d'une complémentarité des contraires entre autres aux maximes et réflexions de La Rochefoucauld⁵³; un auteur qu'il a lu à Tribschen alors qu'il y passait parfois son temps en compagnie de Richard Wagner et sa femme Cosima⁵⁴, quelque temps avant la publication de son premier recueil d'aphorismes. Puis effectivement, certaines réflexions de La Rochefoucauld tendent à jouer sur la ligne qui sépare couramment deux concepts ou sentiments qu'on conçoit comme étant contraires⁵⁵ : « Les passions en engendrent souvent qui leur sont contraires. L'avarice produit quelquefois la prodigalité, et la prodigalité l'avarice; on est souvent ferme par faiblesse, et audacieux par timidité »⁵⁶. Sauf qu'on peut également retracer ce type de réflexion jusqu'à une philosophie antique qui fut chère à Nietzsche. Une idée similaire est

⁵² La similitude entre le début d'*Humain, trop humain* (1878) et *Par-delà bien et mal* (1886) est remarquable, en ce qu'ils font voir la continuité dans la pensée nietzschéenne, critique du dualisme métaphysique. La question est toujours la même : « „Wie *könnte* Etwas aus seinem Gegensatz entstehn? Zum Beispiel die Wahrheit aus dem Irrthume? Oder der Wille zur Wahrheit aus dem Willen zur Täuschung? Oder die selbstlose Handlung aus dem Eigennutze? Oder das reine sonnenhafte Schauen des Weisen aus der Begehrlichkeit? Oder das reine sonnenhafte Schauen des Weisen aus der Begehrlichkeit? Solcherlei Entstehung ist unmöglich; wer davon träumt, ein Narr, ja Schlimmeres; die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, *eigenen* Ursprung haben, — aus dieser vergänglichen verführerischen täuschenden geringen Welt, aus diesem Wirrsal von Wahn und Begierde sind sie unableitbar! [...] Der Grundglaube der Metaphysiker ist *der Glaube an die Gegensätze der Werthe*. Es ist auch den Vorsichtigsten unter ihnen nicht eingefallen, hier an der Schwelle bereits zu zweifeln, wo es doch am nöthigsten war: selbst wenn sie sich gelobt hatten „de omnibus dubitandum“. Man darf nämlich zweifeln, erstens, ob es Gegensätze überhaupt giebt, und zweitens, ob jene volksthümlichen Werthschätzungen und Werth-Gegensätze, auf welche die Metaphysiker ihr Siegel gedrückt haben, nicht vielleicht nur Vordergrunds-Schätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven, vielleicht noch dazu aus einem Winkel heraus, vielleicht von Unten hinauf, Frosch-Perspektiven gleichsam, um einen Ausdruck zu borgen, der den Malern geläufig ist? [...] Es wäre sogar noch möglich, dass w a s den Werth jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein. Vielleicht! » JGB, § 2.

⁵³ MA I, § 36.

⁵⁴ Avant cette même période qu'on peut qualifier de « médiane » pour son œuvre est précédée la lecture d'auteurs français qui vont grandement influencer ses interrogations d'ordre psychologiques et philosophiques. Ces auteurs sont bien souvent cités dans son œuvre, dont La Rochefoucauld, Mirabeau, Chamfort, mais aussi sa correspondance, dont Voltaire (KGB. Band V. p. 202. Lettre 573 du 6 déc. 1876 à F. Overbeck), Diderot et Michelet (KGB. Band V. p. 216. Lettre 590 du 27 jan. 1877 à M. Baumgartner), Renan et Taine (KGB. Band V. p. 323-324. Lettre 716 du 23 avril 1878 à E. Schmeitzner), etc.

⁵⁵ « La fin du bien est un mal; la fin du mal est un bien. » LA ROCHEFOUCAULD. (1977). *Maximes et Réflexions diverses*. Paris : GF Flammarion. p. 102.

⁵⁶ *Ibid.* p. 45.

formulée, à titre d'exemple, chez Héraclite⁵⁷, comme en font foi certaines études nietzschéennes sur l'Antiquité⁵⁸. Alors qu'il est moins question de la « genèse à partir des contraires »⁵⁹ dans les fragments héraclitéens, ces derniers font toutefois état de la complémentarité des contraires en jetant une lumière sur leur *unité composite*. Deux problèmes, ceux de l'unité et de la genèse des contraires, alimentent les analyses qui suivent; ces dernières visant toujours à découvrir la nature des assises sur lesquelles repose l'*interaction* entre la mémoire et l'oubli.

2.2.1. L'unité composite des contraires

Les couples de contraires qu'on retrouve dans les fragments héraclitéens sont ceux du jour et de la nuit⁶⁰, du sommeil et de l'éveil⁶¹, de la vie et de la mort⁶², du commencement et de la fin⁶³, de la lumière et de l'obscurité⁶⁴, de la jeunesse et de la vieillesse⁶⁵, du monter et du descendre⁶⁶, et font même parfois « songer au double processus d'assimilation et de désassimilation chez le vivant »⁶⁷.

⁵⁷ À noter que Nietzsche avoue dans *Ecce homo* (1888) : « Ein Zweifel blieb mir zurück bei *Heraklit*, in dessen Nähe überhaupt mir wärmer, mir wohler zu Muthe wird als irgendwo sonst. » EH, § 3.

⁵⁸ « [...] Dies erreichte Heraklit durch eine Beobachtung über den eigentlichen Hergang jedes Werdens und Vergehens, welchen er unter der Form der Polarität begriff, als das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten. Fortwährend entzweit sich eine Qualität mit sich selbst und scheidet sich in ihre Gegensätze: fortwährend streben diese Gegensätze wieder zu einander hin. Das Volk meint zwar, etwas Starres, Fertiges, Beharrendes zu erkennen; in Wahrheit ist in jedem Augenblick Licht und Dunkel, Bitter und Süß bei einander und an einander geheftet, wie zwei Ringende, von denen bald der Eine bald der Andre die Obmacht bekommt. Der Honig ist, nach Heraklit, zugleich bitter und süß, und die Welt selbst ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muß. Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort. » PZG, § 5.

⁵⁹ Expression tirée de la première version non publiée de l'aphorisme MA I, § 1. Voir : NIETZSCHE, Friedrich. (1988). *Humain, trop humain*. Paris : Éditions Gallimard. p. 351.

⁶⁰ HÉRACLITE. *Fragments*. p. 103.

⁶¹ *Ibid.* p. 366.

⁶² *Ibid.* p. 374.

⁶³ *Ibid.* p. 412.

⁶⁴ *Ibid.* p. 469.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Ibid.* p. 408.

⁶⁷ *Ibid.* p. 435.

Tandis qu'on ne retrouve pas à proprement parler le terme « contraire »⁶⁸ pour qualifier ces oppositions, il n'en demeure pas moins que ces fragments concourent à relever la complémentarité entre différents concepts qui s'excluent comme par affinité, et dont on accepte communément l'exclusion. Or, l'opposition que constitue ces couples de contraires n'est en aucun cas aléatoire, mais implique bien plutôt une forme d'interdépendance. Cette dernière se manifestant par le fait qu'on ne saurait pleinement déterminer ce qu'est le jour, en guise d'exemple, sans en même temps concevoir de son opposition à, et complément qu'est, la nuit. Cette complémentarité entre le jour et la nuit, pouvant être comprise en ce sens d'un lien d'interdépendance déterminant, vaut également pour le sommeil et l'éveil, la vie et la mort, le commencement et la fin, la lumière et l'obscurité, la jeunesse et la vieillesse, monter et descendre, et *vice versa*. Dans chacun de ces couples, et pour bien d'autres, la compréhension pleine et entière des concepts impliqués nécessite la prise en compte de ce à quoi ils s'opposent.

Tout comme les activités à première vue opposées de l'assimilation et de l'évacuation – cette dernière étant issue de la désassimilation –, Nietzsche traite finement la mémoire et l'oubli comme formant à leur tour l'un de ces couples de contraires. Il fait comprendre subtilement que leur mise en opposition, lorsqu'elle se veut catégorique, perd de vue leur interaction et même leur interdépendance, alors qu'on ne pourrait pleinement comprendre la mémoire sans l'oubli, puis *vice versa*. Le langage conceptuel les divise en deux facultés psychologiques distinctes au sein de l'économie mentale, sauf qu'on retrouve à l'aune de leur activité une unité composite des contraires : l'assimilation de la mémoire et l'évacuation de l'oubli sont réciproquement conditionnées l'un à l'endroit de l'autre et forment ensemble une unité organisationnelle. Elles prennent pleinement leur sens dans l'opposition qui les unit. Et le rôle de la philosophie à cet égard, du moins telle qu'elle est en partie pratiquée par Héraclite, et ensuite par Nietzsche, c'est de découvrir « la règle qui régit les oppositions, les conflits de contraires, de telle sorte que de cette opposition résulte une harmonie »⁶⁹. De l'un, cette harmonie découle de ce qu'on a qualifié la « loi de l'unité des contraires »⁷⁰, conçue même parfois comme une « loi organique du monde »⁷¹, alors

⁶⁸ *Ibid.* p. 25.

⁶⁹ *Ibid.* p. 242.

⁷⁰ *Ibid.* p. 151.

⁷¹ *Ibid.* p. 37.

que de l'autre, elle va découler de sa thèse de la complémentarité des contraires, et plus tard, de l'interprétation du monde comme volonté(s) de puissance.

Que Nietzsche envisage la possibilité qu'une unité composite puisse se dégager entre couples de contraires, le titre même du premier aphorisme d'*Humain, trop humain* cité plus haut permet d'en témoigner, alors qu'il est question de la « *Chimie des concepts et des sentiments* » (*Chemie der Begriffe und Empfindungen*). Par ce titre, il vise sans doute à faire allusion aux recherches de la « nouvelle chimie » (*neuen Chemie*)⁷² qui s'affairait à découvrir les *affinités électives* entre substances dissemblables qui entraînent certaines compositions chimiques; recherches auxquelles s'est entre autres adonnée la chimie du XIX^e siècle. Certains fragments qui anticipent et suivent la parution d'*Humain, trop humain* témoignent de la connaissance (limitée⁷³, mais grandissante) de Nietzsche au regard de recherches en chimie; ce qui explique en partie pourquoi il y fait référence pour souligner l'unité composite de certains concepts – le rationnel et l'irrationnel, le logique et l'illogisme –, de même que certains sentiments moraux – l'égoïsme et l'altruisme – qu'on conçoit communément comme étant antinomiques. Il prend d'ailleurs connaissance des importantes expériences sur l'eau du chimiste Antoine Lavoisier qu'on retrouve exposées dans son *Traité élémentaire de chimie* (1789)⁷⁴. Une définition claire et précise de ce qu'est l'*affinité élective* n'est pas explicitée dans ce traité qui présume son évidence, mais celle-ci fut néanmoins comprise comme « the property or relation in virtue of which dissimilar substances are capable of entering

⁷² KSA. NF-1873, 7:26[1].

⁷³ Recommandé par Wolfgang-Müller Lauter, l'ouvrage *Nietzsches Naturbegriffenheit* d'Alwin Mittasch souligne « l'incompétence foncière de Nietzsche en matière de chimie » en s'appuyant entre autres sur un fragment (KSA. NF-1881, 9:11[149]) où il parlerait de la composition de l'eau comme étant : « [...] 9 Theile Sauerstoff zu 11 Theilen Wasserstoff! » Mittasch suppose dans son ouvrage qu'il s'agit d'une mauvaise transcription par Nietzsche d'indications fournies par Schopenhauer. Or, il est plus vraisemblable que Nietzsche ait tiré ces indications (concernant le *poids*) d'un livre de Pierre Foissac, où Lavoisier est cité, et qu'il commande de Franz Overbeck en 1881 (KGB. Band VI. p. 137. Lettre 163 du 28 octobre 1881); livre qu'on retrouve dans sa bibliothèque personnelle (NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Nietzsches Persönliche Bibliothek*. (dir. Campioni Giuliano). Munich : Éditions de Gruyter. p. 228). Le passage qui intéresse ici se lit comme suit : « Das Wasser ist kein einfacher Körper, kein Element, wie man im Alterthume nach der von den Aegyptern entlehnten Lehre des Empedokles glaubte. Jetzt weiss Jedermann, dass es dem Raume nach aus 2 Theilen Wasserstoff und 1 Theile Sauerstoff, oder dem Gewichte nach aus 88,9 Theilen Sauerstoff und 11,1 Theilen Wasserstoff zusammengesetzt ist. Diese Zusammensetzung ist un veränderlich, wie Lavoisier gezeigt hat, indem er Wasserdampf durch einen in einem Ofen bis zur Rothgluth erhitzten Flintenlauf streichen liess, wobei der Sauerstoff sich mit dem Metalle zu Oxyd verband, während der freigewordene Wasserstoff in einer pneu matischen Wanne unter einer Glocke aufgefangen wurde. » FOISSAC, Pierre. (1859). *Meteorologie mit Rücksicht auf die Lehre vom Kosmos und in ihren Beziehungen zur Mediän und allgemeinen Gesundheitslehre*. Leipzig : Verlag von Otto Wigand. p. 241.

⁷⁴ KSA. NF-1873, 7:26[1].

into chemical combination with each other »⁷⁵, formant ainsi une unité organisationnelle. C'est en ce sens que Lavoisier démontre notamment dans son traité que l'eau n'est pas à proprement parler un *élément*, mais bien plutôt un *composé* chimique d'hydrogène et d'oxygène.

Ce genre de découverte scientifique a vraisemblablement captivé Nietzsche, plus particulièrement cette idée qu'une unité composite – comme l'eau – puisse se dégager de contraires – comme l'hydrogène et l'oxygène –, parce qu'elle renforce la perspective héraclitéenne qu'il endosse, décrite dans ses études sur l'Antiquité, qui tend à révéler que souvent, par manque de discernement, on ignore sciemment que « l'un est le multiple » (*das Eine ist das Viele*)⁷⁶. Une chose à première vue simple est souvent plus complexe et composée qu'elle n'y paraît ; tout comme l'eau, dont bien des philosophes et chimistes croyaient un élément avant que l'expérimentation chimique moderne en fasse la démonstration contraire. En sachant que l'intérêt de Nietzsche pour les sciences de la nature se fait grandissant, même si, de son propre aveu⁷⁷, ses connaissances y sont limitées, on voit néanmoins comment il s'intéresse ici tout particulièrement aux découvertes scientifiques qui en viennent à réhabiliter une certaine sagacité présocratique qu'il partage, et connaît bien grâce à sa formation philologique. L'idée même qu'il puisse y avoir entre contraires – à l'image de l'hydrogène et l'oxygène – une *affinité élective* est un exemple supplémentaire de ce fait, puisqu'elle se trouve notamment inspirée à l'origine par la pensée d'Empédocle; ce dernier l'ayant avancée de manière embryonnaire lorsqu'il observe que : « Water fits better into wine, but it will not (mingle) with oil »⁷⁸. *Les Affinités électives* (1809) de J. W. von Goethe⁷⁹, que Nietzsche a

⁷⁵ Nommé en termes plus modernes par l'*Encyclopaedia Britannica* (1911) comme « affinité chimique », il n'en demeure pas moins que l'idée générale reste la même. HUGH, Chisholm. (1911) *The Encyclopaedia Britannica : a dictionary of arts, sciences, literature and general information*. New York : Encyclopaedia Britannica. p. 301. On note au passage que Nietzsche a eu la chance de lire au sujet d'Empédocle, Lavoisier et de « l'affinité chimique » auprès de : LANGE, Friedrich-Albert. (1879). *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque. Tome second : Histoire du matérialisme depuis Kant*. Paris : C. Reinwald et cie. p. 179 et pp. 195-196.

⁷⁶ PZG, § 6.

⁷⁷ KGB. Band II. pp. 358-360. Lettre 608 de janvier 1869 à Erwin Rohde.

⁷⁸ BURNET, John. (1892). *Early Greek Philosophy*. London and Edinburgh : Adam and Charles Black. p. 230.

⁷⁹ On note que la doctrine chimique des affinités électives est considérée « généralement admise » par l'un des plus célèbres partisans du monisme en Allemagne, Ernst Haeckel, dans *La Périgénèse des plastidules* (*Die Perigenesis der Plastidule*) (1876), donc plusieurs années après la publication de *Les Affinités électives* (*Die Wahlverwandtschaften*) (1809) de Goethe. Haeckel prend d'ailleurs le temps de souligner toute l'importance de ce roman dans son ouvrage. HAECKEL, Ernst. (1876). *Die Perigenesis der Plastidule*. Berlin : Verlag von Georg Reimer. p. 38.

d'ailleurs pu lire⁸⁰, reprend la même idée dans le contexte des relations humaines; de même que le septième chapitre de *Le Rouge et le Noir* (1830) de Stendhal, livre que le philosophe affectionnait tout particulièrement. Sans être en reste, le spectre de Schopenhauer fait encore son apparition ici, alors que ce dernier en fait un emploi particulier en philosophie, lorsqu'il retraduit la pensée d'Empédocle dans la sienne; soit, lorsqu'il fait état de « l'affinité élective »⁸¹ entre l'amour et la haine, deux contraires, comme des composés de la Volonté unificatrice du monde.

Il s'ensuit qu'en phase avec son époque et ayant la propension indéniable au cours de son parcours philosophique d'entrelacer dans sa pensée des concepts issus tout autant des sciences de la nature que du domaine littéraire, la chimie, ici, et tout particulièrement l'idée en vogue des affinités électives, deviennent sans doute pour Nietzsche l'outil analogique lui permettant de rendre compte des interactions entre couples de contraires qui forment ensemble une unité composite au sein de l'économie mentale – dont celles, notamment, du rationnel et de l'irrationnel, de la pensée logique et de l'illogisme. De concert, c'est cette même idée qui permet tout aussi bien de clarifier comment la pensée nietzschéenne peut en même temps concevoir une unité composite entre la mémoire et l'oubli dans l'économie mentale.

La mention assez peu fréquente à la chimie dans l'œuvre de Nietzsche, pourtant mise de l'avant dans le tout premier aphorisme d'*Humain, trop humain*, contribue à ses efforts visant à faire état du fait qu'une unité composite est souvent présente, même si subtilisée, lorsqu'on envisage deux contraires en opposition. Comprendre cette unité, c'est discerner la complémentarité des contraires par-delà leur antinomie apparente; une capacité de réédition qui fait défaut à la pensée métaphysique que critique Nietzsche, mais dont tente de rendre compte sa philosophie. La trame narrative derrière son langage métaphorique et plusieurs de ses analogies (dont les réactions biochimiques du métabolisme ou des composés chimiques) jure d'ailleurs avec une conception élémentaire des facultés (ou capacités) de l'économie mentale, comme la raison, la logique, mais aussi la mémoire, à défaut de quoi on en vient à les méconnaître en perdant de vue tout leur dynamisme.

⁸⁰ KSA. NF-1888, 13:15[37].

⁸¹ SCHOPENHAUER. *Parerga et paralipomena*. p. 813.

L'un des problèmes de la perspective métaphysique, devenue la cible de Nietzsche, c'est qu'elle entretient un dualisme strict, envisageant toutes facultés comme la mémoire et l'oubli en tant qu'éléments, dépourvus d'interaction ou d'action commune. L'activité d'assimilation à laquelle s'apparente la mémoire, considérée seule, se vide de toute son interdépendance qui révèle pourtant qu'elle n'évolue jamais en vase clos. C'est notamment au moyen de sa thèse de la complémentarité des contraires, et l'idée qu'elle comprend d'une possible unité composite entre contraires dans l'économie mentale, que Nietzsche articule sa critique du fixisme (ou immobilisme) que comprend cette même perspective métaphysique; soit, l'idée selon laquelle les pôles qui forment les couples de contraires ne seraient pas de manière dynamique en interaction, mais toujours fixes et immuables.

En analysant son propos pour contextualiser cette thèse et ses implications, on remarque d'abord qu'en s'opposant à la « philosophie métaphysique » (*metaphysische Philosophie*) dans le tout premier aphorisme d'*Humain, trop humain*, la cible de Nietzsche n'est aucunement personnifiée. Contrairement à sa démarche habituelle, soit celle qu'on retrouve dans la première *Considération inactuelle* (*David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*), et bien plus tard avec *Nietzsche contra Wagner* et *Le Cas Wagner*, Nietzsche ne démontre pas ici comment l'œuvre d'un auteur en particulier peut être symptomatique d'un problème plus large qu'il explore. Néanmoins, son opposition au fixisme qu'il associe à la philosophie métaphysique des contraires se fait dans le but manifeste d'endosser une conception plus développementale de l'économie mentale. Cette prise de position se fait vraisemblablement contre une doctrine créationniste qui a cours à son époque (souvent animée par une orthodoxie religieuse) prétendant que l'être humain – comme tout être vivant – aurait été doté *dès la création* (ou *dès l'origine*) de toutes les facultés nécessaires à son existence. Autrement dit, une doctrine qui s'oppose à l'idée d'une transformation possible de l'être humain au fil de son histoire, tout en s'opposant par le fait même au développement possible de ses facultés; soit celles mêmes constituant son économie mentale.

Nietzsche s'oppose farouchement à cette doctrine qu'on peut qualifier de pseudo-génétique selon laquelle les concepts, les sentiments et même certaines facultés de l'économie mentale émergent dès l'origine à partir de rien (*ex nihilo*), sans véritable genèse et sans histoire. Il refuse également de concevoir que l'activité de l'un des pôles dans les couples de contraires se fasse indépendamment de l'activité de l'autre, évacuant toute possibilité que chacun puisse entrer en

interaction. D'après la perspective métaphysique qui endosse ce pseudo-génétisme, il faudrait concevoir la mémoire comme une capacité d'assimilation innée. Sauf que son caractère inné ne serait pas ici redevable à une quelconque transmission générationnelle de facultés intellectuelles entre êtres humains. La mémoire intégrerait plutôt l'économie mentale de chacun en naissant d'elle-même (*causa sui*); niant ainsi tout développement naturel ou possible transformation historique des facultés dans l'économie mentale au profit de leur apparition miraculeuse (*Wunder-Ursprung*). Non seulement présentée à partir d'*Humain, trop humain*, la critique de cette interprétation pseudo-génétique formulée par Nietzsche perdure jusqu'à sa reprise finale dans *La « raison » dans la philosophie* de son *Crépuscule des idoles*⁸² (1888). À l'inverse d'une conception fixiste, il adopte et défend plutôt l'idée selon laquelle l'être humain, et toutes ses facultés ne sont pas fixes ou immuables, mais se sont effectivement transformés dans l'histoire humaine au fil des générations. Une prise de position qui s'apparente bien sûr aux théories transformistes (entre autres de Jean-Baptiste de Lamarck et Charles Darwin), chacun rivalisant le créationnisme de leur époque. Dans la querelle du XIX^e siècle ayant justement opposé les transformistes aux fixistes, que ce soit lors de débats mémorables en Angleterre ou en France⁸³, il apparaît que Nietzsche se range résolument du côté des premiers, dont la conception développementale de l'être humain taille davantage sa place dans les milieux scientifiques de la seconde moitié dudit siècle. Aux explications métaphysiques (*Wunder-Ursprung*) et surnaturelles sur l'origine (*ex nihilo* ou *causa sui*), Nietzsche privilégie un naturalisme, entre autres lorsqu'il aborde la question de l'économie mentale et des facultés qui en sont venues à la constituer.

Il s'ensuit que sa critique de la métaphysique se décline notamment dans *Humain, trop humain* par une réévaluation de certaines oppositions conventionnellement admises, dont celles que perpétue la philosophie métaphysique (*metaphysische Philosophie*). Contre la manière qu'a cette perspective d'envisager un dualisme stérile entre facultés dans l'économie mentale, Nietzsche y oppose les idées d'une unité composite (ou composée) qui se produit grâce à certaines affinités

⁸² GD, § 4 de « La « raison » dans la philosophie ».

⁸³ On peut entre autres penser au débat ayant opposé Georges Cuvier et Étienne Geoffroy Saint-Hilaire à l'Académie des Sciences de Paris en 1830, ou bien, celui opposant entre autres Thomas Henry Huxley et Samuel Wilberforce à l'Université d'Oxford en 1860, soit quelques mois après la publication de *On the Origin of Species* de Charles Darwin.

électives entre facultés. Contre le fixisme immobiliste de ces mêmes facultés, il y oppose un transformisme où le devenir se veut vecteur de création. Le transformisme de Nietzsche en vient ultimement à être à la jonction de découvertes scientifiques de l'ère moderne (entre autres de la chimie, la biologie et l'anthropologie) et une certaine sagacité présocratique (entre autres d'inspiration héraclitéenne et empédocléeenne) qu'il voit réhabilitée au sein d'elles.

Sans adopter une perspective plus raffinée à l'endroit de certaines oppositions conventionnelles admises, la complexité de la mémoire comme processus d'assimilation ne serait ainsi jamais comprise convenablement, n'étant jamais saisie dans son réseau d'interactions avec l'oubli comme processus d'évacuation. C'est le défaut de la perspective métaphysique de n'apercevoir aucune unité composite, aucune affinité élective et aucun dynamisme entre les facultés de l'économie mentale. Et ce, en raison de l'origine supposément miraculeuse et *ready-made* des facultés, mais aussi en raison de leur activité comprise comme étant absolument opposée. Suivant cette même perspective métaphysique, ces facultés sont à opposer strictement dans l'économie mentale parce que leur activité serait irréconciliable : l'un assimile, l'autre évacue. De là, s'ensuit qu'aucune unité organisationnelle d'ensemble issue d'une interaction entre ces deux activités ne serait à considérer puisqu'elles seraient strictement aux antipodes. Lorsque la mémoire s'active et assimile un nouveau contenu à retenir dans l'esprit pour assurer sa pérennité, l'activité d'évacuation de l'oubli serait entièrement absente. L'antinomie dans cette perspective métaphysique est ainsi consommée et préservée en comprenant malencontreusement leur activité manifeste dans l'économie mentale comme étant simplement déliée. En invitant à changer de perspective, Nietzsche s'en prend alors à ce dualisme stérile et fixisme immobiliste au profit d'une position endossant résolument l'hypothèse du développement de l'économie mentale; sa thèse de la complémentarité des contraires avancée dès le début d'*Humain, trop humain* étant l'un des reflets de cette initiative.

Comme il sera développé plus en détail dans les pages qui suivent, la pensée nietzschéenne avance effectivement l'idée selon laquelle les facultés et productions de l'esprit se développent plus naturellement que ne le laisse présager les explications surnaturelles de la perspective métaphysique. C'est-à-dire qu'une faculté comme la mémoire ne voit pas le jour de manière miraculeuse (*Wunder-Ursprung*) dans l'économie mentale, mais naît plutôt du combat qu'elle livre à l'oubli. Car toujours dans un esprit héraclitéen, et comme le confirmera le deuxième essai de *La généalogie de la morale* en ce qui a trait à l'hypothétique genèse de la mémoire à tonalité

transformiste : Tout devenir naît de la lutte des contraires (*Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden*)⁸⁴.

2.2.2. La genèse des contraires et l'antinomie volatilisée

La complémentarité interactive des contraires s'est exprimée en premier lieu dans l'optique de leur *unité composite*, comme chez Héraclite, mais le sera encore davantage à travers l'optique de leur *genèse*, comme chez La Rochefoucauld. Soulignée dans les importantes études interprétatives de Wolfgang Müller-Lauter⁸⁵, puis tel que l'entame le tout premier de bien d'autres aphorismes d'*Humain, trop humain*, l'une des grandes orientations adoptées par la pensée nietzschéenne à partir de ce recueil et dans ses publications subséquentes, c'est notamment la formulation d'une critique de l'origine supposément miraculeuse (*Wunder-Ursprung*) des facultés de l'économie mentale. En remettant en question l'interprétation selon laquelle les facultés psychologiques apparaissent *ex nihilo*, en étant en même temps cause d'elles-mêmes, Nietzsche va en revanche proposer une interprétation hypothétique de leur genèse dans l'économie mentale.

En ce qui a trait au problème de la « genèse à partir des contraires » justement, le philosophe flaire tout d'abord que pour des raisons d'ordre moral, les ténors de la perspective métaphysique refusent d'admettre qu'une chose puisse naître de son contraire, et encore moins qu'une chose jugée « supérieure », comme la mémoire par exemple, puisse naître de ce qui la contredit et mine sa croissance, c'est-à-dire l'oubli. Leur moralisation de l'enjeu n'apporte pourtant aucun véritable éclairage au développement de l'économie mentale.

À contre-courant de cette perspective, puis correctement remarqué par Heidegger⁸⁶, Nietzsche va plutôt accorder une préséance déterminative à l'oubli sur la mémoire, dont la genèse dépend de la résistance que lui oppose celui-ci. En d'autres termes, oublier vient plus naturellement à l'être

⁸⁴ PZG, § 5.

⁸⁵ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. (1971). *Nietzsche. His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. (David J. Parent, trad.). Chicago : University of Illinois Press. p. 11.

⁸⁶ HEIDEGGER. *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*. p. 68.

humain que de graver la mémoire suivant l'anthropologie nietzschéenne⁸⁷. Selon l'interprétation génétique de la mémoire décrite tardivement dans son cheminement philosophique et aboutissant à la deuxième dissertation de *La généalogie de la morale*, c'est notamment envers et contre l'oubli que cette faculté psychologique voit le jour. Nietzsche y décrit entre autres le rôle de l'oubli en tant que « faculté d'inhibition active » (*Hemmungsvermögen*)⁸⁸ dans l'économie mentale, puis poursuivant ses efforts de transvaluation, précise également :

L'oubli n'est pas simplement une *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels, mais plutôt une faculté d'inhibition active [*Hemmungsvermögen*], positive au sens le plus rigoureux à laquelle il faut attribuer le fait que tout ce que nous vivons, éprouvons, ce que nous absorbons, accède aussi peu à la conscience dans l'état de digestion (on pourrait l'appeler « absorption spirituelle ») que tout le processus infiniment complexe, selon lequel se déroule notre alimentation physique, ce qu'on appelle l'« assimilation ». Fermer de temps à autre les portes et les fenêtres de la conscience; rester indemne du bruit et du conflit auxquels se livre, dans leur jeu réciproque, le monde souterrain des organes à notre service; faire un peu silence, ménager une *tabula rasa* de la conscience, de façon à redonner de la place au nouveau, surtout aux fonctions et fonctionnaires les plus nobles, au gouvernement, à la prévoyance, à la prédiction (car notre organisme est organisé d'une manière oligarchique), voilà l'utilité de ce que j'ai appelé l'oubli actif, qui, pour ainsi dire, garde l'entrée, maintient l'ordre psychique, la paix, l'étiquette : ce qui permet incontinent d'apercevoir dans quelle mesure, sans oubli, il ne saurait y avoir de bonheur, de belle humeur, d'espérance, de fierté, de *présent*.⁸⁹ (Traduction modifiée)

C'est seulement à la suite de ces remarques que la mémoire se voit qualifiée de « faculté contraire »⁹⁰ (*Gegenvermögen*), en mesure de suspendre pour un temps l'inclination naturelle à

⁸⁷ Il est possible de souligner, à titre d'exemple détaillé dans le chapitre 5, l'importance que Nietzsche accord au châtement, perçu de tout temps comme un moyen de graver la mémoire, agissant telle une mnémotechnique, car l'oubli vient plus naturellement à l'être humain.

⁸⁸ GM, II, § 1.

⁸⁹ « [...] Vergesslichkeit ist keine blosse vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives 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. [...] — das ist der Nutzen der, wie gesagt, aktiven Vergesslichkeit, einer Thürwärtin gleichsam, einer Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung, der Ruhe, der Etiquette: womit sofort abzusehn ist, inwiefern es kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine *Gegenwart* geben könnte ohne Vergesslichkeit. » *Idem*.

⁹⁰ *Idem*.

l'oubli⁹¹. C'est d'ailleurs en insistant notamment sur le *contre* du terme « contre-faculté » que la mémoire et l'oubli en sont souvent venus à être pensés séparément⁹², déclinant de la sorte l'invitation de différentes analogies mobilisées dans les textes nietzschéens concourant à les penser dans une unité organisationnelle, et méconnaissant ainsi l'interdépendance qu'implique la capacité d'assimilation qu'on attribue communément à l'activité de la mémoire. Surtout, l'hypothèse génétique de cette dernière met plus particulièrement de l'avant qu'on *ne devrait pas* la concevoir en marginalisant son rapport fondamental à l'oubli, si on souhaite comprendre son fonctionnement de manière exhaustive. La mémoire est sciemment qualifiée par Nietzsche de « contre-faculté » (*Gegenvermögen*), parce qu'elle a un opposant (*Gegner*), en l'occurrence, l'oubli, qui participe autant à sa genèse qu'à sa détermination en raison de leur interdépendance et de leur affinité élective.

Mais au même titre qu'ils sont qualifiés de faculté (*Vermögen*) et contre-faculté (*Gegenvermögen*), la mémoire et l'oubli sont aussi définis comme des « forces » et des « volontés » dans les ouvrages nietzschéens, et ce, sans que leur complémentarité interactive en soit diminuée. Au contraire, à maintes reprises, Nietzsche avance que, chez l'être humain, l'oubli constitue une force (« *das Vergessen eine Kraft... darstellt* »⁹³), qu'il est donc une capacité à oublier (« *Kraft zu vergessen* »⁹⁴ ou « *Kraft vergessen zu können* »⁹⁵), comparable à la force de digestion (*Verdauungskraft*⁹⁶), alors que la mémoire s'apparente bien sûr à cette force d'assimilation métabolique, représentée au sein du système digestif⁹⁷. Ces qualificatifs introduisent d'emblée un espace propice à l'interaction, parce qu'aucune force n'agit dans un vacuum, mais toujours contre une autre qui lui résiste. Sa capacité d'action, son pouvoir d'agir, doit effectivement se mesurer à ce qui lui pose une résistance.

⁹¹ Voir : MA I, § 12; GM, II, § 1.

⁹² Un exemple contemporain de ce type de commentateur est Didier Franck. Dans son *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (2010), un chapitre entier est consacré à la mémoire, alors que l'amnésie et l'oubli ne sont respectivement mentionnés qu'une seule fois : FRANCK. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. pp. 375-383. Cet auteur n'est qu'un exemple représentant un courant dans la réception critique de la philosophie nietzschéenne qui discute le thème de la mémoire ou de l'oubli, soit en silo, soit en les confondant, soit sans mettre en relief leur possible interaction.

⁹³ GM, II, § 1.

⁹⁴ HL, § 1; GM, I, § 10.

⁹⁵ HL, § 10.

⁹⁶ JGB, § 230.

⁹⁷ KSA. NF-1881, 9:11[134].

Lorsque la mémoire en vient à assimiler un nouvel objet, Nietzsche souligne qu'elle « suspend »⁹⁸ (*ausgehängt wird*) l'oubli; lorsque c'est plutôt la mémoire qui cède, c'est alors l'évacuation de l'oubli qui remporte le combat qu'ils se livrent⁹⁹. Ils sont deux facultés psychologiques effectivement en opposition, mais contrairement à ce que prétend la perspective qu'endosse la « philosophie métaphysique » (*metaphysische Philosophie*), il ne faut pas y voir deux éléments indépendants se manifestant de manière déliée. Ce qui se passe dans l'économie mentale se produit toujours ensemble en tant qu'unité organisationnelle.

Comme en témoignent, de plus, ses nombreuses références au *Manfred* de Lord Byron sur lesquelles il s'appuie à titre d'exemple¹⁰⁰, Nietzsche s'affaire souvent à montrer comment l'être humain est bien souvent incapable d'ancrer dans sa mémoire ou d'oublier à *volonté*, c'est-à-dire par un acte de volition consciente et commandé. Malgré cela, on constate toujours dans son propos que ces facultés psychologiques doivent plutôt se comprendre comme des « volontés » infra-conscientes en opposition interactive. En ce qui a trait notamment à la mémoire, son activité est ainsi décrite :

L'homme chez qui ce dispositif d'inhibition [*Hemmungsapparat*] est endommagé et se bloque est comparable à un dyspeptique (et ce n'est pas qu'une comparaison) – il n'en a jamais « fini »... C'est précisément cet animal oublieux par nécessité, chez qui l'oubli représente une force, une forme de santé *vigoureuse*, qui s'est aménagé du coup une faculté contraire, *une mémoire qui permet dans certains cas de suspendre l'oubli*, les cas où il faut promettre : il ne s'agit donc pas simplement d'une incapacité passive à se défaire de l'impression une fois incrustée, ni simplement d'une indigestion causée par une parole engagée, avec laquelle on n'en aurait jamais fini, mais de *la volonté active de ne pas s'en débarrasser* [*Nicht-wieder-los-werden-können*], qui reconduit indéfiniment ce qui a été déjà voulu, une véritable *mémoire de la volonté*; de telle sorte qu'entre le « je le veux », « je le ferai » originels et la véritable décharge de la volonté, son *acte*, on peut très bien interpoler un monde de choses, de circonstances et même de volitions nouvelles et étrangères, sans pour autant faire sauter un maillon de cette longue chaîne du vouloir.¹⁰¹ (Traduction modifiée, puis je souligne)

⁹⁸ GM, II, § 1.

⁹⁹ JGB, § 68.

¹⁰⁰ M, § 167.

¹⁰¹ « [...] Eben dieses nothwendig vergessliche Thier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der *starken* Gesundheit darstellt, hat sich nun ein Gegenvermögen angezüchtet, ein Gedächtniss, mit Hülfe dessen für

Il en découle que la mémoire s'oppose à l'oubli, qu'elle s'oppose plus particulièrement à la volonté active de se délivrer de quelque chose; voire qu'elle s'oppose à la volonté de ne pas vouloir ce qu'elle a une fois voulu, ce qui est le propre de l'oubli. Sauf qu'on aperçoit en même temps que l'activité d'assimilation de la mémoire et d'évacuation de l'oubli s'active avant tout sur le plan infra-conscient. Chacune de ces facultés psychologiques incarne une volonté prise dans un éternel combat entre volontés qui s'opposent dans l'économie mentale, chacune cherchant à accroître par la force sa viabilité sur l'autre. Et ce, sans que le sujet en soit nécessairement conscient ou puisse librement commander le tout; ce qui apparaît à la conscience n'étant que le résultat de cette lutte intérieure.

Parfois des facultés (*Vermögen*), parfois des forces (*Kräfte*), parfois des volontés (*Willen*), la dénomination de la mémoire et de l'oubli varie en fonction des circonstances dans les ouvrages nietzschéens; un fait qui s'observe en grande partie par les nombreuses occurrences où ils sont désignés comme « facultés », aux moins nombreuses désignations comme « forces », et enfin aux plus rares désignations comme « volontés » dans l'ensemble de son œuvre. C'est l'une des nombreuses difficultés qui découlent du fait que Nietzsche n'offre aucune théorisation explicite de la mémoire ou de l'oubli, en ce sens d'une exposition franchement exhaustive et détaillée. Il faut donc composer avec ces changements terminologiques dans ses écrits, tout en recueillant parmi des passages épars l'idée qu'il se fait du fonctionnement de ces facultés. Mais en tant que facultés (*Vermögen*) ou forces (*Kräfte*), il ressort la plupart du temps de ses ouvrages que ce sont la capacité ou le pouvoir d'agir de la mémoire et de l'oubli qui sont mis de l'avant, alors qu'en tant que volontés (*Willen*), c'est bien l'actualisation même d'une capacité ou d'un pouvoir d'agir qui est souvent envisagée.

Grâce à l'hypothèse génétique de la mémoire décrite plus haut, on découvre tout de même que cette faculté (*Vermögen*), voire cette capacité, serait née et se serait immiscée dans l'économie mentale en surmontant la résistance que lui pose toujours l'oubli, sa « contre-faculté » (*Gegenvermögen*). Par le fait même, la mémoire, comme volonté de reconduire ce qu'on a une fois voulu (*Nicht-*

gewisse Fälle die Vergesslichkeit ausgehängt wird, — für die Fälle nämlich, dass versprochen werden soll [...] » GM, II, § 1.

wieder-los-werden-wollen), serait ainsi parvenue (en acte) à suspendre l'oubli (*loswerden-wollen*). Ce faisant, elle aurait modifié le mode opératoire de l'économie mentale puisque dorénavant, l'assimilation et l'évacuation s'activent ensemble; soit, deux actions contraires, mais complémentaires, ne se mesurant jamais en terme absolu.

Enfin, on constate encore par ce qui précède l'évidente continuité thématique qui vise à différents moments opportuns du parcours philosophique de Nietzsche à rehausser (ou transvaluer) la valeur de l'oubli en modérant celle de la mémoire; démontrant par le fait même que leur opposition n'est pas aussi catégorique qu'on puisse ou même qu'il veuille la penser.

2.2.3. De la sublimation

Sous toute réserve, parce que Nietzsche n'en fait pas expressément mention dans son hypothèse génétique de la mémoire suivant laquelle la faculté d'assimilation taille sa place dans l'économie mentale en contrariant la faculté d'évacuation : il apparaît néanmoins que cette « genèse à partir d'un contraire » pourrait s'apparenter, même s'expliquer comme le résultat d'une *sublimation* (*Sublimierung*) psychologique. C'est-à-dire s'expliquer encore une fois par le biais de la métaphore chimique dans la mesure où *sublimier* peut notamment être compris comme une opération de transformation; soit cette opération par laquelle on fait passer un corps solide à l'état gazeux.

L'hypothèse génétique de la mémoire exposée dans *La généalogie de la morale* précise des conditions externes de domestication (*heranzüchten*) ayant mené l'être humain à développer sa capacité de retenue en mémoire contre l'oubli – ce qui sera abordé plus en détail dans un chapitre ultérieur, plus particulièrement ce souffrant élevage social l'ayant mené à apprendre à promettre à autrui et respecter ses engagements¹⁰². Mais le processus de sublimation a notamment l'avantage de suppléer cette première explication, liée à l'adaptation à un milieu externe, en montrant comment l'activité interne et infra-consciente de l'économie mentale humaine a aussi pu y

¹⁰² « Ein Thier heranzüchten, das *versprechen darf* [...] » GM, II, § 1.

participer; tout à l'image des forces internes et infra-conscientes de la digestion qui contribuent à la croissance du corps humain.

Toujours dans l'optique de la métaphore chimique et des affinités électives, on observe qu'il n'y a aucune élimination des contraires lorsque Nietzsche décrit l'hypothétique genèse de la mémoire, faisant plutôt état d'une simple transformation de l'économie mentale. Autrement dit, le remaniement qui aurait lieu grâce à la sublimation se produit sans qu'il y ait une suppression du conflit entre facultés, forces ou volontés en présence¹⁰³. Rien n'est en fait anéanti dans le processus décrit par lequel la mémoire se taille une place dans l'économie mentale aux dépens de l'oubli. Nietzsche précise bien dans ses textes que l'élément de base est « presque évaporé » (*fast verflüchtigt*), c'est-à-dire qu'il ne l'est pas complètement, ou que l'oubli se voit seulement « suspendu » (*ausgehängt*), non pas éliminé. Seule une fine observation permet de le relever et à ce titre, la pensée nietzschéenne s'aligne à celle d'Héraclite, suivant ainsi la loi des contraires qui stipule aussi qu'aucun contraire n'est supprimé malgré leur opposition et le combat qu'ils se livrent – qu'on songe encore une fois ici « au double processus d'assimilation et de désassimilation chez le vivant »¹⁰⁴. L'une des raisons qui peuvent expliquer pourquoi l'on conçoit souvent et malencontreusement le processus d'assimilation de la mémoire comme une activité simple et indépendante, c'est qu'on perd de vue justement l'élément de base (*Grundelement*) duquel elle dépend, ce dernier s'étant presque volatilisé (*fast verflüchtigt*). C'est-à-dire que la reconduction infra-consciente de ce qui a déjà été voulu, propre à la mémoire (*Nicht-wieder-los-werden-wollen*), résiste et suspend la volonté d'évacuation de l'oubli (*loswerden-wollen*); lui-même presque entièrement évaporé lorsqu'elle remporte momentanément la lutte qu'ils se livrent. On pourrait supposer un anéantissement complet de l'élément de base. Mais dans la perspective que Nietzsche fait sienne, il pense davantage au processus de sublimation sans que cette volatilisation soit complète; car tout comme l'eau qui passe à l'état de vapeur, celle-ci ne perd aucunement la base

¹⁰³ HAAR, Michel. (1998). *Par-delà le nihilisme : nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris : Presses universitaires de France. p. 136.

KAUFMANN. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. p. 227.

¹⁰⁴ HÉRACLITE. *Fragments*. p. 375 et p. 435.

(moléculaire) qui la compose. La mémoire n'anéanti donc pas l'oubli dans le processus de sublimation l'ayant mis au monde.

Nietzsche offre plusieurs exemples dans ses ouvrages de facultés sublimées au sein de l'économie mentale. Lorsque le concept de la sublimation est introduit dans le premier aphorisme d'*Humain, trop humain*¹⁰⁵, la raison – soit cette faculté d'organisation des relations au réel – et la pensée logique – cette capacité d'établir des séquences conformes à certaines règles – sont justement citées. Or, tout autant la raison¹⁰⁶ que la logique¹⁰⁷ naîtraient aussi de leur contraire. Il n'est donc nullement exclu qu'on puisse envisager que la mémoire subit le même sort dans la description que propose Nietzsche de sa genèse, même si cela n'est pas proprement explicité de manière didactique.

Il est communément pensé, de plus, que Nietzsche décrit certaines transformations instinctuelles (*Triebe*) comme étant le résultat d'un processus de sublimation¹⁰⁸. Mais sans y voir là une quelconque objection, il faut plutôt comprendre que la mémoire et l'oubli sont eux-mêmes intimement liés aux instincts humains; l'assimilation et l'évacuation digestive ne se comprennent pas autrement qu'en tant qu'activités internes et infra-consciente qui se produisent de manière instinctuelle. Ces facultés doivent en fait se comprendre comme un miroir des transformations

¹⁰⁵ Le premier aphorisme d'*Humain, trop humain* a subi plusieurs révisions. Dans l'une d'entre elles, suivant l'édition Gallimard qui fait référence à un manuscrit (p. 351), il serait écrit : « Ce qui nous manque jusqu'à présent, c'est la chimie du monde moral, esthétique, religieux. Là aussi, les choses les plus précieuses tirent des choses viles et méprisées. Comment la raison peut-elle naître de l'irrationnel, la logique de l'illogisme, la contemplation désintéressée de la concupiscence, l'altruisme de l'égoïsme, la vérité des erreurs – c'est le problème de la genèse à partir des contraires. En toute rigueur : il ne s'agit pas là d'opposition, mais seulement d'une sublimation (quelque chose est d'habitude soustrait). » Dans la version publiée, on lit plutôt : « Die historische Philosophie dagegen, welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist, die allerjüngste aller philosophischen Methoden, ermittelte in einzelnen Fällen (und vermuthlich wird diess in allen ihr Ergebniss sein), dass es keine Gegensätze sind, ausser in der gewohnten Übertreibung der populären oder metaphysischen Auffassung und dass ein Irrthum der Vernunft dieser Gegenüberstellung zu Grunde liegt: nach ihrer Erklärung giebt es, streng gefasst, weder ein unegoistisches Handeln, noch ein völlig interesseloses Anschauen, es sind beides nur Sublimirungen, bei denen das Grundelement fast verflüchtigt erscheint und nur noch für die feinste Beobachtung sich als vorhanden erweist. » Un problème d'interprétation survient alors pour comprendre la sublimation comme un processus de volatilisation (*verflüchtigt*). Une volatilisation peut soit impliquer un anéantissement, soit impliquer le processus de transformation faisant passer l'eau, par exemple, à l'état de vapeur. Que Nietzsche ait d'abord penser la sublimation comme une soustraction, par quoi quelque chose est soustrait sans qu'on perde nécessaire l'élément de base, c'est alors davantage à l'évaporation qu'il faut penser. Il s'ensuit que les facultés ou capacités (raison, logique, mémoire, etc) de l'économie mentale n'anéantissent pas leur contraire respectif (la déraison, l'illogique, l'oubli, etc).

¹⁰⁶ MA I, § 1; M, § 123.

¹⁰⁷ MA I, § 1; FW, § 111.

¹⁰⁸ M, § 202.

instinctuelles qui ont cours au sein de l'être humain; ce qui ne jure aucunement avec l'idée selon laquelle la mémoire soit le résultat d'une sublimation correspondant à ces mêmes transformations. Nietzsche illustre ce point de manière plus évidente lorsqu'il décrit comment certains instincts se reflètent dans la volonté fondamentale de l'esprit¹⁰⁹ (*Grundwillen des Geistes*) – un sujet abordé plus en profondeur dans le prochain chapitre. Par sa description de cette volonté fondamentale qui en dissimule en fait deux, un rapprochement a lieu entre la mémoire, comme volonté fondamentale de savoir, et l'oubli, comme volonté fondamentale d'ignorance. Nietzsche conçoit ainsi que la volonté de savoir n'est elle-même qu'une sublimation de la volonté d'ignorance, et qu'ensemble, elles forment la volonté fondamentale de l'esprit; témoignant par le fait même de cette même complémentarité interactive qui caractérise la dynamique entre la mémoire et l'oubli dans l'économie mentale.

L'acception que donne Nietzsche au concept de la *sublimation* est en fait très large¹¹⁰; ce qui ouvre d'autant plus la voie à penser l'hypothétique genèse de la mémoire entre autres comme un processus qui lui serait redevable. Là où plusieurs interprétations divergent cependant, c'est à savoir si ce processus s'apparente ou non à la relève (*aufheben*) hégélienne. Un auteur comme Michel Haar avance qu'en raison du fait que l'ensemble du processus de sublimation n'est pas conscient pour l'esprit lorsqu'il s'effectue, demeurant infra-conscient, on ne peut alors le comparer à la gradation de la prise de conscience qui caractérise la marche de l'esprit hégélien¹¹¹. Or, tout en concédant ce point, il n'en demeure pas moins que lorsqu'on envisage qu'une faculté est le produit

¹⁰⁹ JGB, § 230.

¹¹⁰ Par exemple, selon W. Kaufmann, il y aurait deux sens accordés à la sublimation lorsqu'elle est abordée dans *Humain, trop humain*: soit, en premier, l'idée schopenhauerienne de représentations sublimées dans des concepts abstraits, soit l'idée d'une spiritualisation ou harmonisation de pulsions oppositionnelles. (KAUFMANN. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. p. 219). P. Wotling souligne bien à son tour que « Nietzsche utilisera concurremment le lexique de la spiritualisation (*Vergeistigung*), de l'affinement (*Verfeinerung*) ou encore de la déification (*Vergöttlichung*) pour mettre en jeu le processus [de la sublimation]. » (*Humain, trop humain I*. note 68. p. 472) Le processus lui-même touche une variété d'objets, dont des concepts (vérité/erreur), des sentiments (sensibilité/mort), des capacités (rationalité/irrationalité, logique/illogique), mais aussi les motifs de certaines actions (« Gute Handlungen sind sublimierte böse; böse Handlungen sind vergrößerte, verdumpte gute. » (MA I, § 107), ou même, la sexualité (MA II, § 95), le discours (MA I, § 342), les passions (GD, § 1 de « La morale en tant que manifestation contre nature ») et d'autres encore.

¹¹¹ « Lorsqu'il y a une sublimité des pulsions, c'est-à-dire une mise en ordre des pulsions chaotiques, le commandement de ces pulsions n'est pas conscient ou explicite. En ce sens, la sublimité nietzschéenne ne peut se comprendre comme la relève hégélienne; la sublimation nietzschéenne n'introduit pas de passages où différents degrés de conscience sont possibles, les uns plus explicitement intelligibles que les autres. » HAAR. *Par-delà le nihilisme : Nouveaux essais sur Nietzsche*. p. 8.

d'une sublimation, comme on suppose ici que l'est la mémoire, l'explicitation génétique de son concept informe en même temps une prise de conscience plus raffinée. Dans la même veine, un auteur comme Kaufmann tend davantage à percevoir la parenté qui existe entre la dialectique hégélienne et la sublimation nietzschéenne dans la mesure où les deux s'apparentent à un processus où il y a, simultanément, une préservation, une annulation et une relève¹¹². Kaufmann concède cependant, et à juste raison, que leur domaine respectif n'est pas le même: l'un privilégiant le développement du Concept, alors que l'autre privilégie le développement psychologique qui a lieu dans l'économie mentale¹¹³.

Ces lectures qui établissent des liens entre Nietzsche et Hegel se placent certainement aux antipodes de celle de Deleuze, ayant soutenu qu'il n'y a « pas de compromis possible entre Hegel et Nietzsche », en ce que la pensée nietzschéenne formerait une « anti-dialectique absolue »¹¹⁴. Sauf que, comme on vient de le démontrer dans ce qui précède au sujet de l'économie mentale, et du processus de sublimation qui peut s'y produire, il apparaît qu'une certaine dialectique s'y installe effectivement. Une dialectique, envisagée ici dans un sens déflationniste, comme opposition entre deux contraires ne parvenant jamais à complètement surmonter (*aufheben*) l'opposition qui les unit. Malgré tout, cette opposition entre la mémoire et l'oubli se veut féconde selon Nietzsche, car, comme ce fut souligné : tout devenir naît de la lutte des contraires (*Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden*). Et la mémoire, notamment, naîtrait de la lutte qu'elle se livre contre l'oubli dans une économie mentale toujours en devenir.

Le rapprochement entre Nietzsche et Hegel, opéré par quelques lectures perspicaces, a de plus l'avantage de comprendre encore une fois dans quelle mouvance Nietzsche cherche à inscrire ses explications développementales de l'économie mentale. Comme démontré plus haut, et au même titre qu'Hegel, il conçoit toujours celle-ci en transformation, s'éloignant ainsi de toute conception

¹¹² « Nietzsche's "sublimieren" has imposed no similar hardship on his translators, who could use the English "sublimating" which goes back to the same Latin root. The Latin word in question, *sublimare*, however, means – in German – *aufheben*, and Nietzsche's sublimation actually involves, no less than does Hegel's *aufheben*, a simultaneous preserving, canceling, and lifting up. » KAUFMANN. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. p. 236.

¹¹³ *Ibid.* pp. 236-237.

¹¹⁴ DELEUZE. *Nietzsche et la philosophie*. p. 223.

fixiste (ou immobiliste) selon laquelle l'économie mentale doivent se concevoir sans devenir. Alliant Hegel à Lamarck, et ne voyant les théories transformistes de Darwin que comme une conséquence d'un terrain défriché par eux bien avant lui, Nietzsche croit, comme tous ces auteurs, à la transformation historique de l'esprit humain (*wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen*); tissant un lien notable entre Hegel et cette manière de concevoir l'économie mentale en devenir¹¹⁵. S'inscrivant ainsi dans cette mouvance, Nietzsche y participe d'autant plus qu'il entrevoit en elle, encore une fois, qu'une « façon de penser d'Héraclite et d'Empédocle »¹¹⁶ resurgit dans la philosophie et les sciences de la nature du XIX^e siècle¹¹⁷. Le processus de sublimation – introduisant une dialectique entre contraires et comprise comme processus transformateur pour l'économie mentale – s'aligne pareillement à cette mouvance moderne qui réhabilite une certaine sagacité présocratique que Nietzsche partage, de son propre aveu, par affinités.

2.2.4. La complémentarité interactive des contraires

Les pages qui précèdent visaient à mieux comprendre l'interaction infra-consciente de la mémoire et de l'oubli dans l'économie mentale, en allant au-delà de l'analogie liée à ces facultés qu'introduit dans les ouvrages de Nietzsche la métaphore gastro-entérologique. Deux problèmes, ceux de l'unité et de la genèse des contraires y ont été entre autres abordés, permettant ainsi de découvrir une part des assises sur lesquelles repose cette interaction. L'accent a été mis sur la complémentarité interactive de ces facultés, leur interdépendance, leur affinité élective, leur unité composite et organisationnelle, puis pour la mémoire en particulier, sa redevance génétique à l'oubli. Mais en terminant, il importe d'explorer plus en profondeur la lutte des contraires à laquelle se livrent ces facultés. Car en apparence, une interférence entre elles, en ce sens d'une action conjointe, et surtout, *productive*, ne se présente pas de manière évidente. Et ce, bien que la pensée nietzschéenne ouvre la voie à ce qu'elle soit possible.

¹¹⁵ FW, § 357.

¹¹⁶ KSA. NF-1885, 11:34[73].

¹¹⁷ C'est pareillement l'avis de Claire Richter : « Nietzsche constate l'analogie entre les idées d'Héraclite et d'Empédocle et la théorie moderne de l'évolution. » RICHTER, Claire. (1911). *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. Paris : Mercure de France. p. 48.

Tel qu'illustré dans les « Maximes et interludes » de *Par-delà bien et mal* (1886), une lutte infra-consciente entre les facultés susmentionnées est décrite de la manière suivante: « « Je l'ai fait », dit ma mémoire. « Je ne puis l'avoir fait », dit mon amour-propre, et il n'en démord pas. En fin de compte, c'est la mémoire qui cède »¹¹⁸. La mémoire et l'oubli sont ici strictement placés en opposition, et la force de l'un, en l'occurrence, celle de l'oubli, motivé par le sentiment d'amour-propre du sujet, arrive à surmonter (ou inhiber) la résistance que lui pose la résurgence en mémoire d'une action pénible. C'est possible alors d'y voir ici, non pas une quelconque action commune, mais plutôt une opposition catégorique lorsque l'un prend le dessus sur l'autre, parce qu'un seul est vainqueur dans la description ci-haut; soit l'évacuation, chassant de l'esprit un souvenir. Ce dont le sujet prend ultimement conscience d'ailleurs n'est que le résultat de cette lutte infra-consciente. Et communément, Nietzsche semble uniquement lier ensemble la mémoire et l'oubli de cette manière, c'est-à-dire en stricte opposition, de manière catégorique, et sans dimension productive. Il y fait état d'une myriade de façons, alors qu'il peut être seulement question dans ses ouvrages des « tourments de la mémoire »¹¹⁹, des « souvenirs désagréables »¹²⁰, des lieux d'un « bon souvenir »¹²¹, l'oubli d'une faute¹²², l'oubli de soi en amour¹²³, l'oubli des intentions d'une sottise¹²⁴, l'oubli de la virilité¹²⁵, l'oubli bienveillant de certaines imperfections dans l'œuvre d'un auteur¹²⁶, l'oubli de soi propre aux idéalistes¹²⁷, l'oubli de soi dans la beauté¹²⁸, l'heureux oubli des soucis¹²⁹, l'oubli qui suit le pardon d'une offense¹³⁰, etc. Toutes des instances où soit la mémoire, soit l'oubli se manifeste vainqueur, sans interférence apparente.

¹¹⁸ JGB, § 68.

¹¹⁹ MA II, § 5 et § 6.

¹²⁰ SE, p. 54.

¹²¹ UZB, p. 93.

¹²² MA I, § 526.

¹²³ MA II, § 37.

¹²⁴ MA II, § 206.

¹²⁵ WA, p. 48.

¹²⁶ EH, § 1.

¹²⁷ NW, p. 82.

¹²⁸ GD, § 19 de « Flâneries inactuelles ».

¹²⁹ DD, p. 28.

¹³⁰ DD, p. 70.

Sauf qu'il serait erroné de conclure de ces exemples qu'aucune action commune et productive de la mémoire et de l'oubli n'est envisageable. Et ce, malgré le résultat de leur lutte qui fait souvent état d'un seul vainqueur par la prise de conscience d'un objet en mémoire ou par la prise de conscience d'un oubli. Mémoire et oubli forment en fait la base d'une hiérarchie changeante dans une économie mentale en devenir, où l'un peut momentanément prendre le dessus sur l'autre, alors que les victoires sont toujours provisoires. Cette conception de leur interaction permet en effet d'expliquer le retour en force de l'un ou de l'autre, puisqu'aucun n'élimine irrémédiablement son opposé¹³¹. La hiérarchie est changeante et la lutte toujours renouvelée. Seule la mort du sujet permet d'y mettre un terme, puisqu'elle anéantit en lui toute interaction. Mais avant que cela ne se produise, il se forme une solidarité dans la lutte organisée qui les oppose, et les *unit* effectivement, bien au-delà d'une victoire provisoire de l'un ou de l'autre. En d'autres termes, l'interaction dans l'économie mentale entre la mémoire et l'oubli ne s'épuise pas seulement dans le résultat partiel dont on prend ponctuellement conscience; tout comme la vue ne s'épuise pas dans ce qu'on voit, en ce sens qu'elle est tout aussi bien et toujours constituée par la vue et la non-vue.

Nietzsche décrit notamment des instances où ces facultés font preuve d'une remarquable interférence, définie ici et toujours comme une action conjointe, qui se veut en même temps productive. Les différentes perspectives historiques (monumentale, antiquaire et critique), précédemment citées, en sont des exemples provisoires. L'agencement de la mémoire et de l'oubli sont en l'occurrence plus *en accord* du point de vue de leur manifestation dans l'économie mentale, et par le fait même, plus près de l'activité qu'on retrouve dans l'optique du système digestif, de la composition chimique, et même, de l'harmonie de l'arrangement musical¹³². Sans être égales,

¹³¹ Une hiérarchie, comme le note bien Stiegler, qui n'émerge aucunement de la négation d'une des parties, mais provient bien plutôt d'une organisation fondée sur la différence, ou comme on aime à dire ici, sur la complémentarité interactive des contraires. STIEGLER, Barbara. (2001). *Nietzsche et la biologie*. Paris : Presses universitaires de France. p. 55.

¹³² La dynamique entre la mémoire et l'oubli ne se présente pas toujours de la même manière dans les descriptions qu'en fait Nietzsche et semble parfois absente. Nonobstant, leur unité d'ensemble demeure, comme unité composite, génétique et maintenant, phénoménologique dans l'économie mentale. La métaphore musicale est d'ailleurs mobilisée par Nietzsche lorsqu'il souligne comment les pulsions (*Triebe*) ou instincts co-existent, dont l'activité de la mémoire et de l'oubli ne sont que le reflet. Une pulsion (*Trieb*) inviterait toujours une pulsion opposée (*Gegentrieb*), tout comme l'oubli (*Vermögen*) livre un combat à la mémoire (*Gegenvermögen*), soulignant par le fait même leur interaction et interdépendance d'ensemble, de même que la nécessité de repenser leur opposition comme une composition. « Das Urtheil ist etwas sehr Langsames im Vergleich zu der ewigen unendlich kleinen Thätigkeit

l'activité de ces facultés peut néanmoins former un équilibre, voire une harmonie singulière au sein de l'économie mentale qui s'avère productive selon les circonstances.

Au même titre qu'Héraclite, La Rochefoucauld et d'autres encore, Nietzsche est un penseur de l'unité inséparable des contraires. La façon dont il décrit le dynamisme de l'économie mentale humaine, notamment à travers le processus de sublimation, communique à mots couverts un monisme psychologique : l'économie mentale se constituant en une unité composite, malgré les contrariétés. Mais là où la pensée nietzschéenne peut cependant prétendre avoir surtout innovée vis-à-vis de ses prédécesseurs, c'est lorsqu'elle accole à sa thèse de la complémentarité des contraires l'idée selon laquelle des jugements de valeur issus de la philosophie métaphysique ont fait oublier l'origine ou la genèse des notions épistémologiques (vérité, rationalité, logique), morales (vertu, altruisme) et juridiques (État, droit), au point de perdre de vue comment ces mêmes notions ou institutions naissent de leur contraire et se complètent dans leur opposition. Cet « oubli de l'origine » ou « oubli de la genèse » est plus particulièrement décrit dans d'intéressantes hypothèses (*Ursprungshypothesen* et *Herkunftshypothesen*) qui parsèment ses écrits et témoignent que la mémoire et l'oubli peuvent effectivement s'accorder dans l'économie mentale, faire front commun comme unité composite; l'interprétation de la formation des concepts ou de la genèse d'une faculté comme la mémoire pouvant être considérée des versants proprement psychologiques de ces hypothèses. Ces dernières décrivent justement un accord singulier, voire une action commune entre la mémoire et l'oubli au sein de l'économie mentale : comme cette harmonisation simultanée des activités de la mémoire (assimilatrice) et de l'oubli (évacuateur) lorsqu'il y a un oubli de l'origine d'un produit¹³³, et de ses transformations subséquentes, mais la rétention d'un résidu vestigial de ce même produit que comprend encore sa plus récente mouture – à l'image des concepts qui conservent toujours un résidu métaphorique originel.

der Triebe — die Triebe sind also immer viel schneller da, und das Urtheil ist immer nach einem fait accompli erst am Platze: entweder als Wirkung und Folge der Triebregung oder als Wirkung des *miterregten entgegengesetzten Triebes*. Das Gedächtniß wird durch die Triebe erregt, seinen Stoff abzuliefern. — Durch jeden Trieb wird auch sein Gegentrieb erregt, und nicht nur dieser, sondern wie Obertonsaiten noch andere, deren Verhältniß nicht in einem so geläufigen Worte zu bezeichnen ist, wie „Gegensatz“. » KSA. NF-1880, 9:6[63].

¹³³ On entend ici par « produit » ce qui est issu de l'activité de l'être humain, ce dont il s'est approprié, qu'il a cultivé ou développé. Le choix du terme est motivé par le fait que Nietzsche fait souvent état, comme P. Wotling le souligne bien, d'une « origine productrice » dans ses hypothèses anthropogéniques. WOTLING, Patrick. Présentation et notes. *Humain, trop humain I*. Paris : GF-Flammarion. p. 499.

Le chapitre qui suit va démontrer comment « l'oubli de l'origine » ou « l'oubli de la genèse » deviennent en effet des pierres angulaires des analyses anthropogéniques nietzschéennes, tout en montrant comment l'ignorance particulière que procure cet oubli contribue de manière infra-consciente et spontanée, *ensemble* avec la mémoire, et au même titre qu'elle, à l'essor du développement de l'humanité. De ces explications va s'articuler de manière encore plus percutante un accord productif entre ces facultés.

3.0. L'OUBLI ET LES FRUITS DE L'IGNORANCE

Cueille-t-on des raisins sur des buissons d'épines, ou des figues sur des chardons ? Ainsi tout bon arbre produit de bons fruits, mais l'arbre malade produit de mauvais fruits. Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un arbre malade de bons fruits. [...] Ainsi donc, c'est à leurs fruits que vous les reconnaissez.

Le Nouveau Testament
– Saint-Matthieu

3.1. Spontanisme et infra-conscience psychologique

La problématique spontanéité infra-consciente de la mémoire et de l'oubli fut représentée dans un premier temps par analogie avec la gastro-entérologique. Dans un système digestif bien réglé – c'est-à-dire dans cette organisation corporelle partagée par toute l'espèce humaine et hormis quelques irrégularités – l'activité d'assimilation et d'évacuation n'est pas hasardeuse. Le corps humain absorbe les nutriments dont il a besoin et évacue le superflu; le tout, se produisant principalement de manière infra-consciente. Chaque corps est ainsi doté d'une intelligence spontanée en ce qu'il sait comment effectuer la digestion des aliments; l'activité de synthèse et d'évacuation dans le système digestif étant notamment commandé par cette dernière. Cependant, ni la mémoire ni l'oubli ne semblent suivre (analogiquement) un quelconque processus organisé lorsqu'ils s'activent dans l'économie mentale : les « tourments de la mémoire » ou « souvenirs désagréables », de même que la nature tout aussi intrusive et inopportune de l'oubli ne représentant aucune organisation évidente de l'économie mentale. Sans même qu'une volonté consciente intervienne, il apparaît que très souvent, – et comme le note Nietzsche au sujet du jaillissement de la pensée dans l'esprit humain¹ –, l'assimilation en mémoire et l'évacuation opérée par l'oubli sont des activités qui se produisent surtout quand « elles » veulent.

¹ JGB, § 17.

Tout en faisant abstraction de l'analogie qui permet de lier l'interaction des facultés psychologiques ci-mentionnées à la physiologie, la problématique demeure toujours la même. Pour tout un chacun, c'est spontanément que la mémoire s'active dans l'économie mentale, en ce sens qu'elle se voit souvent imprégnée par des expériences vécues, mais sans que le sujet du vécu le sache d'emblée ou nécessairement. De manière infra-consciente, un certain vécu peut être conservé sans intervention de la conscience et plus tard, comme par surprise, découvert par le souvenir. En l'occurrence, la mémoire s'active par elle-même, à l'insu du sujet, pareillement à ce que Nietzsche nomme la « mémoire inconsciente »² (*Unbewußtes Gedächtniß*), mais seulement dans quelques fragments posthumes. Sans faire exception, l'oubli est de même nature en ce que chacun ignore tout aussi bien qu'une évacuation a eu lieu dans l'esprit, jusqu'au moment de prendre conscience qu'il devient impossible de se remettre un objet en mémoire³. Dans tous ces cas, il y a une ignorance foncièrement du moment *exact* où une assimilation en mémoire ou une évacuation de l'oubli a lieu, c'est-à-dire lorsque ces facultés s'activent effectivement dans l'économie mentale. La nature spontanée et infra-consciente de ces dernières cachant souvent leur action et ce qui les anime.

À première vue, l'énigmatisme spontanéité infra-consciente des facultés psychologiques en question jure avec l'idée que leur interaction soit redevable à une quelconque organisation (mentale) partagée par l'espèce humaine, à l'image du processus organisé qu'on retrouve au sein du système digestif entre l'activité d'assimilation et d'évacuation⁴. Mais malgré les apparences, puis abordé dans les pages qui suivent, la pensée nietzschéenne n'envisage pas pour autant que cette interaction soit toujours fortuite; ce que « veulent » la mémoire et l'oubli n'étant pas le fruit

² KSA. NF-1883, 10:15[52]; NF-1886, 12:5[99].

³ « Vergessen. — Dass es ein Vergessen giebt, ist noch nicht bewiesen; was wir wissen, ist allein, dass die Wiedererinnerung nicht in unserer Macht steht. Vorläufig haben wir in diese Lücke unserer Macht jenes Wort „Vergessen“ gesetzt: gleich als ob es ein Vermögen mehr im Register sei. Aber was steht zuletzt in unserer Macht! — Wenn jenes Wort in einer Lücke unserer Macht steht, sollten nicht die anderen Worte in einer Lücke unseres *Wissens um unsere Macht* stehen? » M, § 126.

⁴ Un an avant que Nietzsche vante la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1877, un extrait de la correspondance du parapsychologue Émile Boirac s'y trouve publié où il est question de l'« illusion de la mémoire » qu'est « la sensation du *déjà vu* » qui peut envahir certainement personne momentanément. Une sensation paramnésique – où la mémoire et l'oubli semblent se livrer un combat senti – qui forme une intrication du réel et de l'imaginaire. Aucunement le produit d'une commande consciente, cette sensation qui semble mobiliser spontanément le sentiment d'un vague souvenir jaillit – pour chacun en ayant fait l'expérience – tout aussi soudainement que le peuvent les activités d'assimilation en mémoire ou d'évacuation par l'oubli. BOIRAC, Émile. (1876). Correspondance. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris : Librairie Germer Baillière et cie. p. 430.

du hasard. Même qu'est décrit en plusieurs circonstances un accord effectif et productif à dessein dans l'économie mentale entre ces facultés – en maintenant le niveau d'analyse à celui de l'espèce humaine.

C'est notamment possible de le découvrir lorsque Nietzsche développe des hypothèses anthropogéniques au sujet d'*origines productrices* présentes dans le passé primitif de l'humanité – c'est-à-dire l'origine de ce qui peut être nommé provisoirement des « productions » ayant rendu l'être humain plus apte à se conformer aux exigences de la vie en société. Nietzsche fait alors état, au sein de ses hypothèses, d'un accord simultané des activités d'assimilation en mémoire et d'évacuation de l'oubli : soit, lorsqu'il y a un oubli d'une origine productrice de jadis, et des transformations subséquentes de ce qu'elle a produit, mais une rétention en mémoire concomitante d'un résidu vestigial. Un résidu vestigial qui rappelle le produit originel, malgré les transformations subies avec le temps et l'état de sa plus récente mouture. L'assimilation en mémoire et l'évacuation de l'oubli forment ici un accord qui se reflète plus spécifiquement dans des analyses portant sur l'émergence du langage et de la morale. Discutés plus loin, ces produits font passer l'être humain d'une condition primitive à un état de plus haut développement intellectuel et social; même si, ce saut d'une condition d'existence à une autre, n'est pas envisagée par Nietzsche comme l'attestation d'une forme de perfectibilité (par exemple, rousseauiste) ou d'une capacité foncière de l'être humain à s'améliorer indéfiniment au fil du temps.

Les hypothèses nietzschéennes à caractère anthropogéniques d'où découle l'accord susmentionné sont intéressantes à découvrir en raison de leur récurrence dans ses écrits, puis de surcroît, et peut-être surtout, pour la valeur explicative que leur accorde le philosophe; celles-ci sous-tendant plusieurs de ses critiques à l'endroit de la pensée métaphysique, puis du langage et de la morale qui la fomentent. Ensemble avec la mémoire, l'oubli en vient d'ailleurs à s'illustrer au sein de ces hypothèses comme une partie intégrante du développement intellectuel et social, dès le berceau de l'humanité, puis à l'image de l'une de ces « vertus inconscientes »⁵ (*Unbewusste Tugenden*) dont Nietzsche préconise l'existence dans un aphorisme, mais sans les nommer.

⁵ FW, § 8.

3.2. Origines productrices

Les descriptions entourant une interaction accordée entre la mémoire et l'oubli s'explicitent surtout à partir des recueils d'aphorismes de Nietzsche, alors qu'il commence à dessiner les contours d'une *amnésie collective* qui règne sur le passé primitif de l'humanité, suivant diverses hypothèses anthropogéniques. Un passé dont l'homme semble s'être efforcé à oublier⁶, même si ce qui s'y déroule entame le développement intellectuel de l'humanité et annonce le commencement d'une forme de culture supérieure⁷. Nietzsche est d'avis que « tout ce qui est *essentiel* dans l'évolution [*Entwicklung*] humaine s'est déroulé en des temps primitifs [*Urzeiten*] [...] »⁸ maintenant ensevelis. Propos qu'il nuancera ultérieurement, mais d'où l'intérêt qu'il porte aux travaux d'ethnologie de son époque qui cherchent à donner, par l'étude des peuples « primitifs », un indice de ce qu'a pu être les conditions de vie primitives de l'humanité. Les recueils d'aphorismes de Nietzsche se distinguent cependant en faisant souvent résonner ce bémol : soit que l'héritage à la postérité provenant des hommes primitifs, puis plus généralement ce qui fut accumulé progressivement pour devenir le patrimoine intellectuel et social que chaque être humain reçoit en héritage – et par élevage, comme entre autres le langage ou la morale – falsifie depuis toujours le rapport au réel. La conséquence, c'est entre autres que « ce que nous nommons à présent le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantasmagories »⁹ d'antan. De par ses hypothèses anthropogéniques, avant tout spéculatives, Nietzsche tente pourtant de rendre compte de conditions de vie primitives dont serait issu un mode de pensée métaphysique afin d'ultimement faire tomber quelques illusions. En même temps, il met en lumière le fait que ce mode de pensée métaphysique

⁶ JGB, § 229.

⁷ JGB, § 257.

⁸ MA I, § 2.

⁹ « Mit all diesen Auffassungen wird der stetige und mühsame Process der Wissenschaft, welcher zuletzt einmal in einer *Entstehungsgeschichte des Denkens* seinen höchsten Triumph feiert, in entscheidender Weise fertig werden, dessen Resultat vielleicht auf diesen Satz hinauslaufen dürfte: Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesammten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen <sind> und uns jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden, — als Schatz: denn der *Werth* unseres Menschenthums ruht darauf. [...] » MA I, § 16.

toujours d'actualité n'est jamais complètement affranchi d'un passé primitif, soulignant ainsi la continuité qui persiste entre l'homme primitif et ce que l'humanité est devenue.

À titre d'exemple d'« erreurs et de fantasmagories », Nietzsche avance qu'apparaissent à partir des temps reculés plusieurs croyances d'ordre métaphysique en raison du rapport ténu que l'homme primitif aurait entretenu avec le réel, ce qui le conduisait fréquemment à confondre la réalité et l'illusion. Appuyé par ses lectures en ethnologie, dont plus particulièrement celle de *The origin of civilisation and the primitive condition of Man* (1870) de John Lubbock¹⁰, Nietzsche avance notamment l'hypothèse selon laquelle l'homme primitif aurait eu de la difficulté à discerner le rêve du monde réel :

Dans le rêve, aux époques de culture grossière et primitive [*Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur*], l'homme crut faire la connaissance d'un *second monde réel* : voici l'origine de toute métaphysique [*der Ursprung aller Metaphysik*]. Sans le rêve, on n'aurait pas trouvé de motif de scinder le monde. Le découpage en âme et corps est lié à la conception la plus ancienne du rêve, de même la supposition d'un corps apparent de l'âme, donc la provenance de toute croyance aux esprits, et vraisemblablement aussi de la croyance aux dieux.¹¹

Ces mêmes croyances viendront informer les premiers raisonnements métaphysiques, repris plus tard dans la pensée selon laquelle une origine miraculeuse (*Wunder-Ursprung*) soit plausible et suffise comme explication. Qu'elle apparaisse *ex nihilo* ou qu'on la conçoive comme *causa sui*, en l'occurrence, « l'homme raisonne en rêve »¹², tout comme l'homme primitif raisonnait de la sorte à l'état de veille; son rapport au monde réel passant souvent par des créations imaginaires. Les relâchements de la mémoire naissante durant cette période délicate du développement intellectuel de l'espèce contribuent à leur tour à faire divaguer les premiers raisonnements; la mémoire n'étant

¹⁰ « During sleep the spirit seems to desert the body; and as in dreams we visit other localities and even other worlds, living as it were a separate and different life, the two phenomena are not unnaturally regarded as the complements of one another. Hence the savage considers the events in his dreams to be as real as those of his waking hours, and hence he naturally feels that he has a spirit which can quit the body. » LUBBOCK, John. (1870). *The origin of civilisation and the primitive condition of Man : mental and social condition of savages*. London : Longmans, Green, and Co. p. 126.

¹¹ MA I, § 5.

¹² « Ich meine: wie jetzt noch der Mensch im Traume schliesst, so schloss die Menschheit *auch im Wachen* viele Jahrtausende hindurch: die erste causa, die dem Geiste einfiel, um irgend Etwas, das der Erklärung bedurfte, zu erklären, genügte ihm und galt als Wahrheit. » MA I, § 13.

pas encore fortifiée par le travail acharné de l'homme sur lui-même pour combattre l'oubli, plus familier durant les premiers temps de l'humanité (*Urzeiten der Menschheit*)¹³. En plus de l'étude des peuples « primitifs », les fantaisies du rêve et de la folie, de même que le déchaînement des passions sont tous envisagés par Nietzsche au sein de ses hypothèses anthropogéniques comme quelques portes d'entrée dans ce que pouvaient être les conditions de vie rudimentaires de l'homme primitif¹⁴.

De ces hypothèses est néanmoins décrite une interaction, voire une constellation psychologique *singulière* entre la mémoire et l'oubli, qu'on peut qualifier de productive en raison de son rendement, selon lequel: l'état civilisé, qui découle d'une assimilation par chacun d'un héritage conservé par une mémoire collective, voit également le jour grâce à l'amnésie collective (ou l'évacuation) d'expériences originelles de temps primitifs, dont seuls quelques résidus vestigiaux demeurent l'indice de leur présence. Nietzsche précise sa pensée dans un aphorisme intitulé « Les oublieux » (*Die Vergesslichen*) :

Dans les éruptions de la passion et les délires du rêve et de la folie, l'homme redécouvre sa préhistoire et celle de l'humanité : l'*animalité* et ses grimaces sauvages. *Alors sa mémoire retourne assez loin en arrière, tandis que son état de civilisé se développe grâce à l'oubli de ces expériences primitives et donc grâce à l'affaiblissement de cette mémoire.* Celui qui, en oublieux d'espèce supérieure, est toujours resté très loin de tout cela, *ne comprend rien aux hommes.* Mais, pour le bien de tout le monde, il faut qu'il y ait ici ou là des individus comme cela, qui « n'y

¹³ « Traum und Cultur. — Die Gehirnfuction, welche durch den Schlaf am meisten beeinträchtigt wird, ist das Gedächtniss: nicht dass es ganz pausirte, — aber es ist auf einen Zustand der Unvollkommenheit zurückgebracht, wie es in Urzeiten der Menschheit bei Jedermann am Tage und im Wachen gewesen sein mag. Willkürlich und verworren, wie es ist, verwechselt es fortwährend die Dinge auf Grund der flüchtigsten Aehnlichkeiten: aber mit der selben Willkür und Verworrenheit dichteten die Völker ihre Mythologien, und noch jetzt pflegen Reisende zu beobachten, wie sehr der Wilde zur Vergesslichkeit neigt, wie sein Geist nach kurzer Anspannung des Gedächtnisses hin und her zu taumeln beginnt und er, aus blosser Erschlaffung, Lügen und Unsinn hervorbringt. [...] — Die vollkommene Deutlichkeit aller Traum-Vorstellungen, welche den unbedingten Glauben an ihre Realität zur Voraussetzung hat, erinnert uns wieder an Zustände früherer Menschheit, in der die Hallucination ausserordentlich häufig war und mitunter ganze Gemeinden, ganze Völker gleichzeitig ergriff. Also: im Schlaf und Traum machen wir das Pensum früheren Menschenthums noch einmal durch. » MA I, § 12.

¹⁴ « Logik des Traumes. — [...] Im Traum übt sich dieses uralte Stück Menschenthum in uns fort, denn es ist die Grundlage, auf der die höhere Vernunft sich entwickelte und in jedem Menschen sich noch entwickelt: der Traum bringt uns in ferne Zustände der menschlichen Cultur wieder zurück und giebt ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen. [...] » MA I, § 13.

comprennent rien », des individus en quelque sorte engendrés par la semence divine et nés de la raison.¹⁵ (Je souligne)

Tout autant que la mémoire collective peut être porteuse d'un héritage dont dépend l'humanité¹⁶, l'amnésie collective qui règne autour de son passé primitif est ici décrite, non seulement comme ce qui permet de créer une distance nécessaire par rapport à une animalité originelle, mais aussi, par le fait même, comme une fonction contributive au développement même de l'espèce. Une fonction permettant à cette dernière de se déplacer vers de nouvelles conditions de vie assurant mieux sa pérennité ; plus particulièrement celles relevant des exigences de la vie civilisée. L'« humanité », aux dires de Nietzsche, n'étant qu'une « sublimation »¹⁷ (*vergöttlicht*) d'une animalité originelle, qu'une subtilisation par l'oubli collectif d'un état nature primitif et sauvage, dont « les éruptions de la passion », les « délires du rêve et de la folie », les « grimaces » de chacun, la fascination pour la cruauté et bien plus demeurent un résidu vestigial.

D'autres occurrences de la constellation psychologique ci-mentionnée sont décrites par Nietzsche dans ses ouvrages, alors que seul ce qui fait l'objet et l'échelle de ce processus organisé entre la mémoire et l'oubli en viennent à varier.

3.2.1. L'émergence du langage

Cette mise à distance d'un passé primitif au bénéfice de nouvelles conditions de vie est à mettre en parallèle avec les hypothèses nietzschéennes entourant l'émergence du langage. Et ce, parce que

¹⁵ « Die Vergesslichen. — In den Ausbrüchen der Leidenschaft und im Phantasiren des Traumes und des Irrsinns entdeckt der Mensch seine und der Menschheit Vorgeschichte wieder: die *Thierheit* mit ihren wilden Grimassen; sein Gedächtniss greift einmal weit genug rückwärts, während sein civilisirter Zustand sich aus dem Vergessen dieser Urerfahrungen, also aus dem Nachlassen jenes Gedächtnisses entwickelt. Wer als ein Vergesslicher höchster Gattung allem Diesen immerdar sehr fern geblieben ist, *verstehet die Menschen nicht*, — aber es ist ein Vortheil für Alle, wenn es hier und da solche Einzelne giebt, welche „sie nicht verstehen“ und die gleichsam aus göttlichem Samen gezeugt und von der Vernunft geboren sind. » M, § 312.

¹⁶ MA I, § 17.

¹⁷ Comme on sait, Nietzsche utilise la spiritualisation (*Vergeistigung*), l'affinement (*Verfeinerung*) ou encore la divinisation ou la déification (*Vergöttlichung*) pour souligner un processus de sublimation; les traducteurs français ayant souvent, comme on décide de faire ici, choisi ce terme malgré les nuances différentes du processus. JGB, § 229.

l'interaction accordée entre la mémoire et l'oubli ci-haut décrite avait déjà été mise en relief au sein de la formation du langage conceptuel à partir de *La vérité et le mensonge au sens extra-moral*; essai posthume, mais dont certaines idées font leur chemin dans les ouvrages aphoristiques. Un des points incontournables de l'essai, c'est notamment la substitution analogique du concret à l'abstrait qui signerait l'acte de naissance du langage conceptuel. C'est-à-dire ce moment pivot, *maintenant oublié*¹⁸, dit Nietzsche, où il y eut dissolution « [d']une image dans un concept », où le rapport concret et corporel qu'exprimait un langage rudimentaire et primitif a cédé le pas à des rapports abstraits et plus spirituels qu'exprime le langage conceptuel maintenant d'usage. Le sens du concept *maintenir*, à titre d'exemple, s'étant spiritualisé avec le temps de telle sorte qu'on l'emploi selon différents motifs aujourd'hui qui vont bien au-delà de son sens primitif et littéral de *maintenir*. Il y est dit qu'à sa base, le langage n'est que le produit d'une transposition (*übertragen*) subjective du monde. Une transposition, cependant, qui n'évince pas complètement le vestige métaphorique à la base du concept. Ce qui fera dire à Nietzsche plus tard, qu'à bien des égards, les concepts sont moins le reflet du présent que le « re-souvenir » (*Wiedererinnern*) d'un héritage enseveli par l'oubli de leur origine ; un legs qu'on reçoit en héritage, par élevage à la pensée conceptuelle, et dans lequel on entrevoit un « retour au foyer, dans une économie d'ensemble de l'âme lointaine et vieille comme le monde, à partir de laquelle ces concepts ont pris leur essor autrefois [...] »¹⁹.

Les premiers hommes pensaient détenir dans le langage la connaissance du monde²⁰ : « Chaque fois que les primitifs [*Uralten*] instituaient un mot, ils croyaient avoir fait une découverte »²¹. De même que lorsqu'ils attribuaient « un genre à chaque chose, il ne pensait pas le faire par jeu, mais pensait avoir atteint là une vue profonde : l'ampleur démesurée de cette erreur, il se l'est avouée

¹⁸ « Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, *diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch* sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem „Selbstbewusstsein“ vorbei. » UWL, § 1.

¹⁹ JGB, § 20.

²⁰ MA I, § 11.

²¹ M, § 47.

très tard, et peut-être pas encore complètement aujourd'hui »²². Il s'ensuit que ceux qui croyaient autrefois que le rêve reflétait un « second monde réel » ont développé en parallèle une croyance dans la capacité du langage à correspondre adéquatement avec le réel. Une croyance en provenance du passé, mais qui se voit reconduite selon Nietzsche dans l'appréciation du langage des signes que sont la logique et les mathématiques²³.

Jouissant au présent du produit du langage, dont les concepts qu'il permet de mobiliser pour régulariser le rapport au monde, l'humanité oublie cependant son acte de naissance passé et le sens primitif de ses mots teintés d'anthropomorphisme et d'anthropocentrisme ; de même que le rôle occupé comme son créateur. Par l'entremise du corps humain, autrement dit, le langage en tant que capacité d'expression de la pensée conceptuelle s'est notamment développée. Il fut assimilé pour former une partie du patrimoine intellectuel dont la mémoire collective se fait garante comme courroie de transmission ; ce que l'enfant reçoit en legs, alors qu'on lui apprend, par exemple, le sens des mots « il était ». Mais par cette transmission générationnelle, l'origine productrice du langage fut peu à peu évacuée et la facture primitive du langage mise à distance par une amnésie collective ayant épaulé la transition vers un état civilisé. Seul le résidu métaphorique de certains concepts (maintenir, saisir, accouder, agenouiller, enjamber, piétiner, incorporer, etc) demeure comme un vestige et l'indice d'un état nature plus primitif et sauvage.

En décrivant ainsi l'émergence du langage, Nietzsche critique plusieurs croyances profondément enracinées à son égard, ayant des implications épistémologiques significatives. Comme d'autres on put le souligner²⁴, la croyance, présente dès les premiers hommes, selon laquelle la fonction nominative du langage posséderait une relation privilégiée avec la réalité extra-langagière est pareillement remise en doute par lui. Car se référer à un objet par un nom simplifie ce dernier en le représentant de telle sorte qu'il soit intelligible pour l'être humain, et ce, *dans la mesure qu'il l'a nommé*. Il ne s'ensuit pas pour autant que le nom corresponde objectivement à la référence à

²² M, § 3.

²³ MA I, § 11.

²⁴ SCHRIFT, Alan D. (1985). Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology. *The Johns Hopkins University Press (Journal of the History of Philosophy)*, vol. 23, n. 3. pp. 371-395.

l'extérieur de lui, soi-disant *en soi*, parce que le désignant n'est jamais intrinsèquement lié à l'objet désigné dans le monde.

Le langage falsifie depuis toujours le rapport au monde en demeurant en même temps superlatif²⁵ selon Nietzsche, puisqu'incapable d'exprimer toutes les nuances du réel empreint du caractère du devenir²⁶, dont témoignent pourtant les sens. Que ce soit, par exemple, en fixant un nom, un nombre, un genre ou en mobilisant des concepts qui rendent compte de l'être dans un monde en devenir, il apparaît suivant Nietzsche qu'on parvient seulement à faire sens du monde par la falsification que procure le langage. L'histoire du langage peut être ainsi décrite comme un processus d'abréviation²⁷, voire d'une réduction de la complexité du monde réel par anthropomorphisme et anthropocentrisme, témoignant par le fait même à quel point le raccourci s'est intégré comme habitude intellectuelle. Le tout, redevable au besoin primaire de communiquer qui exerça autrefois une des plus importantes pressions sur les hommes primitifs pour s'entendre²⁸, le plus rapidement possible, afin d'assurer leur survie, quitte à développer un langage vulgarisant le monde réel. Ce serait d'ailleurs comme héritier du langage, et particulièrement l'ontologie de la grammaire qui le sous-tend, qu'une proclivité aux raisonnements métaphysiques se serait d'ailleurs maintenue²⁹.

3.2.2. L'émergence de la morale

L'éveil de la morale, soit l'ensemble d'actions ou conduites encensées en société, se présente fréquemment dans les ouvrages de Nietzsche comme un prolongement de ses hypothèses sur l'émergence du langage³⁰. En l'occurrence, il est notamment question d'un autre moment pivot, *maintenant oublié*, dit-il, où le sens d'une action particulière – comme *main-tenir* autrefois – en

²⁵ M, § 115.

²⁶ GD, § 5 de « La « raison » dans la philosophie ».

²⁷ JGB, § 268 et § 192.

²⁸ JGB, § 268.

²⁹ FW, § 58; JGB, § 20; GD, § 5 de « La « raison » dans la philosophie ».

³⁰ La proximité entre le langage et la morale est explicitement soulignée par Nietzsche, alors qu'il en vient à concevoir toute morale comme un « langage figuré des affects ». JGB, § 187.

vient avec le temps à se spiritualiser au point d'évacuer l'anthropomorphisme et l'anthropocentrisme originels. Tout comme le langage, l'être humain s'oublie comme créateur de la morale, et en vient à penser les évaluations de cette nature en parfaite adéquation avec le réel :

L'histoire des sentiments au moyen desquels nous rendons quelqu'un responsable, donc de ce que l'on appelle les sentiments moraux, passe par les phases principales qui suivent. On qualifie tout d'abord des actions particulières de bonnes ou mauvaises sans tenir aucun compte de leurs motifs, mais au contraire uniquement en raison de leurs conséquences utiles ou dommageables. *Mais on oublie rapidement la provenance de ces désignations* et on se figure que la qualité « bon » ou « mauvais » est inhérente aux actions en elles-mêmes, sans tenir compte de leurs conséquences: selon la même erreur qui fait que le langage désigne la pierre elle-même comme dure, l'arbre lui-même comme vert – donc en saisissant comme cause ce qui est effet. [...] ³¹
(Je souligne)

D'une part, une mise à distance a lieu par l'oubli de la provenance (*Herkunft*) des désignations premières du « bon » ou du « mauvais », qui tenaient compte des conséquences utiles ou dommageables d'actions particulières. Mais cet oubli de la provenance, tout comme l'assimilation en mémoire d'ailleurs, ne se comprend pas dans l'absolu. Un résidu vestigial demeure, soit les actions particulières elles-mêmes, dorénavant comprises comme détentrices d'une qualité inhérente (« bon » ou « mauvais »).

Il s'ensuit, d'autre part, une mécompréhension de la relation de cause à effet. Suivant l'une « des plus anciennes et des plus récentes habitudes de l'humanité » ³², dont l'émergence de la morale tout comme celle du langage en sont des exemples paradigmatiques, l'être humain s'oublie comme créateur du monde qu'il habite. Il pense la dureté inhérente à la pierre ou le vert inhérent à l'arbre, comme il pense le « bon » et le « mauvais » comme inhérents aux actions humaines, sans

³¹ « *Die Fabel von der intelligibelen Freiheit.* — Die Geschichte der Empfindungen, vermöge deren wir Jemanden verantwortlich machen, also der sogenannten moralischen Empfindungen verläuft in folgenden Hauptphasen. Zuerst nennt man einzelne Handlungen gut oder böse ohne alle Rücksicht auf deren Motive, sondern allein der nützlichen oder schädlichen Folgen wegen. Bald aber vergisst man die Herkunft dieser Bezeichnungen und wähnt, dass den Handlungen an sich, ohne Rücksicht auf deren Folgen, die Eigenschaft „gut“ oder „böse“ innewohne: mit demselben Irrthume, nach welchem die Sprache den Stein selber als hart, den Baum selber als grün bezeichnet — also dadurch, dass man, was Wirkung ist, als Ursache fasst. [...] » MA I, § 39.

³² GD, § 1 de « Les quatre grandes erreurs ».

apercevoir la véritable origine de ces désignations en raison de l'amnésie collective entourant toutes origines productrices.

Un autre aphorisme d'*Humain, trop humain* sur « La signification de l'oubli dans le sentiment moral » souligne de manière encore plus percutante la fonction contributive de l'oubli pour la spiritualisation de l'action humaine :

Les mêmes actions inspirées d'abord à l'intérieur de la société primitive [*ursprünglichen Gesellschaft*] par la visée de l'*utilité* commune ont été faites par les générations suivantes pour d'autres motifs : par crainte ou vénération, par craintes envers ceux qui les exigeaient et le recommandaient, par habitude [*Gewohnheit*] parce qu'on les avait vu faire autour de soi dès son enfance, par bienveillance parce que leur pratique répandait partout la joie et des visages approuvateurs, ou par vanité, parce qu'on en faisait l'éloge. De telles actions, dont le motif fondamental, l'utilité, a été *oublié*, sont appelées ensuite *morales* [*das der Nützlichkeit, vergessen worden ist*] : certes pas parce qu'elles n'ont pas été faites pour ces *autres* motifs, mais parce qu'elles n'ont *pas* été faites délibérément par utilité. [...] ³³

Les actions particulières pouvant profiter à la société primitive par leur utilité commune suivent le cours des générations, alors qu'au fil du temps, le motif entourant ces actions se serait modifié au point où on en vient subséquemment à oublier leur motif premier d'utilité.

L'oubli participe ainsi, non seulement au développement intellectuel, grâce à sa mise à distance du sens littéral et primitif au profit du sens abstrait et plus spirituel du langage conceptuel, mais également à l'histoire et l'éveil de l'action morale et du sentiment moral. L'évacuation qu'il opère procure justement cette mise à distance du motif (ou du sens) premier d'une action (*main-tenir*), ouvrant ainsi la voie à sa réhabilitation postérieure pour d'autres motifs (ou sens), faisant ainsi se développer le langage conceptuel et le langage des affects de la morale vers de nouveaux horizons.

Tout comme le langage conceptuel subtilise son rapport fondamental au corps qui permet pourtant de le déployer par la production physiologique de la parole, l'ensemble du phénomène moral est en même temps envisagé par Nietzsche comme étant vraisemblablement redevable à une origine

³³ MA II, § 40.

avant tout animalière³⁴. C'est que la manière de penser et d'agir de l'animal se retrouve d'emblée dans l'état civilisé comme un résidu vestigial. Aux « éruptions de la passion », « délires du rêve et de la folie », aux « grimaces » sauvages et l'attrait de la cruauté s'ajoutent la propension à restreindre son action par crainte de représailles, l'attitude passive qui permet de régler son comportement à son milieu par conformisme, la maîtrise de soi devant autrui, la pratique d'estimer les forces en présence. Tous des exemples de conduites originaires de la préhistoire sauvage et primitive de l'humanité, s'étant ultérieurement spiritualisées en actions morales, soit respectivement : la prudence, la mesure, la modération, la justice, etc. Moins perfectible que « suranimal »³⁵ (*Ueber-Thier*), l'humanité n'a toujours fait que subtiliser sa nature.

L'hypothèse développée par Nietzsche au sujet de l'origine de la justice fait plus particulièrement comprendre qu'il s'agit carrément d'une « habitude intellectuelle » des êtres humains³⁶ (*ihrer intellektuellen Gewohnheit gemäss*) d'oublier la finalité originelle de leurs actions. Dans l'aphorisme § 92 intitulé « L'origine de la justice »³⁷ (*Ursprung der Gerechtigkeit*), il avance qu'à l'origine, et au même titre que le comprenait Thucydide, la justice (ou l'équité) n'était que la bonne entente entre deux puissances à peu près égales, c'est-à-dire qu'elle « trouve son origine entre puissants à peu près égaux »³⁸. Lorsque l'intérêt concourt à s'entendre suivant une estimation des forces en présence, les deux puissances se résolvent à éviter un conflit qui n'avantagerait ni l'un ni l'autre. La nature de la justice était donc l'expression d'une volonté primitive d'auto-conservation, mais aussi d'un échange en ce sens que chacun donnait et recevait ce qu'il recherchait. L'aphorisme souligne par la suite qu'en raison de cette « habitude intellectuelle » des êtres humains, un *oubli* de la finalité première (*ursprünglichen Zweck*) qu'on attribuait aux actions justes ou équitables a eu lieu; l'oubli (*vergessen*) étant encore une fois en *Sperrschrift* dans le texte original.

³⁴ M, § 26.

³⁵ MA I, § 40.

³⁶ MA I, § 92.

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Idem*.

L'usage de poser des échanges « équivalents »³⁹ (« justes » ou « équitables ») fut assimilé comme pratique sociale, mais la finalité première d'échange entre « *puissants* à peu près *égaux* » est tombé dans l'oubli. Semblable à l'abstraction qui a cours lorsqu'un concept se spiritualise et prend ses distances du sens littéral initial, la perte de la finalité première a ouvert la voie à ce que ceux et celles mêmes en manque de puissance se réclament plus tard de justice et d'équité⁴⁰, et surtout, instrumentalisent l'opprobre et le châtement dans le désir d'asseoir leur propre vision de l'équilibre social. Or, sans l'oubli de ce qu'il y a de foncièrement animal dans l'action morale, précise Nietzsche, rien n'y paraîtrait digne d'être dit civilisé⁴¹; l'émergence de la morale, finalement, ne faisant que poser un verni sur des conduites qui trouvent leur origine dans la préhistoire sauvage et primitive de l'humanité.

En somme, une interaction accordée entre la mémoire et l'oubli se dégage de plusieurs hypothèses anthropogéniques de Nietzsche visant à expliquer un certain éveil de l'humanité. Chacun jouit au présent de ces produits ayant rendu l'être humain plus apte à se conformer aux exigences de la vie civilisée, héritant d'un patrimoine intellectuel (comme le langage conceptuel) et social (comme la morale, le sentiment moral, les vertus, la justice et plus encore), mais tout en ignorant les fondements exacts de cet héritage en provenance d'expériences primitives passées maintenant oubliées. Ponctuel, mais nécessaire à l'aune de la transformation des conditions de vie décrite plus haut, passant d'un état primitif et sauvage à un état de plus haut développement intellectuel et social, la fonction d'évacuation que procure l'oubli se présente toujours ici comme étant intimement liée à l'essor de l'espèce humaine.

3.3. Les hypothèses anthropogéniques

Un des dénominateurs communs de tous ces aphorismes précédemment cités en exemple, où se formulent des hypothèses anthropogéniques en lien à l'oubli de la nature animale de l'humanité, c'est notamment l'introduction d'une réflexion spéculative quant à l'origine

³⁹ MA II, § 22.

⁴⁰ MA II, § 22 et § 64.

⁴¹ MA I, § 92.

(*Ursprungshypothesen*⁴²) ou la provenance (*Herkunftshypothesen*⁴³) de produits ayant élevé (*züchten*) l'espèce à une forme de culture supérieure. Ces quelques exemples n'épuisent aucunement leur variété cependant, car ces hypothèses peuvent tout autant porter sur l'avènement du raisonnement métaphysique et l'émergence du langage ou de la morale et du sentiment moral, comme il en a déjà été question ci-haut, que sur l'origine de la religion⁴⁴, du remords⁴⁵, de la raison⁴⁶, de la logique⁴⁷, de la connaissance⁴⁸, de la vie contemplative⁴⁹, de la conscience⁵⁰, de la mauvaise conscience⁵¹, ou encore une fois sur la morale⁵² puis des stades qui composent son histoire⁵³, sur l'origine des passions⁵⁴, et plus encore⁵⁵.

Sans se limiter à *Humain, trop humain* (1878), d'autres recueils d'aphorismes plus tardifs comme *Aurore* (1881), *Le gai savoir* (1882) et *Par-delà bien et mal* (1886) font également allusion à l'oubli des origines primitives, dont le vernis de l'état de civilisation et du patrimoine intellectuel et social actuel recouvre⁵⁶. Plusieurs hypothèses « pré-généalogiques » de ces recueils d'aphorismes préfigurent en fait le travail proprement généalogique qu'on retrouve subséquemment dans les essais de *La généalogie de la morale* (1887); Nietzsche assumant plus aisément cette fois dans

⁴² Nietzsche emploie les expressions « Ursprung » (MA I, § 92) ou « Urfahrung(en) » (M, § 312), mais aussi parfois « Entstehung », « Anfang », « Herkunft » et « Herkommen ».

⁴³ MA I, § 39.

⁴⁴ M, § 62; FW, § 151 et § 353.

⁴⁵ MA II, § 7.

⁴⁶ M, § 123.

⁴⁷ FW, § 111.

⁴⁸ FW, § 110.

⁴⁹ M, § 42.

⁵⁰ FW, § 354.

⁵¹ GM, II, § 16.

⁵² M, § 102 et § 103.

⁵³ JGB, § 32.

⁵⁴ MA I, § 415.

⁵⁵ M, § 247.

⁵⁶ Entre autres : MA I, § 415; M, § 312; FW, § 354; JGB, § 24; GM, II, § 2 et § 3.

l'avant-propos de ce dernier ouvrage tout le travail antérieur qu'il a entrepris visant à déchiffrer l'origine de certains préjugés moraux⁵⁷.

Si *La généalogie de la morale* forme un quelconque aboutissement dans la pensée nietzschéenne qui arrive à pleine maturité, il n'en demeure pas moins que sa démarche commence avec ce que Nietzsche identifie lui-même comme étant ses premières « hypothèses sur l'origine »⁵⁸ (*Hypothesen über den Ursprung*) ou « hypothèse de provenance »⁵⁹ (*Herkunft-hypothesen*) qui voient le jour dès la première partie⁶⁰ d'*Humain, trop humain*; recueil d'aphorismes dans lequel il vante justement les mérites de la force suggestive de l'hypothèse⁶¹.

Incidentement, la parution de cet ouvrage, qui marque un tournant dans son parcours philosophique, suit d'un an celui *De l'origine des sentiments moraux* (*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*) de Paul Rée en 1877. Fait notable, d'abord parce que Nietzsche rédige son ouvrage en présence de Rée, entre autres à Sorrente⁶². Ensuite parce qu'on retrouve quelques exemples similaires d'hypothèses anthropogéniques dans l'ouvrage de cette connaissance⁶³. La brève histoire

⁵⁷ Un travail préalable comprenant des idées annonciatrices de réflexions ultérieures portant sur l'origine de la morale (*op. cit.*), de la mauvaise conscience (M, § 9) ou de l'importance du châtement pour la formation de la mémoire (MA II, § 22) qui fera son chemin dans d'autres réflexions plus mûres. (GM, II, § 3)

⁵⁸ GM, *Vorrede*, § 4.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ La première partie d'*Humain, trop humain* est publiée en 1878, suivie des *Opinions et sentences mêlées* (*Vermischte Meinungen und Sprüche*) en 1879 et *Le Voyageur et son Ombre* (*Der Wanderer und sein Schatten*) en 1880. Réédité en 1886, *Humain, trop humain* finit par comprendre tous les autres textes ci-mentionnés.

⁶¹ MA I, § 36.

⁶² D'IORIO, Paolo. (2016). *Nietzsche's Journey to Sorrento : Genesis of the Philosophy of the Free spirit*. Chicago: Chicago University Press.

⁶³ « Denn der Intellect ist seiner ursprünglichen Bestimmung nach nicht für das rein sachliche Erkennen da: er ist im Kampf ums Dasein entwickelt worden, das heisst, es sind diejenigen Affen, Menschenaffen oder Affenmenschen übrig geblieben und zur Nachzucht gelangt, welche vermöge ihrer grösseren Klugheit am geeignetsten waren, ihren Feinden zu entgehen, sich Nahrung zu verschaffen und ihre Rivalen zu verdrängen. » RÉE, Paul. (1877). *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz : Verlag von Ernst Schmeitzner. p. 92. Une reprise quelque peu modifiée de Nietzsche se lit comme suit : « Aber unzählig viele Wesen, welche anders schlossen, als wir jetzt schliessen, giengen zu Grunde: es könnte immer noch wahrer gewesen sein! Wer zum Beispiel das „Gleiche“ nicht oft genug aufzufinden wusste, in Betreff der Nahrung oder in Betreff der ihm feindlichen Thiere, wer also zu langsam subsumirte, zu vorsichtig in der Subsumption war, hatte nur geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens als Der, welcher bei allem Aehnlichen sofort auf Gleichheit rieth. » FW, § 111.

du sentiment moral cité plus haut faisant écho à certains passages dans l'essai⁶⁴ de Rée ou ceux de ses *Observations psychologiques* (*Psychologische Beobachtungen*) de 1875.

Il est parfois considéré comme acquis qu'il faut s'en tenir à l'évaluation que Nietzsche formule lui-même de la pertinence des idées de Rée vis-à-vis son parcours philosophique, en limitant cette dernière⁶⁵. D'autres sources auprès desquelles le philosophe a indéniablement puisé sont toutefois plus manifestes. À titre d'exemple, les hypothèses anthropogéniques nietzschéennes se trouvent étroitement informées par ses lectures qui précèdent le tournant dans son parcours à partir de ses recueils d'aphorismes, dont celles de F. A. Lange, E. Tylor et d'autres encore. Certaines idées en provenance de sa recherche sont explicitement citées dans *Humain, trop humain*, comme celles tirées des travaux de J. Lubbock⁶⁶. Semblable à l'ethnologue anglais, Nietzsche s'intéresse à ces « productions » distinctives qui perdurent comme des vestiges malgré l'oubli de leur origine⁶⁷. Puis comme lui, il n'adhère pas à l'idée mise en circulation par certains théologiens à leur époque selon laquelle ce dont les êtres humains jouissent au présent ne serait pas redevable (ultimement) à un passé primitif, mais plutôt à un état civilisé antérieur qui aurait été enseveli.

De surcroît, il apparaît que cette constellation psychologique singulière entre l'assimilation de « productions » qui peuvent encore témoigner d'un vestige du passé, et l'évacuation de son fondement primitif, s'apparente intimement aux travaux ethnographiques qu'on retrouve dans *Primitive culture* (1871) de E. Tylor. Auteur qui, tout comme Nietzsche le fera, relève des « survivals »⁶⁸, c'est-à-dire ces pratiques, coutumes ou croyances issues d'un état plus primitif,

⁶⁴ RÉE. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. p. 17.

⁶⁵ P. Wotling signale entre autres les limites de l'influence de P. Rée sur Nietzsche, en citant plus particulièrement sa correspondance (KGB. Band V. pp. 332-333. Lettre 1878 du 16 juin 1878 à Erwin Rohde), ne croyant pas y voir une influence déterminante durant cette période. MA I, note 186, p. 492.

⁶⁶ MA I, § 111.

⁶⁷ LUBBOCK. *The origin of civilisation and the primitive condition of Man*. p. 85.

⁶⁸ « Among evidence aiding us to trace the course which the civilization of the world has actually followed, is that great class of facts to denote which I have found it convenient to introduce the term "survivals". These are processes, customs, opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home. And they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved. [...] Such examples often lead us back to habits of hundreds and even thousands of years ago. » TYLOR, Edward B. (1873). *Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: John Murray. Albemarle Street. p. 16. Nietzsche fera directement référence à quelques-uns de ces « survivals » en traitant de ceux qui réduisent les autres

mais ayant survécu transformées jusqu'au monde civilisé. Suivant ses analyses – dont Nietzsche vante le travail⁶⁹ et qu'il aurait eu la chance de consulter l'ouvrage ci-mentionné⁷⁰ –, E. Tylor fait notamment état de l'interaction coïncidente entre la mémoire et l'oubli qu'on retrouve reprise dans plusieurs hypothèses anthropogéniques nietzschéennes :

As the social development of the world goes on, the weightiest thoughts and actions may dwindle to mere survival. Original meaning dies out gradually, each generation leaves fewer and fewer to bear it in mind, *till it falls out of popular memory, and in after-days ethnography has to attempt, more or less successfully, to restore it by piecing together lines of isolated or forgotten facts*. Children's sports, popular sayings, absurd customs, may be practically unimportant, but are not philosophically insignificant, bearing as they do on some of the most instructive phases of early culture.⁷¹ (Je souligne)

Nietzsche s'évertue à son tour à relever par ses hypothèses ces « isolated and forgotten facts », comme l'origine de certaines pratiques, coutumes ou croyances, recouvertes par l'amnésie collective qui règne autour du passé primitif de l'espèce. Il tente, ce faisant, de faire le pont entre ce passé et l'état de civilisation du présent garant de « survivals »⁷², en se disant lui-même à la recherche de ces « vestiges vivants d'époques historiques »⁷³, ou même préhistoriques⁷⁴. Bien que les conditions d'existence de l'homme primitif ne sont plus, son mode d'expression langagier, ses croyances d'ordre métaphysique, ses tonalités affectives morales, ses idées ou idéaux ne se perdent pas absolument pour toujours, mais subsisteraient, parfois, transformés, malgré le chambardement du temps⁷⁵.

au silence par la violence, le meurtre ou en suscitant la peur, de même que lorsqu'il est question de la distance qui se crée normalement entre le noble et son serviteur. MA I, § 64.

⁶⁹ KGB. Band V. p. 268. Lettre 644 du 4 août 1877 à Malwida von Meysenbug.

⁷⁰ FORNARI, Maria Cristina. (2015). Social Ties and the Emergence of the Individual: Nietzsche and the English Perspective. *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. München/Berlin/Boston : De Gruyter, p. 236.

⁷¹ TYLOR. *Primitive Culture*. pp. 111-112.

⁷² « The case is the not uncommon one of high civilization bearing evident traces of the rudeness of its origin in ancient barbaric life. » TYLOR. *Primitive Culture*. p. 272.

⁷³ MA II, § 223.

⁷⁴ GM, II, § 3.

⁷⁵ MA I, § 526.

Tel qu'il a été observé par d'autres cependant⁷⁶, il apparaît qu'une légère inflexion dans les hypothèses anthropogéniques de Nietzsche se produit possiblement au fil du temps. C'est-à-dire que le centre d'attention se modifie quelque peu, passant des hypothèses formulées dans les essais de jeunesse et autres recueils d'aphorismes à partir d'*Humain, trop humain* jusqu'à la publication ultérieure des essais de *La généalogie de la morale*. Progressivement, Nietzsche en vient à examiner davantage la *provenance* (*Herkunft*) d'un produit survivant que son *origine* (*Ursprung*) isolée – même s'il faut souligner qu'il n'abandonnera *jamaïs* le terme d'*Ursprung* dans ses textes plus tardifs⁷⁷. Dorénavant, la recherche est moins centrée sur une origine productrice unique ou fondamentale que sur le développement d'hypothèses anthropogéniques dans lesquelles la *provenance* d'une pratique, coutume ou croyance doit se comprendre comme étant de sources multiples; l'écartèlement de l'origine qui se produit avec le temps, dont l'histoire témoigne, de même que les transformations subies depuis l'origine étant davantage explicitées. De son propre aveu⁷⁸, le troisième essai de *La généalogie de la morale* tente de rendre compte de « l'art de l'interprétation » (*Kunst der Auslegung*) qui a nourri ses investigations *proprement* généalogiques. Portant son attention sur la signification des idéaux ascétiques par exemple, il en vient à démontrer dans cet essai qu'ils ne sont aucunement réductibles à une signification originelle ou redevables à une seule raison d'être.

Durant cette époque plus tardive, l'origine devient résolument une source variée – Nietzsche ayant vraisemblablement tiré quelques leçons de ses lectures ethnologiques. Mais comme Tylor avant lui⁷⁹, l'étude du langage (voire l'étymologie) se présente toujours comme un moyen d'informer le cheminement de ses investigations. Mise en pratique dans le premier essai de *La généalogie de la morale* au sujet des concepts moraux du « bon » et du « mauvais »⁸⁰, les suppositions

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. *Lectures de Nietzsche*. Paris : Livre de poche. p. 104. P. Wotling le signal également : MA I, note 182, p. 491.

⁷⁷ On peut signaler, à titre d'exemple, l'utilisation (en 1887) qui semble interchangeable des expressions « Hypothesen über den Ursprung der Moral » et « Herkunft-hypothesen » dans un paragraphe (§ 4) de la préface de *La généalogie de la morale*. Il faut également souligner que l'interprétation foucaldienne des hypothèses anthropogéniques de Nietzsche, décrite précédemment, est loin de faire l'unanimité. Voir : PIZER, John. (1990). The Use and Abuse of "Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, vol. 19. n. 1. München : De Gruyter. pp. 462-478.

⁷⁸ GM, *Vorrede*, § 8.

⁷⁹ TYLOR. *Primitive Culture*. pp. 160-199.

⁸⁰ GM, I, § 4.

étymologiques⁸¹ de Nietzsche lui permettent de retracer la provenance et les transformations conceptuelles, en commençant par leur état le plus anciennement attesté. Une fluidité en ce qui a trait à la signification des concepts est alors étalée, tandis que le sens et l'usage courant de ces derniers recouvrent d'ignorance la richesse que comprend l'histoire de leurs transformations et tout l'écartèlement qu'ils ont subi. Une richesse que l'investigation généalogique permet toutefois de découvrir par le récit qui se veut maintenant plus étoffé de leur émergence. Ce faisant, Nietzsche rapproche son travail à celui d'auteurs anglais qui tentent de décrire la provenance de sentiments moraux, comme émergeant d'un héritage par exemple, à l'image des travaux d'Herbert Spencer dans *The Data of Ethics* (1879)⁸². Qu'il tente souvent d'atténuer l'importance de ces « psychologues anglais »⁸³ et de leurs hypothèses entourant l'émergence de certaines pratiques, coutumes ou croyances ayant contribué à élever l'homme, comme les sentiments moraux, il n'en demeure pas moins qu'en étant très sévère à leur endroit, Nietzsche leur accorde tout de même le mérite d'avoir été les premiers à s'essayer à « une genèse de la morale » (*Entstehungsgeschichte der Moral*)⁸⁴. Là où Nietzsche prétend innover par rapport à eux cependant, c'est en posant l'émergence de la morale comme un problème, alors qu'il perçoit dans la valorisation historique de la connaissance et de la vérité, au détriment de l'ignorance et du mensonge, un geste moral par excellence qui fausse toute épistémologie ou conception juste du dynamisme de l'économie mentale humaine⁸⁵.

3.3.1. De la durabilité et de la fluidité

Il faut attendre *La généalogie de la morale* pour que se thématise une importante distinction au cœur de la pensée nietzschéenne entre ce qu'il y a de *durable* et ce qu'il y a de *fluent* au sein de ces

⁸¹ GM, I, § 17.

⁸² Nietzsche a pu lire l'ouvrage en 1880.

⁸³ GM, I, § 1.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ La première interrogation de *Par-delà bien et mal* porte notamment sur la valeur historiquement donnée à la vérité. Pourquoi la vérité plutôt que l'ignorance a été valorisée? Dans cet ouvrage et *La généalogie de la morale* qui suit comme son éclaircissement, Nietzsche démontre, comme il en sera question plus loin, que l'évaluation de ce qui est « mauvais » (comme l'ignorance, dont l'oubli procure) peut être tout aussi bénéfique que l'évaluation de ce qui est « bon » (comme le savoir, dont la mémoire appuie) pour assurer la pérennité et l'essor de l'espèce.

pratiques, coutumes ou croyances ayant élevé l'animal humain. Une distinction qu'on soupçonnait déjà présente dans les hypothèses portant sur l'émergence du langage et de la morale, mais sans être toujours explicite. Dans les analyses nietzschéennes portant sur le châtement par exemple⁸⁶, il est expliqué, comme Nietzsche le fait à l'endroit des idéaux ascétiques, que cette pratique n'a jamais eu une seule signification ou une seule finalité à travers son histoire⁸⁷. C'est seulement l'une de ses fins variées d'être devenue, par exemple, un « moyen de créer une mémoire, soit chez celui qui subit le châtement – le prétendu « amendement » –, soit chez les témoins de l'exécution »⁸⁸. Pour cette raison, Nietzsche distingue dans cette pratique : « d'une part ce qui est relativement *durable*, l'usage, l'acte, le « drame », une suite bien déterminée de procédures, et d'autre part ce qui est *fluent*, le sens, la finalité, l'attente, qui se rattachent à l'exécution de ces procédures »⁸⁹. L'usage (*durable*) de cette pratique est demeuré depuis toujours, mais son apparition suit le cours de finalités variées (*fluentes*)⁹⁰ à travers l'histoire.

Qu'une amnésie collective règne sur le passé primitif de l'humanité, il n'en demeure pas moins que certaines pratiques *perdurent*, formant une partie du patrimoine retenu par la mémoire collective et reçu en héritage, alors que leur sens ou leur finalité actuelle recouvre pour chacun la *fluidité* de sens ou de finalité dont révèle l'analyse de leur provenance. Par ce nouveau cadre qui informe dorénavant ses hypothèses anthropogéniques, Nietzsche en vient à formuler une rectification de certains de ses propos antérieurs, alors qu'il pensait au début d'*Humain, trop humain* que « tout ce qui est *essentiel* dans l'évolution humaine s'est déroulé en des temps primitifs [*Urzeiten*] [...] ». L'importance de l'origine productrice ayant contribué à élever l'être humain n'est dorénavant plus exaltée au détriment d'une généalogie.

⁸⁶ Le châtement n'a pas seulement comme finalité un acte de représailles. Il rappelle aussi à la mémoire de la personne qui le subit, et ceux qui l'observent, la « dureté de l'état nature » en levant le voile sur l'origine animalière et sauvage de l'être humain. Une origine dissimulée par l'amnésie collective, et d'autant plus mise à distance par le confort de l'état civilisé. Voir : MA II, § 22; JGB, § 229; GM, II, § 14 et § 15.

⁸⁷ GM, III, § 13.

⁸⁸ GM, II, § 13.

⁸⁹ « Man hat also, um zur Sache, nämlich zur *Strafe* zurückzukehren, zweierlei an ihr zu unterscheiden: einmal das relativ *Dauerhafte* an ihr, den Brauch, den Akt, das „Drama“, eine gewisse strenge Abfolge von Prozeduren, andererseits das *Flüssige* an ihr, den Sinn, den Zweck, die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft. » *Idem*.

⁹⁰ GM, II, § 12.

Il faut dire que dès *Aurore* (1881), soit quelques années à peine après *Humain, trop humain*, puis même ponctuellement au sein de *Der Wanderer und sein Schatten* (1879) qui compose la dernière partie de ce recueil d'aphorismes, la valeur de l'origine au sein des hypothèses d'origine (*Ursprungshypothesen*) ou hypothèses de la provenance (*Herkunftshypothesen*) est mise au clair : « La compréhension de l'origine signifie la perte d'importance de l'origine [*Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu*] : tandis que le plus proche, ce qui est autour de nous et en nous, commence petit à petit à se parer de couleurs, de beautés, d'énigmes et de trésors de signification dont l'humanité ancienne [*die ältere Menschheit*] ne pouvait même pas rêver. »⁹¹ Se ravisant, Nietzsche considère désormais que c'est le fait de la pensée métaphysique de raisonner suivant l'idée selon laquelle au « commencement de toutes choses se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel »⁹². Ses hypothèses anthropogéniques ayant servi à critiquer le mode de pensée métaphysique en révélant en quoi il est à bien des égards issu de conditions de vie primitive, il en ressort que Nietzsche a sûrement été amené à réviser ses nouvelles hypothèses anthropogéniques pour éviter de sous-entendre qu'il est possible de tout réduire à une seule origine déterminante, négligeant par le fait même toute transformation ultérieure.

Ne font aucune exception à cette règle l'acte de naissance du langage conceptuel, dont résulte une mise à distance du sens littéral au profit du sens abstrait et plus spirituel, ou même, l'émergence de la morale, dont résulte une mise à distance de la finalité première d'une action au profit de finalités variées réhabilitant cette dernière. Que l'origine du langage soit redevable à une transposition subjective de l'expérience humaine du monde, il n'en demeure pas moins que les vestiges métaphoriques qui en sont l'indice ne freinent en rien la transition qui mène au développement d'un langage conceptuel toujours d'usage⁹³. Qu'une action morale ait eu une acception plus restreinte de sa finalité dans des conditions de vie plus primitive, cette origine n'empiète aucunement sur les transformations de la finalité que cette même action subit à travers son histoire. En conséquence, l'importance de l'origine d'une pratique, coutume ou croyance devient moindre

⁹¹ M, § 44.

⁹² MA II, § 3.

⁹³ Marquant ainsi un décalage entre le concept et son origine à laquelle il n'est pas réductible, ce qui donne raison à la critique de Dixsaut à l'endroit de Derrida. DIXSAUT. *Nietzsche : Par-delà les antinomies*. pp. 199-200.

par rapport aux transformations subies, car la découverte d'une origine ne change en rien au fait du présent, et tout ce qu'il recouvre. Dans la même veine, même si subtilisée à dessein, l'animalité première de l'être humain ne le surdétermine pas; l'homme restant pour Nietzsche un animal encore indéterminé⁹⁴ (*noch nicht festgestellte Thier*) à bien des égards.

C'est ainsi que se réalise une légère inflexion dans les hypothèses anthropogéniques de Nietzsche, passant d'une attention aux origines productrices aux multiples développements qui en découlent. Malgré tout, l'interaction entre la mémoire et l'oubli demeure toujours la même, alors qu'elle se précise davantage à travers l'évacuation de ce qu'il y a de *fluent* au sein d'une pratique, coutume ou croyance et l'assimilation de ce qu'il y a en elles de *durable* pour la postérité. Les hypothèses anthropogéniques de Nietzsche sont autant d'interprétations qui s'ajoutent au palimpseste de l'histoire, ayant comme visée fondamentale d'expliquer la provenance de ces produits ayant élevé l'animal humain, sans faire appel au transcendant. Ce que cherchent à faire plusieurs de ses hypothèses, c'est plutôt démontrer comment tout peut s'expliquer, bien explicitement, par l'humain, trop humain.

3.3.2. Repenser (*umlernen*) l'oubli

En reprenant une distinction introduite par Patrick Wotling, on observe que la conception nietzschéenne de l'oubli se voit à son tour repensée du passage des hypothèses « pré-généalogiques » à celles proprement généalogiques. Les aphorismes § 39 et § 40 d'*Humain, trop humain* à titre d'exemple, cités précédemment, traitent des virtualités de l'amnésie collective et semblent emprunter à Rée une position à laquelle Nietzsche renonce plus tard. Cette position se dessine comme suit dans l'ouvrage de Rée :

D'après ce qui précède, la bonne action (l'inégoïsme) a été louée pour son utilité, c'est-à-dire parce qu'elle nous rapproche d'un état de plus grande félicité. Mais maintenant, nous ne louons pas la bonne action à cause de ses conséquences utiles, mais elle nous semble louable en elle-même, indépendamment de toutes les conséquences. Néanmoins, elle peut avoir été louée à l'origine pour son utilité, même si, plus tard,

⁹⁴ JGB, § 62.

une fois que l'on s'est habitué à la louer, *on a oublié que cette louange était fondée au départ sur l'utilité de la communauté.*⁹⁵ (Je traduis et souligne)

Au départ, on loue une bonne action (*das Gut*) en raison de ses conséquences utiles, comme l'action désintéressée (*Unegoistische*). Mais au fil du temps, on en vient à considérer cette action bonne par habitude (*gewöhnt*), en oubliant pourquoi elle est considérée comme telle.

Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche souligne toutefois le contresens psychologique de cette position concernant les « actions désintéressées » qu'on loue ou désigne bonnes. Résumant entre autres la position de Rée : « À l'origine, décrètent-ils, on a approuvé et déclaré bonnes les actions désintéressées [*unegoistische Handlungen*] du point de vue de ceux qui en étaient les bénéficiaires, auxquels donc ces actions étaient *utiles*; plus tard, on a *oublié* cette origine de l'approbation [*diesen Ursprung des Lobes vergesse*] et simplement ressenti comme bonnes les actions désintéressées parce que, du fait de *l'habitude*, elles étaient toujours approuvées comme bonnes, comme s'il s'agissait d'une chose bonne en soi »⁹⁶.

Or, la critique nietzschéenne met notamment en cause le regard posé ici sur l'amnésie collective du passé primitif, et plus particulièrement l'idée qu'on se fait de la faculté d'oublier : « L'utilité de l'action non égoïste serait l'origine de l'éloge qu'on en fait, et cette origine aurait été *oubliée* [*dieser Ursprung soll vergessen worden sein*]? et comment cet oubli est-il *possible* [*wie ist dies Vergessen auch nur möglich*] ? »⁹⁷ Nietzsche soulève ici un paradoxe. Et ce dernier réside dans le fait que l'utilité des bonnes actions n'a vraisemblablement jamais cessé d'être une expérience quotidienne, c'est-à-dire que l'utilité de ces bonnes actions a dû toujours être renouvelée dans l'esprit de chacun en tirant un quelconque avantage. Plutôt que de s'estomper de l'esprit en raison de l'oubli, cette utilité aurait dû en principe devenir plus évidente à mesure que les éloges se multiplient, à tel point qu'elle laisserait une empreinte durable. Comment est-il possible alors qu'en de telles circonstances,

⁹⁵ « Dem Gesagten zu Folge ist das Gute (Unegoistische) wegen seines Nutzens, nämlich darum gelobt worden, weil es uns einem Zustande grösserer Glückseligkeit näher bringt. Jetzt aber loben wir die Güte nicht wegen ihrer nützenden Folgen, vielmehr erscheint sie uns an und für sich, unabhängig von allen Folgen, lobenswerth. Trotzdem kann sie ursprünglich wegen ihres Nutzens gelobt worden sein, wenn man auch später, nachdem man sich einmal daran gewöhnt hatte, sie zu loben, vergass, dass dieses Lob sich anfangs auf den Nutzen der Gemeinschaft gründete. » RÉE. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. p. 17.

⁹⁶ Traduction modifiée. GM, I, § 2.

⁹⁷ GM, I, § 3.

l'origine de l'utilité ait été oubliée ? En soulevant ce paradoxe, le Nietzsche dénonce en fait une conception confuse de la faculté d'oublier puisqu'elle s'éloigne de sa capacité d'évacuation en mesure de chasser certains objets de l'esprit. Il qualifie en effet d'absurdité psychologique l'idée qu'on puisse à la fois prendre continuellement conscience d'un objet tout en l'oubliant. Et ce, tout comme on ne peut prendre continuellement conscience de l'utilité de bonnes actions tout en oubliant celle-ci⁹⁸.

Cette critique, qui vise directement Rée et certains « psychologues anglais »⁹⁹ auquel il s'apparente, se présente en même temps comme une auto-critique de certaines de ses hypothèses « pré-généalogiques » d'*Humain, trop humain* entourant la morale et le sentiment moral. Elle est d'ailleurs rejointe par une deuxième. Car en ce qui a trait à la genèse des actions qu'on désigne bonnes, comme les actions désintéressées, on pourrait envisager que leur utilité ne fut en effet *jamais* oubliée, puisque ce qu'on a qualifié de « bon » fut de tout temps intrinsèquement lié à « l'utile ». Il s'ensuit, suivant cette perspective, que les bonnes actions une fois désignées comme telles sont retenues en mémoire par tous comme utiles, pour toujours, et ce, sans que la faculté d'oublier ou un relativisme historique interviennent d'une quelconque manière dans la courroie de transmission qu'est la mémoire collective. C'est la position plus conséquente que Nietzsche attribue à Herbert Spencer. Deux auteurs qui partagent d'ailleurs dans leurs écrits respectifs l'idée selon laquelle les sentiments moraux sont issus et hérités de conditions de vie plus anciennes¹⁰⁰. Chacun partageant également certaines idées en vogue à leur époque qui mettent de l'avant une

⁹⁸ « Zweitens aber: ganz abgesehen von der historischen Unhaltbarkeit jener Hypothese über die Herkunft des Werthurtheils „gut“, krankt sie an einem psychologischen Widersinn in sich selbst. Die Nützlichkeit der unegoistischen Handlung soll der Ursprung ihres Lobes sein, und dieser Ursprung soll *vergessen* worden sein: — wie ist dies Vergessen auch nur *möglich*? Hat vielleicht die Nützlichkeit solcher Handlungen irgend wann einmal aufgehört? Das Gegentheil ist der Fall: diese Nützlichkeit ist vielmehr die Alltagserfahrung zu allen Zeiten gewesen, Etwas also, das fortwährend immer neu unterstrichen wurde; folglich, statt aus dem Bewusstsein zu verschwinden, statt vergessbar zu werden, sich dem Bewusstsein mit immer grösserer Deutlichkeit eindrücken musste. Um wie viel vernünftiger ist jene entgegengesetzte Theorie (sie ist deshalb nicht wahrer —), welche zum Beispiel von Herbert Spencer vertreten wird: der den Begriff „gut“ als wesensgleich mit dem Begriff „nützlich“, „zweckmässig“ ansetzt, so dass in den Urtheilen „gut“ und „schlecht“ die Menschheit gerade ihre *unvergessenen* und *unvergessbaren* Erfahrungen über nützlich-zweckmässig, über schädlich-unzweckmässig aufsummirt und sanktionirt habe. Gut ist, nach dieser Theorie, was sich von jeher als nützlich bewiesen hat: damit darf es als „werthvoll im höchsten Grade“, als „werthvoll an sich“ Geltung behaupten. Auch dieser Weg der Erklärung ist, wie gesagt, falsch, aber wenigstens ist die Erklärung selbst in sich vernünftig und psychologisch haltbar. » GM, I, § 3.

⁹⁹ GM, I, § 1 et § 2.

¹⁰⁰ FORNARI, Maria Cristina. (2005). Die Spur Spencers in Nietzsches „moralischem Bergwerke“. *Nietzsche-Studien*, vol. 37. no 1. München : De Gruyter. pp. 310-328.

correspondance entre la physiologie et la morale¹⁰¹, entre la santé et le maintien d'un équilibre entre les fonctions physiologiques¹⁰², de même qu'ils envisagent tous deux la pratique du châtement, et de la cruauté qui en découle, comme une forme de « survival »¹⁰³. Or, leur évaluation du rôle de la faculté d'oublier pour l'essor de l'humanité les distingue résolument.

Entre une première position qui conçoit qu'on oublie ce dont on a le plus conscience, comme l'utilité louangée d'une bonne action, et une seconde position qui conçoit que rien du tout ne s'oublie dans l'histoire naturelle de la morale, alors qu'on désigne bonne une action, Nietzsche ne choisit aucune d'entre elles; la faculté d'oublier ayant ni à perdre sa fonction d'évacuation, ni à être marginalisée. C'est notamment à l'aune de ces différentes conceptions stériles de la faculté d'oublier que Nietzsche mettra de l'avant l'hypothèse portant sur la genèse de la mémoire dans le deuxième essai de *La généalogie de la morale*; concevant ainsi la mémoire et l'oubli toujours en complémentarité interactive dans l'économie mentale. Insistant sur la présence de « forces spontanées, agressives, envahissantes »¹⁰⁴ ayant joué et jouant toujours un rôle infra-conscient incontournable, l'oubli est justement présenté dans ses ouvrages comme l'une de ces forces spontanées et infra-conscientes dont il faut bien mesurer toute la fonction contributive et productive.

Contrairement à Spencer, selon lequel ce qui assure le mieux la préservation de l'espèce est généralement désigné comme « bon », et peut être dit le plus évolué, alors que ce qui mènerait l'espèce à sa perte est généralement désigné de « mauvais », et le moins évolué, Nietzsche n'adopte nullement, mais critique plutôt ce manichéisme¹⁰⁵. Par un jugement de valeur populaire et suivant une métaphysique des contraires, Spencer amoindrit l'importance de la faculté d'oublier, là où Nietzsche renverse plutôt sa perspective en démontrant que ce qui vient plus naturellement à

¹⁰¹ SPENCER, Herbert. (1879). *The Data of Ethics*. London : Williams and Norgate. p. 74.

¹⁰² *Ibid.* p. 75 et p. 143.

¹⁰³ *Ibid.* p. 185.

¹⁰⁴ GM, II, § 12.

¹⁰⁵ « The foregoing exposition shows that the conduct to which we apply the name good, is the relatively more evolved conduct and that bad is the name we apply to conduct which is relatively less evolved. We saw that evolution, tending ever towards self-preservation, reaches its limit when individual life is the greatest, both in length and breadth; and now we see that, leaving other ends aside, we regard as good the conduct furthering self-preservation, and as bad the conduct tending to self-destruction. » SPENCER. *The Data of Ethics*. p. 25.

l'homme, ce qui pourrait être qualifié de moins évolué, destructeur, mortel, inutile ou même « mauvais », comme l'oubli, a su en fait participer à la préservation et même l'essor de l'espèce humaine. Nietzsche le démontre en faisant valoir les fonctions productives attribuables à ce qu'on qualifie trop rapidement de « mauvais » – suivant les « valeurs populaires »¹⁰⁶ (*volkstümlichen Werthschätzungen*) – avec une référence à peine voilée à Spencer : « Il existe aujourd'hui une doctrine de la morale, fondamentalement fausse, qui est extrêmement prisée, notamment en Angleterre : elle veut que les jugements « bien » et « mal » représentent la somme des expériences relatives à ce qui est « adapté à un but » et « non adapté à un but »; elle veut que ce que l'on appelle bon soit ce qui conserve l'espèce, et mal ce qui lui est nuisible. Mais en réalité, les pulsions mauvaises [*bösen Triebe*] sont tout aussi adaptées à un but, favorables à la conservation de l'espèce et indispensables que les bonnes : – leur fonction est simplement différente »¹⁰⁷.

Différente de la mémoire, mais toujours ensemble avec elle, l'oubli s'est notamment révélé dans les analyses précédentes de la pensée nietzschéenne comme une fonction contributive au développement de l'humanité – entrevue entre autres par sa contribution à la subtilisation de sa nature animale, l'émergence du langage et de la morale. Et plus généralement, comme fonction productive provoquant l'ensevelissement nécessaire d'un passé primitif au profit d'exigences plus élevées. Les « psychologues anglais », critiqués par Nietzsche, refusent selon lui de concevoir l'oubli de cette manière, c'est-à-dire tout aussi actif que productif, servant à cacher ces vérités qui feraient périr. Comme il en sera question prochainement, il apparaît néanmoins que la pensée nietzschéenne envisage justement la faculté d'oublier comme l'une de ces « pulsions mauvaises » ci-mentionnées, tout aussi favorables à la conservation de l'espèce qu'indispensables, et en rien simplement « mauvaise » – comme le suppose malencontreusement le manichéisme de la métaphysique des contraires et le système de valeurs (populaires) qui lui est propre.

3.4. Les fruits de l'ignorance

¹⁰⁶ JGB, § 2

¹⁰⁷ FW, § 4.

Au-delà de la transvaluation de l'oubli et plus généralement la critique des valeurs populaires (*volkstümlichen Werthschätzungen*), il se dégage des recueils d'aphorismes de Nietzsche une constellation psychologique tout aussi singulière et productive qu'ordonnée. L'énigmatique spontanéité infra-consciente de la mémoire et de l'oubli peut jurer *en apparence* avec l'idée que leur interaction soit redevable à un quelconque processus organisé dans l'économie mentale. Mais malgré ces apparences, lorsque l'oubli de l'origine (ou de la provenance) est qualifié « d'habitude intellectuelle » (*ihrer intellektuellen Gewohnheit gemäss*), Nietzsche n'envisage pas que son activité soit strictement fortuite, étant donné qu'une *habitude* dénote une manière d'être en fonction d'un ordre établi. Qu'il décrive de plus une présence générationnelle de l'amnésie collective qui étend son voile sur l'animalité originelle de l'humanité montre pareillement que, sous-jacente à sa nature spontanée et infra-consciente, l'activité d'évacuation que procure l'oubli n'a rien d'accidentel, mais contribue plutôt à disposer l'esprit à entretenir un rapport déterminé au réel. Simultanément, la survivance de ces pratiques, coutumes, croyances qui perdurent, puis constituent un héritage déterminé donné en legs, dénote à son tour tout le potentiel de succession ordonnée au sein de la mémoire collective entre générations.

Malgré ces découvertes, il n'en demeure pas moins que les descriptions de l'accord productif de l'oubli avec la mémoire au sein de différentes hypothèses anthropogéniques révèlent surtout ce que « font » ensemble ces facultés pour le réveil de l'humanité, son langage et sa morale à titre d'exemples, tandis qu'on méconnaît toujours la volonté qui les anime. C'est-à-dire, ce que « veulent » ces facultés en s'activant, en apparence, spontanément. Pour y voir plus clair, c'est le dynamisme même au cœur de l'économie mentale, conçue par Nietzsche en termes de volontés (instinctuelles ou pulsionnelles) en interaction, qui doit être interrogé; passant ainsi des hypothèses anthropogéniques à la nature de la psychologie humaine qui s'y manifeste ponctuellement. En s'y interrogeant, il devient alors possible de comprendre, d'une part, comment l'économie mentale suit effectivement un processus organisé, débiteur de volontés d'une intelligence sous-tendante¹⁰⁸. Tout en découvrant, d'autre part, comment la volonté qui se reflète dans une « pulsion mauvaise » (*bösen*

¹⁰⁸ « [...] zum abermaligen Beweise dafür, dass der „Instinkt“ unter allen Arten von Intelligenz, welche bisher entdeckt wurden, die intelligenteste ist. » JGB, § 218.

Triebe) peut être « tout aussi adaptée à un but, favorable à la conservation de l'espèce et indispensable que les bonnes », sa fonction étant simplement différente.

Une part de cette intelligence susmentionnée – comprise ici comme la capacité de discerner – est déjà entrevue dans l'hypothétique genèse de la mémoire décrite dans *La généalogie de la morale*, où l'on constate dans l'économie mentale comment une faculté (*Vermögen*) en appelle une autre (*Gegenvermögen*); comment plus particulièrement la volonté sous-tendante d'une faculté comme la mémoire (*Nicht-wieder-los-werden-wollen*) en suspend une autre comme l'oubli (*loswerden-wollen*). Sans faire appel à n'importe quel *autre*, ces volontés se confrontent à *leur* opposé par affinité élective. Il y a ainsi un discernement qui s'effectue de part et d'autre, puis par le fait même, une forme d'intelligence qui se révèle au sein même de la volonté de faire mémoire et la volonté d'oublier.

Alors que *La généalogie de la morale* se veut un éclaircissement d'un certain nombre de thèses exposées dans *Par-delà bien et mal* qui le précède d'un an, c'est ce dernier ouvrage qui présente avant tout le dynamisme que comprend l'économie mentale, auquel est sujet l'interaction accordée entre la faculté d'assimilation de la mémoire et d'évacuation de l'oubli. Y est notamment décrit comment cette économie est organisée pour confronter le réel qu'elle tente de maîtriser, Nietzsche rendant précisément compte de son dynamisme en détaillant la présence d'une *volonté de savoir* qui l'anime, en interaction complémentaire et concomitante avec une *volonté d'ignorance*. La première se comprend comme un vouloir d'appropriation, de domination et plus généralement d'assimilation (*Einverleibung*) sur lequel s'arrime la mémoire¹⁰⁹, là où la seconde se présente comme un vouloir d'évacuation propre à l'ignorance (*Entschluss zur Unwissenheit*), sur lequel s'arrime l'oubli.

L'aphorisme § 230 de *Par-delà bien et mal*, dont il est question ici, doit notamment être mis en parallèle avec l'hypothétique genèse de la mémoire (en interaction complémentaire avec l'oubli) qui suit un an plus tard dans *La généalogie de la morale*. D'un texte à l'autre, la nomenclature est presque identique pour décrire la volonté d'ignorance et l'oubli comme fonction productive

¹⁰⁹ « Der sogenannte *Erkenntnißtrieb* ist zurückzuführen auf einen *Aneignungs-* und *Überwältigungstrieb*: diesem Triebe folgend haben sich die Sinne, das Gedächtniß, die Instinkte usw. entwickelt... » KSA. NF-1888, 13:14[142].

opposée, mais complémentaire à la volonté de savoir et d'assimilation de la mémoire : chacun « bouche [les] fenêtres »¹¹⁰ de l'esprit ou « ferme de temps à autre les portes et fenêtres de la conscience »¹¹¹. Ils repoussent telle ou telle chose que l'esprit ne veut pas connaître, préférant « l'obscurité »¹¹² ou le « silence »¹¹³. Ils permettent à la conscience de « rester indemne du bruit et du conflit auxquels se livre le monde souterrain des organes »¹¹⁴, mettant l'esprit en « état de défense à l'égard d'un savoir possible »¹¹⁵. L'estomac étant ce à quoi l'économie mentale s'apparente le plus à titre d'analogie, la même métaphore est mobilisée pour décrire comment la volonté d'ignorance, ou tout simplement, l'oubli, fonctionne comme « faculté de digestion »¹¹⁶ mentale, participe à une « absorption spirituelle »¹¹⁷ ou à un « état de digestion »¹¹⁸ qui fait place au nouveau.

La manifestation de la volonté d'ignorance dans l'économie mentale est non sans rappeler de plus ce que révèle les leçons tirées précédemment de la mobilisation nietzschéenne de la gastro-entérologique, ou même, de son hypothétique genèse de la mémoire qui se fait au dépens de, mais en même temps grâce à l'oubli:

Peut-être ne comprendra-t-on pas d'emblée ce que j'ai dit ici en évoquant une « *volonté fondamentale de l'esprit* »¹¹⁹ [„*Grundwillen des Geistes*“]: qu'on me permette une explication. Ce quelque chose qui commande, et que le peuple appelle « l'esprit » [„*der Geist*“], veut être maître et seigneur en lui et autour de lui, et sentir qu'il est le maître : il a la volonté de ramener la multiplicité à la simplicité, une

¹¹⁰ JGB, § 230.

¹¹¹ GM, II, § 2.

¹¹² JGB, § 230.

¹¹³ GM, II, § 2.

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ JGB, § 230.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ GM, II, § 1.

¹¹⁸ GM, II, § 2.

¹¹⁹ JGB, § 230. À noter que le singulier peut porter à confusion ici. La volonté de savoir et la volonté d'ignorance ont des activités contraires qui se comprennent séparément, comme l'assimilation, la désassimilation et l'évacuation qui en découle dans le système digestif. Mais en même temps, en raison de leur nature complémentaire que Nietzsche décrit plus loin, la volonté de savoir et la volonté d'ignorance en viennent à former une unité composite des contraires qui se manifeste comme la « *volonté fondamentale de l'esprit* ».

volonté qui garrotte, qui compte, une volonté tyrannique et véritablement dominatrice. Ses besoins et ses facultés [*Seine Bedürfnisse und Vermögen*] sont en cela les mêmes que ceux que les physiologistes attribuent à tout ce qui vit, croît, multiplie. La faculté qu'a l'esprit de s'approprier ce qui est étranger se révèle dans un penchant vigoureux à rendre le nouveau semblable à l'ancien, à simplifier le multiple, à ignorer ou évincer l'absolument contradictoire : de même qu'arbitrairement, il souligne avec plus d'insistance, met en relief, falsifie à sa convenance certains traits et lignes de ce qui est étranger, de tout segment de « monde extérieur ». En cela, son intention vise *l'incorporation* [*Einverleibung*] d'« expériences » nouvelles, l'insertion de choses nouvelles dans des agencements anciens, – la croissance, donc; plus précisément encore, le sentiment de croissance, le sentiment de force accrue. Une pulsion [ou instinct¹²⁰] *en apparence opposée sert cette même volonté, la brusque irruption d'une résolution d'ignorer*, de s'isoler arbitrairement, de fermer ses fenêtres, un non intime opposé à telle ou telle chose, un refus de se laisser approcher, une espèce d'état de défense à l'égard de tout ce qui peut être connu, une satisfaction d'être dans l'obscurité, de voir son horizon se rétracter, un oui et un acquiescement à l'ignorance : toutes choses nécessaires en proportion du degré de sa *faculté d'appropriation*, de sa « faculté de digestion » [„*Verdauungskraft*“], pour le dire de manière imagée – car c'est bien à un estomac que l'esprit ressemble encore le plus.¹²¹ (Je souligne)

Les instincts ou pulsions n'étant que le reflet de volontés au fondement de l'économie mentale, ceux-ci, au même titre que ces dernières, ne se retrouvent jamais dans un vacuum. Comme par affinité, une volonté (instinctuelle) se confronte encore une fois à *son* opposée. La volonté de faire mémoire (*Nicht-wieder-los-werden-wollen*) discerne l'oubli (*loswerden-wollen*) qui s'y oppose

¹²⁰ La traduction de Cornélius Heim dans l'édition Gallimard (1971) traduit ici « *entgegengesetzter Trieb* » par « un instinct en apparence contraire ». Contrairement à E. Blondel, qui semble vouloir davantage marquer dans ses traductions la différence entre pulsion (*Trieb*) et instinct (*Instinkt*) dans les ouvrages de Nietzsche, mais tout en faisant quelques exceptions, P. Wotling est plutôt d'avis « que *Trieb* et *Instinkt* sont dans le lexique nietzschéen à peu près équivalents, et ne diffèrent que par leurs connotations, et donc leur valeur polémique selon les contextes. » (JGB, note 6, p. 298) En raison de la proximité dans les ouvrages de Nietzsche entre la volonté de savoir, comprise comme une volonté pulsionnelle d'incorporation (*Einverleibung*) ou faculté d'appropriation (*aneignenden Kraft*), et la mémoire, comprise comme faculté d'assimilation instinctuelle, la différence entre *Trieb* et *Instinkt* ne change effectivement rien à leur fondement. Dans tous ces cas, ce qu'il faut surtout retenir, c'est la volonté sous-tendante et fondamentale qui les anime: soit une volonté de puissance qui s'exprime par un effort d'incorporation et d'évacuation.

¹²¹ « [...] es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschneidenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen. [...] Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuzähneln, das Mannichfältige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen [...] Diesem selben Willen dient ein scheinbar entgegengesetzter Trieb des Geistes, ein plötzlich herausbrechender Entschluss zur Unwissenheit, zur willkürlichen Abschliessung, ein Zumachen seiner Fenster, ein inneres Neinsagen zu diesem oder jenem Dinge, ein Nicht-herankommen-lassen, eine Art Vertheidigungs-Zustand gegen vieles Wissbare, eine Zufriedenheit mit dem Dunkel, mit dem abschliessenden Horizonte, ein Ja-sagen und Gutheissen der Unwissenheit [...] » JGB, § 230.

dans l'économie mentale et *vice versa*, pareillement à la volonté de savoir qui se confronte à son opposée (*entgegengesetzter*) qu'est la volonté d'ignorance. Par-delà leur antinomie apparente cependant, une interaction complémentaire se manifeste. Nietzsche comprend la volonté de savoir comme une sublimation de la volonté d'ignorance, son raffinement¹²² (*Verfeinerung*), au même titre, un an plus tard, que la mémoire se verra décrite comme une sublimation de l'oubli dans l'économie mentale – ces deux cas de sublimation, il faut répéter, ne perdant jamais l'élément de base (*Grundelement*) qui est seulement « presque évaporé » (*fast verflüchtigt*).

L'ignorance que procure l'oubli se présente donc en tant que condition au savoir et à l'assimilation en mémoire. Nietzsche inscrit de nouveau l'activité d'assimilation et plus généralement la volonté de savoir dans un horizon déterminé, et l'évacuation, puis l'ignorance qu'elle induit, se veulent tout ce qui échappe à cet horizon, mais contribue néanmoins à le constituer. C'est à travers leur interaction dans l'économie mentale (entre mémoire/oubli, assimilation/évacuation, volonté de savoir/volonté d'ignorance) qu'un accord a lieu, faisant de leur confrontation et complémentarité un constituant productif de l'esprit humain.

En ayant Spencer possiblement dans ses pensées, Nietzsche signale durant ces mêmes années comment l'aveuglement volontaire qui caractérise en partie la psychologie humaine peut se concevoir comme une ruse d'auto-conservation¹²³. Que cette ruse soit elle-même le reflet le plus réitéré d'une volonté de puissance au sein de l'économie mentale¹²⁴, visant à imposer son dominion

¹²² Encore une fois, Nietzsche utilise la spiritualisation (*Vergeistigung*), l'affinement (*Verfeinerung*), la divinisation ou la déification (*Vergöttlichung*) pour souligner un processus de sublimation. « Wie haben wir Alles um uns hell und frei und leicht und einfach gemacht! wie wussten wir unsern Sinnen einen Freipass für alles Oberflächliche, unserm Denken eine göttliche Begierde nach muthwilligen Sprüngen und Fehlschlüssen zu geben! — wie haben wir es von Anfang an verstanden, uns unsre Unwissenheit zu erhalten, um eine kaum begreifliche Freiheit, Unbedenklichkeit, Unvorsichtigkeit, Herzhaftigkeit, Heiterkeit des Lebens, um das Leben zu geniessen! Und erst auf diesem nunmehr festen und granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren! Nicht als sein Gegensatz, sondern — als seine Verfeinerung! » JGB, § 24.

¹²³ MA I, *Vorrede* (1886), § 1. Et aussi : « Ich mag nun mit gutem oder bösem Blicke auf die Menschen sehen, ich finde sie immer bei Einer Aufgabe, Alle und jeden Einzelnen in Sonderheit: Das zu thun, was der Erhaltung der menschlichen Gattung frommt. Und zwar wahrlich nicht aus einem Gefühl der Liebe für diese Gattung, sondern einfach, weil Nichts in ihnen älter, stärker, unerbittlicher, unüberwindlicher ist, als jener Instinct, — weil dieser Instinct eben *das Wesen* unserer Art und Heerde ist. » FW, § 1.

¹²⁴ « Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen* — Leben selbst ist Wille zur Macht —: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten *Folgen* davon. » JGB, § 13. « Selon Nietzsche, tout

sur le réel¹²⁵, la faculté d'oublier y contribue malgré tout en tant que fonction productive. Ensemble avec la mémoire qui assimile le nécessaire, il évacue le superflu au nom, comme il est dit, non seulement de la survivance, mais de la croissance. Qu'ensemble, ces facultés se produisent quand « elles » veulent, *ce qu'elles veulent* est maintenant clairement déterminé : soit de disposer l'économie mentale pour faire croître sa maîtrise sur le réel. Les volontés sous-tendantes de la mémoire et de l'oubli font de nouveau preuve de discernement en ce que leur interaction est foncièrement animée par la volonté commune de rendre la réalité plus digeste, afin de la dominer; tout à l'image de l'estomac déployant toutes les activités physiologiques nécessaires pour vaincre un bolus. L'anthropomorphisation de la réalité trahit justement cet effort, alors que l'on conçoit entre autres le langage et l'action morale en parfaite adéquation avec le réel; réduisant ainsi toute la réalité à l'expérience humaine. La subtilisation de la nature animale de l'humanité se rallie pareillement à cet effort, en ce qu'elle permet de s'élever au-dessus de sa condition première, sans entièrement la perdre.

D'abord illustré par l'émergence de souvenirs désagréables ou d'oublis inopportuns, l'énigme entourant la spontanéité infra-consciente de la mémoire et de l'oubli se dissipe enfin, à l'aune de ces éclaircissements qui font comprendre que leur interaction peut effectivement suivre un processus organisé, débiteur de volontés d'une intelligence sous-tendante visant à subjuguer la réalité de force par anthropomorphisation. On doit en même temps considérer que cette constellation psychologique *singulière* dessinée ici, que cette disposition de l'économie mentale, tout aussi organisée qu'organisatrice, soit possiblement redevable à un héritage, comme un réflexe atavique. C'est-à-dire une interaction habituelle entre facultés psychologiques qui est non seulement dictée par des volontés instinctuelles, mais transmise pour et héritée par les générations

vouloir est un vouloir-quelque-chose. Le quelque chose qu'il pose ainsi comme essentiel à tout vouloir est : la puissance. La volonté de puissance cherche à dominer et à étendre constamment son domaine de puissance. L'expansion de puissance s'accomplit par des processus de conquête. » (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. (1974). *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance*. Paris : Édition Allia. p. 38.) Incidemment, l'interaction entre l'assimilation et l'évacuation s'inscrit elle-même dans un processus de conquête. À noter que la « théorie » (*Theorie*) (GM, II, § 12) de la volonté de puissance est une tentative de circonscrire la réalité à l'intérieure d'une perspective englobante et bien précise, ce qui en retour permet d'expliquer et de comprendre la vie au moyen de celle-ci. Nietzsche réduit toutes les fonctions organiques à cette perspective, puis envisage même que c'est l'ensemble de la vie qui est sujette aux luttes entre volontés de puissance. Sa théorie repose entre autres sur une croyance en la causalité de la volonté; soit cette croyance qu'une volonté peut exercer des effets sur une autre. JGB, § 36.

¹²⁵ JGB, § 13.

futures dans le but d'asseoir un rapport déterminé au réel. En l'occurrence, plus qu'une disposition de l'économie mentale informée par la vie instinctuelle du corps, il faudrait vraisemblablement y voir une prédisposition héritée.

Tout comme la vie instinctuelle gouverne les activités du système digestif, dont par exemple la capacité d'interaction entre l'assimilation et l'évacuation, il ne peut être d'emblée exclu, même qu'il faut plutôt affirmer ici que certaines volontés instinctuelles exercent aussi une pression déterminée et déterminante sur l'organisation de l'économie mentale. Mais la *reproduction* générationnelle de cette organisation reste encore à être interrogée. Car si la transmission générationnelle de traits physiques reçus en héritage se matérialise dans le corps humain, si les volontés instinctuelles de son système digestif ne sont pas apprises, mais plutôt héritées, on est en droit alors d'envisager une transmission générationnelle de l'organisation mentale. Dans le cas présent, son explicitation ne saurait cependant se faire satisfaire d'une investigation de « survivals » ethnologiques. Pour y parvenir, c'est plus particulièrement la manière que certaines volontés instinctuelles dans l'économie mentale peuvent se reproduire au cœur de la progéniture qui doit être examinée.

4.0. LA MÉMOIRE INCONSCIENTE

Das bewußte Gedächtniß des Menschen verlischt mit dem Tode, aber das unbewußte Gedächtniß der Natur ist treu und unaustilgbar, und wem es gelang, ihr die Spuren seines Wirkens aufzudrücken, dessen gedenkt sie für immer.

Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie (1870)

– Ewald Hering

4.1. La reproductibilité des rouages instinctuels de l'économie mentale

En se fondant sur les résultats tirés du dernier chapitre, il se dégage que la complémentarité interactive de la mémoire et de l'oubli se manifeste au cœur d'une volonté fondamentale de l'économie mentale (*Grundwillen des Geistes*); cette dernière comprise par Nietzsche comme un composé d'instincts contraires (*Triebe des Geistes*). Au sein de cette volonté fondamentale se révèle un vouloir d'appropriation, de domination et plus généralement d'assimilation sur lequel s'arrime la mémoire, puis un vouloir d'évacuation propre à l'ignorance sur lequel s'arrime l'oubli. Comme cela a déjà été remarqué, cette volonté composée d'instincts qui anime « l'esprit » (*der Geist*) humain contribue tout autant à façonner qu'à exercer une maîtrise sur sa réalité; cette dernière étant teintée d'anthropomorphisme.

Or, l'énigme que pose la transmission héréditaire desdits instincts demeure entière. Cette dernière ne se dissipe aucunement devant la nature même des instincts qui paraissent, d'une part, naturellement issus d'une transmission générationnelle, et d'autre part, se prévalent selon Nietzsche d'une fonction d'organisation de l'économie mentale déterminante pour le rapport que tout être humain entretient avec son monde. Au cœur des pages qui suivent, figure notamment une interrogation sur la transmission générationnelle de la volonté fondamentale de l'économie mentale humaine (*Grundwillen des Geistes*). Ces pages cherchent plus particulièrement à expliquer comment Nietzsche a pu envisager la reproduction des rouages instinctuels et organisationnels de l'économie mentale.

Comme démontré dans les chapitres précédents, il sera encore possible de remarquer à travers ce qui suit qu'une complémentarité interactive entre la mémoire et l'oubli est toujours effective, même lorsqu'il est question de la transmission d'un patrimoine héréditaire. La mémoire désormais considérée sous l'angle de sa fonction reproductrice, plutôt que simplement assimilatrice, on examinera comment l'oubli contribue toujours de manière notable et productive à l'affinement de ce même patrimoine héréditaire en transmission, dont les instincts sélects qui le peuplent. Il deviendra apparent, de plus, que quelques instincts hiérarchiquement dominants chez l'être humain contribuent à régler son rapport au monde. Ces derniers étant souvent associés à des « croyances fondamentales »¹ (*Urglaube alles Organischen*) portées par les organismes vivants, entre autres la causation, l'identification et la substantialisation; également liées, suivant Nietzsche, et comme on verra, à des conditions de vie primitives qu'on retrouve parmi des « organismes inférieurs »² (*niederen Organismen*) – dont le protoplasma se veut exemplaire à ce sujet³.

Parmi les autres découvertes à anticiper, il convient de souligner l'importance attribuée à ce qu'Herbert Spencer a désigné « l'hypothèse de l'expérience »⁴ (*experience hypothesis*) que Nietzsche paraît endosser, au même titre que plusieurs de ses contemporains : soit, cette hypothèse selon laquelle l'itération constante d'une expérience vécue au sein d'innombrables générations successives peut mener à la formation d'une prédisposition instinctuelle pour les générations futures. Hypothèse, notamment mise en évidence ci-dessous, parce qu'en lien étroit à la formation d'instincts qui en viennent à peupler le patrimoine héréditaire en transmission, dont

¹ MA I, § 18.

² *Idem*.

³ KSA. NF-1881, 9:11[268]; NF-1881, 9:11[270].

⁴ Parmi des auteurs que Nietzsche a eu la chance de lire, on retrouve l'expression de cette idée selon laquelle l'itération constante d'une expérience vécue au sein d'innombrables générations successives peut mener à la formation d'une prédisposition instinctuelle entre autres dans l'*Essai de psychologie générale* de Charles Richet : « Le fait d'avoir ainsi toujours pris du coton, de préférence aux autres éléments, entraîne une certaine habitude, qui se transmet par l'hérédité et qui, par le fait de l'hérédité encore, devient d'une génération à l'autre de plus en plus inhérente à l'organisation même de l'animal. Viennent encore cent générations, et l'oiseau aura pris l'habitude de construire son nid avec du coton seul. Supposons encore cent générations, et l'oiseau ne pourra plus construire son nid qu'avec du coton. Par le fait de l'hérédité seule, l'habitude deviendra héréditaire, fatale : ce sera un véritable instinct. » (RICHET, Charles. (1887). *Essai de psychologie générale*. Paris : Felix Alcan. p. 105.) De même, cette idée est thématisée par Herbert Spencer lorsqu'il définit son « hypothèse de l'expérience » (SPENCER. *The principles of psychology*. p. 526 et pp. 547-549.) et sa notion de *mimicry* qui engendre une formation parmi les animaux – comme l'animal humain –, que Nietzsche va se réapproprier à son compte. (M, § 26; FW, § 36; GM, II, § 20).

vraisemblablement ceux constituant la volonté fondamentale de l'économie mentale. En même temps, la supposition tout aussi répandue selon laquelle une « mémoire inconsciente » (*Unbewußtes Gedächtniß*) pourrait seule expliquer à la fois l'assimilation d'une expérience vécue primitivement et sa transmission subséquente dans le patrimoine héréditaire de l'humanité sera aussi examinée. Qu'on pense ici aux ouvrages de chercheurs aussi variés qu'Ernst Haeckel, Ewald Hering et bien d'autres ayant consacré leur temps à l'étude du phénomène héréditaire, plusieurs auteurs de la deuxième moitié du XIX^e siècle, dont il apparaît que Nietzsche suit la mouvance, avancent en effet l'idée selon laquelle ce serait grâce à cette « mémoire inconsciente » que s'ancrent et se voient transmis un patrimoine héréditaire d'instincts formés par l'itération constante d'expériences vécues au sein d'innombrables générations successives; menant enfin à constituer au présent la prédisposition instinctuelle de l'être humain, jusqu'au cœur même de son économie mentale.

En chemin vers ces découvertes, la démonstration doit toutefois être faite que Nietzsche n'envisage aucunement le patrimoine héréditaire comme un répertoire illimité. La mémoire inconsciente qui permet au patrimoine héréditaire de s'ancrer et de se transmettre ne doit pas être conçue comme la conséquence d'un *refoulement* (*Zurückdrängung*) continu de *tout le vécu* de l'espèce humaine par le passé. Dans cette interprétation pouvant prêter à confusion, l'erreur ne réside plus autant dans la considération que la mémoire relève des fonctions productives de l'oubli, tel que démontré dans le premier chapitre. Elle réside plutôt dans la tendance à minimiser le rôle de l'oubli pour la transmission du patrimoine héréditaire en faveur d'une hypermnésie de la mémoire à laquelle, il sera soutenu, Nietzsche s'oppose.

4.2. Le refoulement de la mémoire

Jusqu'à présent, la complémentarité interactive de la mémoire et de l'oubli s'est tramée grâce à de nombreuses analogies mobilisées par Nietzsche, telles que celles entourant les réactions biochimiques du métabolisme ou les composés chimiques formés par affinité élective. Bien que l'analogie ne permette pas toujours une clarification complète, l'énigme entourant cette complémentarité interactive entre les facultés susmentionnées quant à la transmission du

patrimoine héréditaire de l'être humain demeure irrésolue. De manière fortuite pour démêler le tout, en pouvant suivre l'avis formulé par Barbara Stiegler dans *Nietzsche et la biologie* (2001) qui s'appuie souvent sur les fragments posthumes, il apparaît que Nietzsche aurait emprunté au zoologiste Ernst Haeckel l'essentiel de sa conception du « jeu de la mémoire et de l'oubli »⁵, tandis que celui-ci aborde l'auto-régularisation (*Selbstregulation*) qui règne au sein des organismes vivants. Concept aussi développé par la biologie développementale rouxienne, l'auto-régularisation des organismes incarne justement cette « mécanique interne du vivant »⁶ à laquelle participent notamment les activités d'assimilation (*Einverleibung* ou *Aneigung*) et d'évacuation (*Beseitigung*⁷ ou *Ausscheidung*⁸) – auxquelles s'apparentent respectivement la mémoire et l'oubli –, puis desquelles résultent des conditions favorables, entre autres, à la conservation, à la croissance et à la reproduction du vivant.

Toutes aussi intéressantes que soient les analyses de Stiegler, on note toutefois qu'elle met elle-même à peine en relief ce « jeu de la mémoire et de l'oubli »; la fonction d'évacuation de l'oubli étant trop souvent laissée pour compte, notamment lorsqu'il est question de la transmission du « patrimoine héréditaire »⁹. Dans le même ordre d'idées, il ressort avec évidence qu'elle interprète l'activité d'assimilation de la mémoire chez Nietzsche comme un processus de « refoulement »¹⁰ (*Zurückdrängung*) du vécu contre lequel, à proprement parler, l'oubli, puis l'activité d'évacuation qui lui est propre, ne semblent pouvoir s'y opposer franchement. En se basant sur un fragment posthume où Nietzsche indique « [qu']il n'y a pas d'anéantissement dans l'esprit [*im Geistigen*]... », mais seulement un refoulement (*Zurückdrängung*) ou une subordination (*Subordination*) de la représentation (*Vorstellung*)¹¹; autrement dit, en se basant sur un fragment où il n'est pas directement question de la mémoire, l'une des activités caractéristiques de cette

⁵ STIEGLER. *Nietzsche et la biologie*. p. 57.

⁶ *Idem*.

⁷ ROUX. *Der Kampf der Teile im Organismus*. p. 95.

⁸ *Ibid.* p. 222.

⁹ STIEGLER. *Nietzsche et la biologie*. p. 12.

¹⁰ *Ibid.* p. 57.

¹¹ « Nicht ein Kampf um Existenz wird zwischen den Vorstellungen und Wahrnehmungen gekämpft, sondern um Herrschaft: — vernichtet wird die überwundene V<orstellung> nicht, nur zurückgedrängt oder subordiniert. Es giebt im Geistigen keine Vernichtung... » KSA. NF-1886, 12:7[53].

faculté, soit l'assimilation, en vient à être comprise par Stiegler comme ce qui retient *tout*, même ce qui lui résiste, sans évacuation aucune¹². Sa détermination de l'assimilation est claire : elle se caractérise d'abord par cette ingestion sans relâche du vécu. Ensuite par son activité de réduction de l'altérité à l'identique, par un rendre identique (*Gleich-machen*) – toujours comparable analogiquement à ce qui se produit lorsque les nutriments d'un bolus sont absorbés à un point tel qu'ils sont incorporés au niveau cellulaire du corps. L'assimilation est similairement déterminée par son activité d'appropriation de l'altérité (*Aneignung*). De même que par son activité qui contribue à l'autosuffisance ou l'autoconstitution du nécessaire pour soi, en ne laissant pas l'altérité décider de sa propre constitution – comparable, encore une fois, à l'image d'un bolus en digestion¹³. Tout en étant juste sur ces derniers trois points aussi discutés ultérieurement, il n'en demeure pas moins que les analyses présentées dans le premier chapitre démontrent clairement comment la désassimilation, et particulièrement l'évacuation qui s'y rattache, s'active avec toute assimilation; cette dernière étant une incorporation (*Einverleibung*) rendant-identique à soi (*Gleich-machen*) ou s'appropriant (*Aneignung*) une matière étrangère, comme un bolus, mais sans jamais que l'incorporation soit totale ou entière. On sait en même temps que des auteurs comme Hering soulignent l'importance de l'évacuation des déchets dans le règne organique¹⁴, tout comme le fait Roux¹⁵, alors que chacun ne pense aucunement l'activité de l'assimilation seule; sa détermination conceptuelle étant garnie d'une doublure que fait aussi valoir Nietzsche à sa façon. Sans être une activité isolée, Stiegler met cependant de côté la complémentarité interactive de l'assimilation avec l'évacuation, puis par extension de la mémoire avec l'oubli, leur « jeu » pour ainsi dire, puisqu'on

¹² Démontré en première partie, tout ce qui est ingéré n'est *jamais* entièrement assimilé ou incorporé parce qu'une évacuation doit avoir lieu; l'auto-régulation en dépend, même dans l'esprit (*im Geistigen*). Or, les analyses de Stiegler accordent à l'activité d'assimilation la puissance de tout retenir, même ce qui lui est réfractaire : « Si Nietzsche comprend la mémoire comme une lutte interne, c'est justement parce qu'elle ne se réduit pas à une assimilation réussie, mais s'emplit aussi de tout ce qui résiste à l'assimilation. » (p. 69) Ou même : « Malgré l'activité assimilatrice du vivant sous la forme de l'identique, il y a donc toujours un reste in-assimilé, que celui-ci s'emploie, parce qu'il ne peut jamais l'éliminer, à refouler au plus profond de sa mémoire. » (p. 70) Ou encore : « Assurant la conservation du même, de l'ancien ou du type, la mémoire est aussi le réservoir où s'accumule l'avenir non assimilé – [...] » STIEGLER. *Nietzsche et la biologie*. p. 71.

¹³ Cette définition (*Ibid.* pp. 30-31) s'appuie en grande partie sur divers fragments posthumes, entre autres : KSA. NF-1885, 11:40[33]; NF-1885, 12:2[76]; NF-1887, 12:9[151]. Dans certains cas également cités, on note cependant que Nietzsche y souligne aussi l'importance de l'évacuation, en même temps qu'il traite de l'assimilation : NF-1881; 9:11[134]; NF-1885, 11:38[10].

¹⁴ HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 18.

¹⁵ ROUX. *Der Kampf der Teile im Organismus*. p. 95 et 222.

n'y trouve qu'une seule mention discrète et circonscrite, alors qu'elle fait état du « rejet »¹⁶ qui a lieu dans le processus d'auto-régularisation de la sensibilité humaine.

C'est possiblement un fragment posthume en particulier, trop souvent cité peut-être, qui ouvre malencontreusement à ce genre d'interprétation concevant la mémoire dans la pensée nietzschéenne comme une incorporation ou un refoulement de *toute* expérience vécue, et son activité propre d'assimilation sans commune mesure à l'évacuation. Précisant, comme le fait Haeckel¹⁷, que la mémoire s'avère être avant tout le « problème de l'organique »¹⁸, Nietzsche souligne à son tour que :

Dans chaque jugement de sens [*Sinnes-Urtheil*], toute la préhistoire organique [*organische Vorgeschichte*] est à l'œuvre: "c'est vert" par exemple. La mémoire dans l'instinct [*Gedächtniß im Instink*], comme une sorte d'abstraction et de simplification, est comparable au processus logique : le plus important a toujours été souligné, mais même les traits les plus faibles *demeurent*. Il n'y a pas d'oubli dans le règne organique, mais une sorte de *digestion* de l'expérience vécue. [*Es giebt im organischen Reiche kein Vergessen; wohl aber eine Art Verdauen des Erlebten.*]¹⁹

Qu'il n'y ait possiblement aucun oubli dans le règne organique, l'idée fait déjà son chemin dans la physiologie du XIX^e siècle. Entre autres auprès d'un physiologiste comme Charles Richet, dont Nietzsche connaissait les idées véhiculées dans son *Essai de psychologie générale*²⁰ depuis au moins 1887. Dans un article publié un an plus tôt dans la *Revue philosophique de la France et de*

¹⁶ STIEGLER. *Nietzsche et la biologie*. p. 39.

¹⁷ HAECKEL. *Die Perigenesis der Plastidule*. p. 41.

¹⁸ « Die Entstehung des Gedächtnisses ist das Problem des Organischen. Wie ist Gedächtniß möglich? Die Affekte sind Symptome der Formation des Gedächtniß-Materials — fortwährendes Fortleben und Zusammenwirken. » KSA. NF-1884, 11:25[514].

¹⁹ KSA. NF-1885, 11:34[167]. On note au passage qu'il n'est vraisemblablement pas la position d'Haeckel – et comme il en est question plus loin, ni même de Nietzsche – de penser qu'il n'y a absolument aucun oubli dans le monde organique. Haeckel introduit lui-même cette distinction qui nuance la transmission d'un patrimoine héréditaire entre êtres vivants élémentaires et microscopiques (en l'occurrence, la particule de protoplasma qu'est la plastidule), puis cette même transmission entre organismes plus développés et complexes, comme l'être humain : « In sehr einfachen und sehr constanten Formen haben die Plastidule, *cum grano salis* verstanden, „Nichts gelernt und Nichts vergessen.“ In sehr vollkommenen und variablen organischen Formen haben die Plastidule „Viel gelernt und Viel vergessen.“ Als Beispiel für ersteres führe ich die Keimesgeschichte des Amphioxus, als Beispiel für letzteres hingegen diejenige des Menschen an (vergl. meine *Anthropogonie*, VIII. und XIV. Vortrag) ». HAECKEL. *Die Perigenesis der Plastidule*. p. 69.

²⁰ Essai publié en 1887 qu'on retrouve depuis dans sa bibliothèque : NIETZSCHE. *Nietzsches Persönliche Bibliothek*. p. 497.

l'étranger, intitulé « Les origines et les modalités de la mémoire. Essai de psychologie générale », Richet souligne à titre d'exemple qu'une excitation (ou douleur) physique d'une durée infiniment courte peut néanmoins laisser une trace durable dans l'esprit, alors même qu'on peut ignorer la présence de cette dernière. Comme Nietzsche semble le faire ci-haut lorsqu'il affirme « [qu']il n'y a pas d'oubli dans le règne organique » ou « [qu']il n'y a pas d'anéantissement dans l'esprit [*im Geistigen*]... », Richet renchérit sur ce point de vue en affirmant « [qu']il me paraît assez légitime d'admettre que rien de ce que nous avons vu, entendu, ou touché, ne s'efface de la mémoire »²¹. En concordance avec cette perspective sur le règne organique, il s'ensuit qu'à première vue du moins, rien ne serait jamais effacé ou oublié d'une quelconque expérience vécue pour Nietzsche aussi; seulement voilée, alors que la mémoire retiendrait en fait tout d'elle.

Or, le fragment posthume de Nietzsche cité précédemment venant appuyer cette idée porte sur divers points en même temps. À commencer par ces jugements discursifs empreints d'anthropomorphismes ("c'est vert"). Ensuite sur la « mémoire dans l'instinct »²² (*Gedächtniß im Instinkt*) qui forme une simplification de toute la « préhistoire organique » (*organische Vorgeschichte*). Ici, Nietzsche réfléchit à ces actions prenant la forme d'un jugement qui s'effectuent de manière prédiscursive et instinctuelle, sans que la conscience n'ait à intervenir; là où tout le passé du patrimoine héréditaire prend les commandes, comme en témoigne la prédisposition du nouveau-né à des réflexes primitifs. Il est enfin avancé en lisant plus loin que toute expérience vécue serait une sorte de « digestion ». Ce qui relativise en fait le propos initial et implique, suivant la métaphore gastro-entérologique plus particulièrement présente dans les ouvrages publiés, qu'une assimilation et une évacuation peuvent être comprises ensemble, même dans le règne organique.

Il serait bien sûr d'une grave négligence de sa part que Nietzsche ne conçoive pas l'auto-régulation particulière qu'est la « digestion de l'expérience vécue » (*eine Art Verdauen des Erlebten*) dans toutes ses dimensions; toujours et seulement aboutissant à l'impaction fécale, comme activité unique et unilatérale d'incorporation ou de refoulement du tout vécu. Que cette image existe en partie dans l'imaginaire nietzschéen, alors que l'homme moderne est notamment comparé

²¹ RICHET. *Les origines et les modalités de la mémoire. Essai de psychologie générale*. p. 571.

²² KSA. NF-1881, 9:11[164].

métaphoriquement au manque de raffinement de l'*homo pamphagus* qui ne se défait de presque rien²³, un autre fragment posthume portant encore une fois sur le jugement (*Urtheil*) prédiscursif et instinctuel peut être avancé comme contre-poids, où l'on retrouve cette fois la fonction d'évacuation qui caractérise bien l'oubli placée côte à côte avec l'activité d'assimilation qui caractérise pour lui l'activité de la mémoire²⁴. Une proximité entre les deux qu'on remarque également au sein d'un aphorisme de *Par-delà bien et mal*, alors qu'il est justement question de l'unité des fonctions organiques. S'appuyant sur l'intelligibilité que lui procure sa théorie (*Theorie*) sur la nature de la vie comme volonté de puissance, Nietzsche y souligne clairement comment une « espèce de vie instinctuelle » (*Art von Triebleben*) unifie différents processus organiques, tout autant de l'évacuation (*Ausscheidung*) que de l'auto-régularisation (*Selbst-Regulirung*), de l'assimilation (*Assimilation*) que de bien d'autres fonctions vitales incarnant toutes ensemble ce qu'est vraisemblablement la vie primitive (*Vorform des Lebens*)²⁵. D'où, encore une fois, l'importance de ne pas donner une quelconque prérogative à un fragment posthume parmi des fragments qui se font souvent concurrence.

Au-delà de ces précisions, il reste malgré tout à investiguer et clarifier nettement ce qu'il en est de ce « jeu de la mémoire et de l'oubli » que la pensée nietzschéenne emprunterait des thèses d'Ernst Haeckel. Une investigation prometteuse, en sachant que ce dernier s'est intéressé à la question de l'hérédité. Et une piste d'autant plus prometteuse qu'une élucidation de la transmission d'un patrimoine héréditaire d'instincts qui en viennent à régler l'économie mentale humaine d'après la pensée nietzschéenne laisse encore perplexe. C'est l'énigme à résoudre au cœur des pages qui suivent : soit de relever ce qui permet d'expliquer comment Nietzsche a pu lui-même concevoir la reproduction d'instincts sélects et organisationnels qui s'expriment dans les rouages de l'économie mentale de tout être humain, nonobstant la variété constante des individus. Et ce, il faut souligner,

²³ M, § 171.

²⁴ « Bevor geurtheilt wird, muß der Prozeß der Assimilation schon gethan sein: also liegt auch hier eine intellektuelle Thätigkeit <vor>, die nicht in's Bewußtsein fällt, wie beim Schmerz infolge einer Verwundung. Wahrscheinlich entspricht allen organischen Funktionen ein inneres Geschehen, also ein Assimiliren, Ausscheiden, Wachsen usw. » KSA. NF-1885, 11:40[15]. Voir aussi : NF-1881, 9:11[134]; NF-1881, 9:11[241]; NF-1885, 11:40[37].

²⁵ JGB, § 36.

en l'absence d'une théorisation claire et nette de sa part en ce qui a trait à la transmission d'un patrimoine héréditaire.

4.2.1. La capacité de reproduction de la mémoire

La présence des thèses d'Ernst Haeckel dans le milieu scientifique de la deuxième moitié du XIX^e siècle semble informer au premier coup d'œil l'idée que Nietzsche se fait de la transmission d'un patrimoine héréditaire qui prédispose l'être humain à confronter la réalité d'une manière régulière et déterminée. En tant que contemporain, il a pu vraisemblablement prendre connaissance de la recherche d'Haeckel dans les débats transformistes (ou évolutionnistes²⁶) de 1869 en Allemagne, portant entre autres sur l'hérédité des caractères acquis, et l'opposant particulièrement à l'anatomiste Ludwig Rütimeyer²⁷ et au botaniste Carl von Nägeli. Même si les idées d'Haeckel n'ont probablement été connues qu'indirectement, alors que l'intérêt que Nietzsche porte aux sciences de la nature s'amplifie, certains, dont Barbara Stiegler, avancent que : « les textes de Nietzsche sur la vie organique sont imprégnés de ses thèses, parfois reprises littéralement, parfois au contraire explicitement combattues »²⁸. Dans plusieurs fragments posthumes, comme celui cité plus haut sur la digestion de l'expérience vécue, Nietzsche paraît effectivement reprendre la thèse selon laquelle « le propre de la vie par rapport à la matière inorganique, c'est la mémoire »²⁹, même si Haeckel n'est certainement pas le seul à s'être intéressé à ce qui fut nommé à l'époque, la « mémoire organique »³⁰ – s'apparentant pour plusieurs, comme on verra prochainement, à une « mémoire inconsciente ».

²⁶ MÜLLER-LAUTER. *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm, Roux auf Friedrich Nietzsche*. p. 155.

²⁷ La même opposition entre les deux apparaît des années plus tard dans un fragment posthume. Voir : KSA. NF-1881, 9:11[249].

²⁸ STIEGLER. *Nietzsche et la biologie*. p. 58.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Les ouvrages de E. Hering, T. A. Ribot, S. Butler ont déjà été cités, alors qu'ils se sont tous intéressés à la question de la mémoire organique ou de la mémoire comme un fait biologique.

Quelques aphorismes et autres fragments³¹ permettent d'envisager encore davantage la possibilité d'un rapprochement entre les deux auteurs, alors que l'esprit derrière la loi haeckelienne de la récapitulation semble parfois mis de l'avant par Nietzsche³²; c'est-à-dire cette loi selon laquelle le développement individuel au sein d'une espèce (l'ontogenèse) récapitule en grande partie le développement évolutif de l'espèce (la phylogenèse). Chacun combattant de plus un certain dualisme métaphysique et mettant de l'avant la mémoire comme une propriété primaire (*Ureigenschaft*) ou un processus primaire (*Urprozeß*) de tout être vivant³³, Nietzsche en vient même à affirmer (de l'autre côté de plusieurs critiques) qu'Haeckel et certains consorts sont des spécialistes qui « portent beaucoup de bonnes idées et de connaissances »³⁴.

Que l'activité de la mémoire pour Nietzsche soit surtout analogue à la *nutrition* primitive, par laquelle un organisme élémentaire de la vie (comme le protoplasma par exemple³⁵) met sa puissance à l'essai et croît par assimilation, l'on observe cependant qu'Haeckel insiste surtout et souvent sur la capacité de *reproduction* de la mémoire. En effet, une autre dimension de cette faculté est étudiée dans sa recherche, en ce qu'elle lie la fonction tout aussi primitive qu'essentielle à la vie qu'est la reproduction à la transmission d'un patrimoine héréditaire – d'un organisme vivant à son semblable. Au-delà des points de convergence cités plus tôt, puis sans compter les nombreuses références directes et critiques à l'endroit d'Haeckel dans les fragments posthumes³⁶, un autre fait demeure tout aussi obstinément qui nécessite d'être souligné. C'est que la conception « hackellienne » de la mémoire comme faculté de reproduction se trouve, puis en grande partie, attribuable à des thèses formulées par Ewald Hering – auteur auprès duquel il s'en remet, ce qui oblige par le fait même de relativiser en grande partie le rapprochement selon laquelle Nietzsche

³¹ KSA. NF-1884, 11:25[378]; NF-1887, 12:9[7].

³² MA I, § 272; JGB, § 264; GM, II, § 9.

³³ Nietzsche « suppose une *mémoire et une forme d'esprit dans tout ce qui est organique* : l'appareil est si fin qu'il ne semble pas exister pour nous. [Ich setze *Gedächtniß und eine Art Geist bei allem Organischen voraus*: der Apparat ist so fein, daß er *für uns* nicht zu existiren scheint.] » (KSA. NF-1884, 11:25[403]), au même titre qu'Haeckel voit en elle la capacité dont dépend tout processus de développement des organismes. HAECKEL. *Die Perigenesis der Plastidule*. p. 40.

³⁴ KSA. NF-1881, 9:11[299].

³⁵ KSA. NF-1887, 12:9[151].

³⁶ KSA. NF-1875, 8:12[22]; NF-1881, 9:11[299]; NF-1884, 11:25[403].

prendrait l'essentiel de sa conception du « jeu de la mémoire et de l'oubli » des travaux d'Haeckel³⁷.

À tout le moins dans *La Périgenèse des plastidules* (*Die Perigenesis der Plastidule*) de 1876, il est indéniable de voir à quel point Haeckel se contente d'endosser presque entièrement la conception heringnienne d'une « mémoire inconsciente » (*Unbewußtes Gedächtniß*). Considérant sa propre *Morphologie générale des organismes* (1866) comme un ouvrage à certains égards prématuré³⁸, il formule possiblement cette auto-critique à la lumière des lectures qu'il complète après sa publication. Et ce, d'autant plus qu'il ne tarit pas d'éloges pour le « travail remarquable, aussi profondément pensé que bien écrit, sur la *Mémoire considérée comme une fonction générale de la matière organisée* »³⁹ d'Hering; travail auquel il se contente de référer ses propres lecteurs à maintes reprises. Que ce soit la capacité d'avoir des idées et de former des concepts, le pouvoir de la pensée et de la conscience, de l'exercice et de l'habitude, de la nutrition (ou de l'assimilation) et de la reproduction⁴⁰, le tout dépend selon Haeckel, et suivant Hering, d'une *mémoire inconsciente* (ou on peut même dire infra-consciente) au sein des organismes vivants, garante de tout un patrimoine héréditaire.

Bien que l'idée d'un *refoulement* en mémoire de toutes expériences vécues recèle des connotations freudiennes qui n'ont pas toujours leur équivalent dans les écrits de Nietzsche⁴¹, le concept heringnien d'une *mémoire inconsciente*, en revanche, propre à la période dans laquelle le

³⁷ On note au passage que dans son ouvrage (*Nietzsche et la biologie*), Barbara Stiegler ne fait aucune mention d'E. Hering.

³⁸ HAECKEL. *Die Perigenesis der Plastidule*. p. 8.

³⁹ « Wie befriedigend sich die Annahme eines solchen unbewussten Plastidul-Gedächtnisses begründen lässt, das hat Ewald Hering in der mehrfach hervorgehobenen Schrift einleuchtend gezeigt. Hingegen ist es mir bei eingehendem Nachdenken nicht möglich gewesen, irgend einen haltbaren Grund gegen diese Hypothese aufzufinden. » HAECKEL. *Die Perigenesis der Plastidule*. p. 77. Voir aussi : pp. 40-41 et pp. 67-68.

⁴⁰ « Das Vermögen der Vorstellung und Begriff bildung, des Denkens und Bewusstseins, der Uebung und Gewöhnung, der Ernährung und Fortpflanzung beruht auf der Function des unbewussten Gedächtnisses, dessen Thätigkeit unendlich viel bedeutungsvoller ist, als diejenige des bewussten Gedächtnisses. Mit Recht sagt Hering, „dass es das Gedächtniss ist, dem wir fast Alles verdanken, was wir sind und haben.“ » HAECKEL. *Die Perigenesis der Plastidule*. p. 41.

⁴¹ Il y a quelques mentions de « refoulement » (*zurückgedrängt*) dans les ouvrages publiés de Nietzsche, mais très peu de son lien avec la mémoire. Il est en revanche question du refoulement de certaines pensées et sensibilités (MA II, § 171), refoulement d'un certain caractère féminin (JGB, § 232) et refoulement qui a lieu dans le style décadent (WA, § 7).

philosophe de Röcken évolue et présent dans quelques-uns de ses plans de rédaction⁴², s'avère plus à propos pour comprendre ces legs générationnels dont il est question dans les écrits nietzschéens; soit, la transmission d'un patrimoine héréditaire d'instincts sélects, entre autres déterminants pour les rouages de l'économie mentale humaine.

4.3. La mémoire inconsciente (*Unbewußtes Gedächtniß*)

Tout comme il fut cité dans les analyses de Wilhelm Roux au sujet des activités vitales que sont l'assimilation et la désassimilation, c'est encore le nom et les travaux d'Hering qu'on retrouve invoqués par Haeckel, vanté de part et d'autre pour ses réflexions sur la mémoire inconsciente qui tient lieu d'un patrimoine héréditaire⁴³. Sa conférence *Sur la mémoire comme fonction générale de la matière organisée* (*Über das Gedächtniss als allgemeine Function der organisirten Materie*) de 1870, ayant épaté ses contemporains, permet en effet de jeter une nouvelle lumière sur la problématique qui préoccupe ces lignes, et mérite par le fait même qu'on s'y attarde. Plus que les travaux d'Haeckel, ce sont surtout les propos d'Hering qui fournissent des indices permettant d'expliquer comment Nietzsche a pu lui-même concevoir l'assimilation et la reproduction, voire la formation et la transmission d'instincts qui s'expriment entre autres dans les rouages de l'économie mentale. En renversant l'ordre du temps, c'est la mémoire inconsciente qui permet notamment de rendre compte du lieu d'assimilation des expériences vécues primitivement et de leur transmission subséquente dans le patrimoine héréditaire de l'humanité. En tant que courroie de transmission générationnelle d'un patrimoine héréditaire d'instincts provenant d'un passé primitif, c'est elle qui contribue également à constituer au présent une prédisposition instinctuelle de l'être humain, jusqu'au cœur de son économie mentale. On remarquera dans ce qui suit qu'en effet, le concept heringnien d'une mémoire inconsciente suscite un intérêt particulier pour se rapprocher de la position que Nietzsche fait vraisemblablement sienne sur ces questions.

⁴² KSA. NF-1883, 10:15[52]; NF-1886, 12 :5[99].

⁴³ BUTLER, Samuel. (1880). *Unconscious Memory*. London : Ballantyne, Hanson and Co. Puis également : BUTLER, Samuel. (1881). *Unconscious Memory*. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. London : Williams and Norgate. vol. 6. pp. 146-147.

Quatre aspects vont permettre de mieux définir le concept: soit, la *prééminence* de la mémoire inconsciente sur la vie consciente en raison de sa capacité d'assurer une unité et une continuité dans les faits et gestes des êtres humains; la *formation* de la mémoire inconsciente redevable à l'itération d'expériences vécues au sein d'innombrables générations successives; l'apport de la mémoire inconsciente à la *transmission* d'un patrimoine héréditaire, en tant que courroie de transmission d'instincts déterminés par l'expérience vécue et déterminant pour la manière d'être au monde; et enfin, la *sélection* qui a cours pour affiner la transmission du patrimoine héréditaire de l'espèce humaine. Le rapprochement entre Hering et Nietzsche se consommant sur chacun de ces points, il s'avère d'autant plus probant que tous deux s'affairent à relever ce qui gouverne l'interdépendance du corps et de l'esprit. Dans cette optique, la mémoire inconsciente occupe une place privilégiée pour chacun, parce qu'elle signe sa présence autant dans le domaine spirituel de la psychologie que dans le domaine physique de la physiologie. Elle est conçue en fait à l'intersection des deux, aussi influente pour la vie consciente de l'esprit que pour la vie inconsciente du corps.

4.3.1. La prééminence de la mémoire inconsciente

Hering accorde, comme Nietzsche le fera d'ailleurs, un privilège à l'activité inconsciente de la mémoire sur la vie consciente⁴⁴. Et ce privilège est accordé en partie en reprenant l'image schopenhauerienne de l'intellect ne pouvant « saisir une chose qu'en se dessaisissant d'une autre », comme l'œil qui regarde à travers un télescope. Mais là où Schopenhauer invoquait autrefois le rôle de la « faculté d'oublier » participant à cette dynamique, en contribuant plus particulièrement au dessaisissement, Hering insiste plutôt sur la manière que la mémoire inconsciente permet d'assurer une continuité entre pensées, malgré le dessaisissement. Une pensée jaillit, puis disparaît tout aussitôt rapidement pour faire place à une autre. Dans cette dynamique de l'économie mentale, il est souligné par Hering que seule la présence d'une mémoire inconsciente permet d'expliquer qu'il puisse y avoir une association entre pensées se déployant en ordre successif⁴⁵.

⁴⁴ HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 9.

⁴⁵ *Idem*.

En même temps, conférer une logique à ces pensées ne s'effectue pas sans peine, alors que certaines d'entre elles émergent ponctuellement de l'inconscience, sans même qu'elles soient d'emblée connectées à celles présentes à la conscience. Ou bien, à rebours, sombrent de la conscience à l'inconscience sans aucune suite logique. Si une logique se forme entre elles cependant, entre une pensée consciente et une autre qui en vient à disparaître, ce serait chaque fois grâce à la mémoire inconsciente qui les relie, permettant d'unifier la série de pensées. En d'autres mots, et pour reprendre l'analogie d'Hering : entre ce qu'on pense être aujourd'hui et ce qu'on pensait être hier, le tout séparé par l'inconscience du sommeil, seule la mémoire inconsciente permet de faire le pont⁴⁶, conférant ainsi une unité à la vie consciente et une forme de continuité aux pensées et actions humaines.

La conscience se voit ainsi considérée par Hering comme une mince écume à la surface de l'eau, tandis qu'une vie bien plus profonde et fondamentale, soutenue par la mémoire inconsciente, grouille sous elle. Les pensées, les perceptions, les mouvements physiques et plus encore dépendent tous, selon lui, de l'unité que leur procure la mémoire inconsciente; tel que précédemment souligné, cette dernière étant à l'intersection de la vie consciente de l'esprit qui pense, de même que de la vie infra-consciente du corps sensible. En effet, toutes les productions involontaires de sensations, d'émotions, de conceptions, d'aspirations du corps seraient, à titre d'exemples supplémentaires, soutenues par elle. Qu'on pense aux sens du corps qui s'activent et se voient imprégnés à l'insu du sujet conscient, comme lorsque la vue est longuement exposée à une couleur. En l'occurrence, cette dernière peut devenir pour un moment imprégnée de cette couleur et, superposer involontairement sa rémanence à ce qui est vu, même si la source de cette dernière n'est plus devant les yeux. Pour qu'une telle imprégnation et superposition aient lieu, il se trouve que la conscience n'a aucunement à intervenir, puisque l'activité de la mémoire inconsciente est prééminente. La présence de la « mémoire inconsciente » (*Unbewußtes Gedächtniß*) pour ce type d'activité est pareillement, même si parcimonieusement soulignée par Nietzsche dans quelques fragments posthumes⁴⁷.

⁴⁶ *Ibid.* p. 10.

⁴⁷ KSA. NF-1883, 10:15[52]; NF-1886, 12:5[99]. À noter que l'expression *Unbewußtes Gedächtniß* apparaît dans les écrits de Nietzsche quelques années après la parution du *Unconscious memory* (1880) de Samuel Butler, comparant les théories sur la mémoire d'Ewald Hering à celles d'Eduard von Hartmann.

Cette prééminence accordée à la vie inconsciente, ainsi que la volonté d'effacer une distinction nette entre le corps et esprit, ou entre la physiologie et la psychologie, se retrouvent effectivement réitérées thématiquement dans la pensée nietzschéenne. Et ce, même si ces thèmes s'entrevoient surtout à travers la critique qu'elle formule au sujet de la superficialité de la conscience. Cette dernière, il est dit, loin d'être transparente, demeure ignorante de l'activité inconsciente grouillant sous elle. Ce qui émerge à la surface n'est qu'un aboutissement, là où on pensait autrefois qu'il s'agissait d'un commencement :

Le problème de la conscience (plus exactement : de la prise de conscience) ne nous apparaît que lorsque nous commençons à saisir dans quelle mesure nous pourrions nous passer d'elle : et c'est à ce commencement de compréhension que nous conduisent aujourd'hui la physiologie et zoologie [...]. Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous rappeler, nous pourrions de même « agir » à tous les sens du mot : et tout cela n'aurait pas besoin pour autant de « pénétrer dans la conscience » [...]. Tout la vie serait possible sans se voir en quelque sorte dans un miroir : et en effet, la partie de loin la plus importante de cette vie se déroule encore en nous sans réflexion –, y compris notre vie pensante, sentante, voulante, si offensant que cela puisse paraître aux oreilles d'un philosophe des temps passés.⁴⁸

En lien étroit avec ces activités infra-conscientes, ce qui est absorbé en mémoire par l'esprit peut tout aussi peu accéder à la conscience suivant Nietzsche, au même titre que l'activité complexe de la digestion de l'estomac du corps. Ce qu'il nomme spécifiquement l'« absorption spirituelle »⁴⁹ (*Einverseelung*), tout à fait similaire à « l'assimilation » (*Einverleibung*), s'apparente justement à l'activité de la mémoire inconsciente se voyant imprégnée à l'insu du sujet. Cette dernière étant toujours disposée à absorber, voire assimiler les conséquences d'expériences vécues, sans qu'il y ait nécessairement une intervention de la conscience. Ayant comme trait caractéristique d'assurer l'unité de l'organisme vivant, de même qu'une continuité dans son rapport au monde, la mémoire inconsciente a également comme traits supplémentaires d'après Hering d'assimiler et de pouvoir reproduire des expériences vécues ayant pu la marquer par le passé. Pour lui, comme il le semble

⁴⁸ FW, § 354. Voir aussi: FW, § 333.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *La généalogie de la morale*. (Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, Pierre Pénisson, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion. p. 67. Le texte original se lit comme suit : « Vergesslichkeit ist keine blosse vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt [...] » GM, II, § 1.

pour Nietzsche, sa capacité d'assimilation et de reproduction ne l'épargne aucunement, mais la rend plutôt susceptible d'être formée par l'expérience vécue à travers le temps.

4.3.2. La formation de la mémoire inconsciente

La prééminence de la mémoire inconsciente n'implique en aucun cas une unilatéralité, suggérant que celle-ci seule informe le contenu de la vie consciente; les deux étant plutôt en relation d'interdépendance, comme des vases communicants. Pour en témoigner, Hering souligne comment la mémoire inconsciente n'est aucunement exemptée de subir et même d'être elle-même constitutionnellement le résultat d'une certaine formation consciente antérieure. Reprenant une hypothèse entourant les effets déterminants sur la mémoire de certaines expériences vécues lorsque constamment réitérées, il est dit que presque tous les mouvements physiques qu'on tient maintenant pour acquis, effectués inconsciemment et avec aise, seraient eux-mêmes le résultat d'une longue pratique préalable⁵⁰. Comme un muscle qui grossit à force de l'exercer, et par un *effet cumulé* de la pratique, la mémoire devient non seulement plus disposée à reproduire ce qui l'a marquée, surtout à répétition, par le passé, mais les habitudes d'agir qui en viennent à s'ancrer perdent de leur présence consciente pour s'enfoncer davantage dans la mémoire inconsciente qui les retient. Il est dit qu'en l'occurrence, un vestige matériel s'imprègne et demeure dans le système nerveux, doté de mémoire inconsciente, sans connaissance du sujet. Être en mesure de se remémorer le visage d'une personne en son absence ou fredonner la mélodie d'une chanson en l'absence de la musique étant d'autres résultants du travail inconscient de la mémoire qui retient ce qui fut de prime abord informé par la vie consciente.

Dans cette même lignée, l'exemple privilégié par bien des auteurs contemporains de Nietzsche pour mieux décrire la formation que peut subir la mémoire inconsciente est celui du joueur de clavier :

Presque tous les mouvements que l'homme exécute sont le résultat d'une pratique longue et difficile. La coopération harmonieuse des différents muscles, la quantité de travail exactement mesurée que chacun doit apporter au travail commun, doivent

⁵⁰ HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 11.

être apprises pour la plupart des mouvements avec beaucoup de peine. Quand un débutant joue du clavier, chaque note trouve lentement son chemin de l'œil au doigt. Et d'un autre côté, quelle performance étonnante que le jeu d'un musicien expérimenté! Avec la rapidité de la pensée, chaque note passe facilement de l'œil au doigt, pour être exécutée en conséquence. Un coup d'œil rapide sur la musique suffit pour transformer en son toute une série d'accords ; et une mélodie qui a été suffisamment pratiquée peut être jouée pendant que l'attention du musicien est dirigée vers d'autres sujets. (Je traduis)⁵¹

Seule la pratique réitérée permet de maîtriser les mouvements qu'il faut pour que l'instrument devienne quasiment une extension du corps. Nietzsche enchérit cette idée en affirmant lui-même que « l'habitude rend notre main plus spirituelle et notre esprit moins sûr »⁵². S'étant rendu maître de l'instrument, la volonté du pianiste n'a qu'à donner l'ordre, puis les muscles de ses mains se remémorent comment effectuer le doigté nécessaire pour maintenir une mélodie, à un point tel que son attention consciente ne doive pas toujours être soutenue⁵³.

Mais il s'ensuit que sans cette pratique préalablement consciente qui assimile une formation dans la mémoire inconsciente, il n'y aurait aucune force à l'habitude. Par cet exemple choisit à dessein par Hering, ce dernier vise justement à mettre en évidence qu'en plusieurs cas, une formation d'abord pleinement consciente peut ensuite devenir par la force de l'habitude de *seconde nature*⁵⁴ (*andern Natur*). Du fait de l'interdépendance du corps et de l'esprit, non seulement la physiologie peut en devenir affectée, mais les idées et les concepts psychologiques en sont aussi sujets, car chaque pensée, tout comme chaque perception et chaque mouvement, peuvent être empreints par cette force de l'habitude. Il n'est pas d'emblée exclu de la sorte, mais en fait plutôt probable d'après Hering, que ce dont la mémoire inconsciente parvient à absorber et faire rejaillir est en tout cas

⁵¹ « Bei weitem die meisten Bewegungen, die der Mensch ausführt, sind das Ergebnis langer, schwerer Einübung. Jenes harmonische Zusammenwirken der verschiedenen Muskeln, jenes feinabgestufte Maß des Antheils, welchen jeder einzelne zur Gesamtleistung beizusteuern hat, dies Alles will bei den meisten Bewegungen mühsam erlernt sein. Wie langsam findet beim Clavierspiele des Anfängers jede einzelne Note ihren Weg vom Auge bis zum Finger. Und anderseits, welch' staunenswerthe Leistung ist das Spiel des Geübten. Mit der Schnelle des Gedankens löst jede Note die entsprechende Bewegung aus; ein rascher Blick auf das Notenblatt genügt, um eine ganze Folge von Accorden erklingen zu lassen. Ja, eine oft geübte Weisheit kann man sogar spielen, während man nebenbei seine Aufmerksamkeit mit allerlei Anderem beschäftigt. » *Idem*.

⁵² FW, § 247.

⁵³ HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 11.

⁵⁴ *Ibid.* p. 16.

notable le résultat d'une formation préalablement consciente. Une formation pouvant s'effectuer dans l'espace d'une vie, ou bien s'étant effectuée en des temps bien plus primitifs; ayant marqué la mémoire inconsciente d'un individu, ou bien s'étant reproduite au fil des générations.

Parallèlement, l'on peut soupçonner Hering de reprendre l'analogie du jouer de clavier d'Herbert Spencer, ce dernier l'ayant déjà utilisée dans *The principles of psychology* (1855) dans son chapitre justement consacré à la mémoire⁵⁵. Que la conception respective de la mémoire de Spencer et Hering diffère sur quelques points, ils se rejoignent cependant sur ce point crucial que l'itération constante d'une expérience vécue peut mener en pratique à une assimilation de cette dernière, au point qu'ultimement, « conscious memory passes into unconscious or organic memory »⁵⁶. La formation de la mémoire inconsciente prend donc sa source dans l'itération de certaines expériences vécues; Nietzsche ne dérogeant aucunement de cette idée dans ses propres ouvrages en ce qui a trait au développement des instincts (*Instincte*)⁵⁷. Et sur ce point justement, il faut s'interroger, comme cela sera fait prochainement, sur la nature du patrimoine héréditaire en transmission grâce à la mémoire inconsciente et en faveur des générations futures. C'est l'un des problèmes décisifs qui caractérisent les débats transformistes de l'époque à savoir : ce qui peut réellement constituer le patrimoine héréditaire et se transmettre⁵⁸. Une interrogation qui s'impose d'autant plus que l'analogie empruntée plus haut montre bien évidemment ses limites lorsqu'on considère que la maîtrise du clavier n'est vraisemblablement pas transmissible héréditairement.

4.3.3. La transmission de la mémoire inconsciente

Affirmant que la mémoire inconsciente peut être formée par l'assimilation de certaines expériences vécues constamment réitérées, Hering avance même l'idée selon laquelle une part de ce qui fut assimilé par la mémoire inconsciente peut être reproduite à travers les générations : des cellules

⁵⁵ SPENCER. *The principles of psychology*. p. 562.

⁵⁶ *Ibid.* p. 563.

⁵⁷ M, § 248.

⁵⁸ Pour le débat entourant le transformisme et le fixisme, voir la sous-section : 2.2.1. L'unité composite des contraires.

parentales à des cellules affiliées, des parents à leurs enfants, voire plus généralement de l'ascendance à la descendance.

En réduisant la perspective à une forme de vie plus simple, comme celle d'une cellule, la présence de la mémoire – non plus seulement comme faculté d'assimilation, mais aussi comme faculté de reproduction – transparaît dans la croissance des muscles du corps lorsqu'ils s'exercent⁵⁹. L'augmentation de leur activité, suivi d'un temps de repos, favorise leur croissance. La capacité d'assimilation devient plus grande et les organes du corps suivent eux-mêmes cette cadence. Mais en l'occurrence, la transformation organique n'est pas seulement qualitative, comme on peut dire que l'estomac grossit lorsque trop exercé à la surconsommation. Au niveau cellulaire, elle se veut aussi quantitative, en ce qu'il y a une division et multiplication des cellules qui résultent de sa croissance⁶⁰. C'est de ce point d'ancrage qu'Hering avance la thèse selon laquelle une cellule qui grossit jusqu'à un certain point tend naturellement à se diviser en cellules affiliées⁶¹. Par cette division, les cellules affiliées en viennent à *hériter* à des degrés variables des caractères de la cellule parentale, cette dernière se reproduisant à des degrés variables en elles. Dans une perspective rappelant le lamarckisme, ce qu'on retrouve plus précisément reproduit dans cette descendance, ce sont certains caractères acquis (*erworbenen Eigenschaften*) du vivant de la cellule parentale. Hering prend à témoin le monde organique, alors que des êtres organiques comme des germes lèguent un héritage à leur descendance, acquis de leur vivant et passé au profit de cette dernière. Une transmission s'effectue par laquelle les cellules affiliées deviennent les récipiendaires de certains caractères déjà acquis par l'expérience de la cellule parentale, en devenant la « chair de leur chair » (*Fleische von ihrem Fleische*)⁶². Mais bien plus, par un effet cumulé, et si un concours de circonstances vécues l'exige, l'entité reproduite (une cellule ou un germe⁶³, par exemple) sera mieux à même d'actualiser ce qui le fut déjà par les générations précédentes.

⁵⁹ HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 13.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ *Ibid.* pp. 13-14.

⁶² *Ibid.* p. 16.

⁶³ « Als dieses [jenes ersten organischen Gebildes] sich theilte, hinterließ es seinen Abkömmlingen seine Eigenschaften, diese erwarben neue hinzu und vererbten sie weiter, und jeder neue Keim reproducirte den größten Theil des schon Geschehenen, während das Übrige in seinem Gedächtniß zurücktrat, weil veränderte Umstände es

En agrandissant la perspective à une forme de vie plus complexe, Hering avance pareillement que si un poussin sortant de son œuf fait entre autres preuve d'équilibre, de jugement perceptif et bien d'autres capacités, c'est-à-dire s'il accomplit des actions ou activités complexes adaptées à la vie, c'est parce qu'elles furent acquises par ses ascendants et ensuite léguées à lui comme produit de la reproduction grâce à la mémoire inconsciente. La vue de la graine de blé qui frappe la rétine du poussin, même si, pour la première fois, réactualise un vestige matériel passé en héritage et présent dans son système nerveux, – correspondant à l'une de ces actions maintes fois pratiquées par ses ascendants –, et conforme à la situation, permet à celui-ci d'opérer les mêmes mouvements d'équilibre, de jugement perceptif, de mastication, de déglutition et autres capacités de ses ascendants qu'il n'aurait pu apprendre isolé au sein de son œuf. Afin de rendre intelligible l'existence même de ces capacités transmises, il est communément dit qu'un tel animal agit de manière « instinctuelle ». Puis, à ce titre, toujours suivant Hering, auprès duquel Nietzsche se place en diapason, ce sont justement des *instincts* qui en viennent à constituer le patrimoine héréditaire donné en legs; comme une action ou une activité pratique issue de l'expérience autrefois maîtrisée, contribuant au mode opératoire de l'être organique⁶⁴.

Il n'y aurait qu'une différence de degré selon Spencer entre la mémoire et l'instinct, tandis qu'Hering se formalise moins du degré de séparation en concevant la mémoire inconsciente comme le siège d'assimilation et de reproduction à long terme d'instincts qui façonnent la manière d'être au monde. Pour chacun de ces auteurs néanmoins, c'est « l'hypothèse de l'expérience » qui est au cœur de la genèse des instincts qui se greffent à la mémoire inconsciente. Hering avance de surcroît qu'en tant qu'héritier d'instincts qui organisent le rapport au monde, tout être organique ne serait en fait que le produit en action et en pensée de sa mémoire inconsciente.

La pulsion ou volonté qui vient de l'intérieur et pousse à exécuter des actions ou activités bien souvent adaptées à la survie, ce qu'est l'instinct, se trouve alors reproduite dans la descendance. Chaque organisme vivant, en naissant, serait *prédisposé* à survivre à sa confrontation au réel;

nicht zur Reproduktion anregen. So steht schließlich jedes organische Wesen der Gegenwart vor uns als ein Product des unbewußten Gedächtnisses der organisirten Materie , welche immer wachsend und immer sich theilend, immer neuen Stoff assimilirend und anderen der anorganischen Welt zurückgebend , immer Neues in ihr Gedächtniß aufnehmend, um es wieder und wieder zu reproduciren, reicher und immer reicher sich gestaltete, je länger sie lebte. » *Ibid.* pp. 17-18.

⁶⁴ *Ibid.* pp. 19-22.

l'action ou l'activité instinctuelle se manifestant pour lui lorsque les circonstances l'exigent, comme un savoir-faire internalisé. Lui-même habité d'instincts, comme n'importe quel autre animal, il s'ensuit que l'être humain naît non seulement disposé, mais prédisposé de manière instinctuelle à entretenir un rapport régulier et déterminé au réel grâce à certaines expériences primitivement vécues, assimilées par ses ascendants et reproduites dans la descendance. Conséquence de l'effet cumulé de l'héritage, l'être humain peut acquérir beaucoup plus rapidement et facilement les instincts qui ont été développés par ses ascendants; soit ces actions ou activités réitérées des milliers de fois, car nécessaires à la survie. Le nouveau-né qui s'adonne entre autres à la succion, la mastication, la déglutition sans apprentissage formel ne se distinguant aucunement sur ce point du poussin s'adonnant aux mêmes activités physiologiques, tous deux récipiendaires de leur patrimoine héréditaire respectif : « Ce qui apparaît comme un instinct chez l'animal, apparaît chez l'homme, sous une forme plus libre, comme une prédisposition »⁶⁵. Il est ainsi possible de supposer que la volonté fondamentale de l'économie mentale (*Grundwillen des Geistes*) humaine dont il a été question dans le précédent chapitre forme vraisemblablement pour Nietzsche une part de cette prédisposition reçue en héritage, elle-même portée par la mémoire inconsciente.

Comme il en était question plus tôt, en l'absence d'une théorisation claire et nette sur la transmission héréditaire dans la pensée nietzschéenne, plusieurs indices chez Haeckel, mais surtout chez Hering, font penser que c'est dans l'optique d'une mémoire inconsciente que Nietzsche conçoit lui-même la reproduction des instincts qui s'expriment dans l'économie mentale de tout être humain, malgré la variété constante des individus. Et ce, d'autant plus qu'il a probablement été influencé, à tout le moins indirectement, par la conférence d'Hering⁶⁶. Pour Nietzsche également, selon les circonstances vécues par le passé et en guise d'adaptation au milieu, certaines expériences vécues auraient été au fil du développement humain plus réitérées que d'autres, gravant précisément le système nerveux et intellectuel⁶⁷ (*Hypnotisierung des ganzen nervösen und*

⁶⁵ « Nur erscheint das, was wir beim Thiere Instinct nennen, hier in freierer Form als Anlage. » HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 21.

⁶⁶ *Op. cit.*

⁶⁷ GM, II, § 3.

intellektuellen Systems), pour devenir comme une seconde nature instinctuelle⁶⁸ – ayant toute la force de l’habitude derrière elle⁶⁹. Parfois considéré comme un lamarckien qui s’ignore⁷⁰, il ressort également que la pensée nietzschéenne s’ouvre sans conteste à la possibilité d’une hérédité des caractères acquis, dont certaines prédispositions affectives et intellectuelles⁷¹.

En fait, l’acception que Nietzsche accorde à la nature du patrimoine héréditaire en transmission grâce à la mémoire inconsciente est *très* large à comparer avec quelques-uns de ses contemporains. Le talent artistique, à titre d’exemple, fut pour lui considéré, du moins pour un temps, comme héritable ; forgé par des générations antérieures à travers l’expérience, l’étude, l’exercice, l’appropriation (*Aneignens*) et l’assimilation (*Einverleibens*) pour se retrouver enfin chez quelques descendants⁷². En reprenant alors l’analogie entourant la formation du joueur de clavier, on peut supposer que pour Nietzsche, l’aptitude artistique peut devenir un caractère acquis en transmission, excluant bien sûr l’acte intelligent de savoir lire les notes de musique. L’accent étant mis ici sur un *pouvoir-faire*, ce qui rapproche possiblement Nietzsche de Charles Richet, selon lequel aucun acte intelligent n’est réellement héritable⁷³. Un autre indice possible de la position nietzschéenne sur ces questions, en l’absence, il convient de souligner de nouveau, d’une théorisation claire et nette de la part de Nietzsche en ce qui a trait à la transmission d’un patrimoine héréditaire. Même qu’il faut dire qu’à une époque où différentes théories transformistes se font concurrence, Nietzsche s’est notamment interrogé jusqu’à la fin de sa vie intellectuelle sur la nature de l’hérédité – comme peuvent en témoigner quelques-uns de ses derniers fragments posthumes. Malgré tout, « l’hypothèse de l’expérience » et l’effet cumulé de la pratique évoqués plus tôt étant souvent mise

⁶⁸ « Wiedem Individuum eine im Laufe seines Lebens eingeübte Bewegung zur andern Natur wird, so auch dem ganzen Geschlechte die von jedem Gliede desselben unendlich oft wiederholte Verrichtung. » HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 19. Voir : M, § 248; FW, § 11.

⁶⁹ M, § 30 et § 111. GD, § 1 de « Les quatre grandes erreurs ».

⁷⁰ À commencer par Claire Richter (*Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, p. 9, 71, 102 et 234) et Charles Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*). De même plus récemment par Richard Schacht en 2009 et 2013 (*Nietzsche and Philosophical Anthropology. A Companion to Nietzsche*. (ed. K. A. Pearson). Sussex : Wiley-Blackwell. pp. 115-132 et *Nietzsche’s Genealogy. The Oxford Handbook of Nietzsche*. (ed. K. Gemes et J. Richardson). Oxford : Oxford University Press. pp. 323-343).

⁷¹ Il est question dans ses ouvrages de la transmission de sentiments (M, § 30), ou même de tonalités affectives, comme le pessimisme héréditaire (M, § 136), mais aussi de l’héritage des concepts (JGB, § 20) et entre autres, ces capacités que sont l’assimilation en mémoire et l’évacuation par l’oubli.

⁷² M, § 540.

⁷³ RICHET. *Essai de psychologie générale*. pp. 106-110.

en évidence par la pensée nietzschéenne, il apparaît que l'affermissement par la pratique et l'affaiblissement par l'inactivité sont vraisemblablement à l'œuvre pour affiner le patrimoine héréditaire à travers les générations.

4.3.4. La sélection d'un *modus operandi*

La genèse heringnienne commence avec la division des cellules organiques ayant légué certains caractères acquis. Les générations subséquentes ont par conséquent reçu un héritage, mais tout en ajoutant à des degrés variables une part d'eux-mêmes à leur propre descendance. Du simple germe à des êtres plus complexes, il est dit que tout organisme vivant (*jedes organische Wesen*) serait en fait l'état actuel d'une longue chaîne héréditaire en provenance de ses ascendants⁷⁴. L'être humain sur ce point, ne se distinguant aucunement de sa propre constitution cellulaire et étant dans aucun état d'exception dans le règne organique, n'est lui-même au présent qu'un maillon dans la chaîne héréditaire de caractères acquis; lesquels se manifestant en lui à travers ses instincts. Au fil des générations, souligne Hering, un *modus operandi* se voit par ailleurs assimilé et reproduit, c'est-à-dire une manière déterminée d'être au monde⁷⁵. Même que sur une très longue période, et vraisemblablement en raison du changement des circonstances vécues toujours en flux d'une génération à l'autre, le mode opératoire des êtres organiques peut se modifier de telle sorte que certains instincts se voient affermis, alors que d'autres se voient affaiblis, au point d'être inopérants, puis jusqu'à se retirer ou disparaître⁷⁶.

Hering ne le souligne qu'au passage, mais cette idée selon laquelle certains instincts des organismes vivants s'affermissent avec le temps, alors que d'autres s'affaiblissent, suggère qu'une forme de *sélection* se produit pour constituer un *modus operandi*; cette sélection ayant bien entendu une incidence notable sur la constitution et la reproduction du patrimoine héréditaire. Au fil du temps, puis selon les circonstances, certains instincts perdurent, alors que d'autres se retirent. La transmission générationnelle du patrimoine héréditaire (dont la mémoire inconsciente se fait

⁷⁴ HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 17.

⁷⁵ *Ibid.* pp. 17-18.

⁷⁶ *Idem.*

garante) n'implique donc pas que *toutes* expériences vécues par les organismes vivants se voient assimilées ou refoulées en mémoire, puis reproduites, mais seulement quelques-unes – vraisemblablement celles rendant le mode opératoire des êtres vivants performant pour se maintenir en vie dans des conditions définies, favorisant par le fait même la possibilité de reproduction.

La mémoire inconsciente n'est donc pas à concevoir comme un récipient du *tout vécu*, mais bien le fruit d'une sélection, d'un jeu entre instincts assimilés qui perdurent en elle et instincts évacués n'étant plus actualisés ou reproduits, car n'étant plus nécessaires suivant le concours des circonstances. Elle est déterminée alors tout autant par ce qu'elle retient et reproduit que par ce qu'elle ne reproduit pas ou ne reproduit plus – comme dit Hering, assimilant constamment de nouvelles matières et excréant des déchets⁷⁷. La mémoire inconsciente se constitue alors notamment grâce au jeu entre l'assimilation et l'évacuation, entre la mémoire et l'oubli, ayant un retentissement sur ce qui est ultimement donné en legs par la reproduction⁷⁸.

Autant le concours des circonstances vécues, qui obligent à l'affermissement d'une quelconque action ou d'activités assurant la survie, que la reproduction et l'effet cumulé de la répétition doivent être des critères de sélection dans la formation de cette seconde nature instinctuelle donnée en legs. Il est clairement signalé par Hering qu'il n'y aurait aucune transmission d'un patrimoine héréditaire sans reproduction. Par le fait même, mais sans qu'il ne le dise, on peut supposer que tout être organique mort-né, ou mort sans se reproduire, ne contribuerait alors en rien à ce patrimoine. Chaque être humain est ainsi redevable à cette mémoire inconsciente garante du patrimoine héréditaire qui retient certains instincts ayant survécu jusqu'à lui; mais redevable en même temps à cette mémoire qui est plus particulièrement une *mémoire de la survivance*, en ce qu'elle sauvegarde des instincts dont la présence contribue à préserver et reproduire le vivant.

À cet effet, comme le souligne Hering, la mémoire inconsciente perdure bien après la mort de l'individu parce qu'elle vit au sein de l'espèce, puis du fait même a une portée collective orientée

⁷⁷ *Ibid.* p. 18.

⁷⁸ Même qu'au niveau cellulaire, suivant Hering, les cellules affiliées en viennent à hériter seulement à *des degrés variables* des caractères de la cellule parentale. Pour la nutrition, ce qui est ingéré n'est *jamaïs* entièrement assimilé ou incorporé et sans lien avec l'évacuation. Pareillement, toute transmission par la reproduction n'est *jamaïs* une transmission pleine et entière pour chacun, mais implique aussi une certaine perte.

vers l'avenir. Contribuer à sa formation peut être ainsi vu comme un acte de survivance. Si une action maintes fois répétée selon le besoin des circonstances peut se développer en instinct qui s'ancre dans la mémoire inconsciente, devenant, à force d'être reproduite, un maillon dans la chaîne héréditaire dont profite la postérité, alors tous ceux y ayant contribué continuent de vivre par procuration parmi leurs descendants⁷⁹. En l'occurrence, on peut dire qu'un instinct devenu maillon à la chaîne héréditaire se présente à cet égard comme un « survival » biologique issu d'un temps plus primitif, mais ayant survécu, malgré tout ce qui est tombé dans l'oubli. Et encore une fois, on constate à travers cette perspective comment la mémoire (inconsciente) ne s'avère aucunement imperméable aux forces en présence. L'ensemble de l'expérience humaine n'est pas reconduit en héritage, seuls *quelques* instincts ayant assuré la survie. Et seuls quelques instincts permettant d'assurer la survie selon les circonstances vécues seront, soit assimilés et reproduits dans l'avenir, soit évacués et oubliés à jamais. Moins un refoulement du tout vécu, une sélection d'instincts particuliers détermine en effet ce qui peuple le patrimoine héréditaire de l'humanité.

Malgré tout, la pensée nietzschéenne apporte quelques nuances en ce qui a trait à cette idée que la mémoire inconsciente pourrait refléter une mémoire de la survivance. Tel qu'il en a été question au sujet de l'interaction de la mémoire et de l'oubli au sein de la volonté fondamentale de l'esprit humain (*Grundwillen des Geistes*), cette dernière se voit moins animée par une volonté de survie qu'une volonté de puissance. C'est, d'une part, l'intelligibilité que lui procure sa théorie sur la nature de la vie comme volonté de puissance qui informe cette position tardive dans le parcours philosophique de Nietzsche, alors qu'il soulignait auparavant la primauté de l'instinct de conservation se manifestant sous forme de raison et de passion de l'esprit⁸⁰. Une position informée, d'autre part, par ses hypothèses anthropogéniques qui avancent en parallèle que la détresse face au manque de subsistance et à la nécessité de survivre propres aux conditions de vie primitives forment un état d'exception; ce qui lui fait dire que « [l]a lutte pour l'existence n'est qu'une exception de la volonté de vie »⁸¹, ou même que l'instinct de conservation n'est pas la « pulsion cardinale »⁸² (*kardinalen Trieb*) du vivant étant donné qu'il cherche avant tout à déployer sa force.

⁷⁹ HERING. *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. p. 22.

⁸⁰ FW, § 1.

⁸¹ FW, § 349.

⁸² JGB, § 13.

L'état le plus naturel de la vie s'apparente ainsi davantage pour Nietzsche à une volonté de puissance qu'implique entre autres la visée de croissance, de domination, d'extension, d'agrandissement de la sphère d'influence; ce dont la survivance découle de manière seulement incidente, alors que la préservation n'est jamais assurée. Suivant cette démarcation au sein de son anthropogénie entre ce qu'ont été les conditions de vie primitives et ce que sont les conditions de vie à l'état civilisé, on doit comprendre que l'affinement du patrimoine héréditaire en transmission ne peut simplement s'expliquer par une lutte au nom de la survivance parce que toutes les conditions de vie ne s'y résument pas. C'est de la sorte que Nietzsche prend ses distances et exprime l'une de ses nombreuses réserves face à la théorie transformiste dominante de son époque que fut le darwinisme.

4.4. Une prédisposition instinctuelle au réel

Des explications qui précèdent au sujet de « l'hypothèse de l'expérience » et l'effet cumulé de la pratique, il s'ensuit que l'être humain naît donc prédisposé à entretenir un rapport régulier et déterminé au réel grâce à des instincts en provenance d'un patrimoine héréditaire formé en des temps primitifs et mieux à même d'actualiser ce qui le fut déjà par les générations précédentes. Le plus fort du patrimoine héréditaire datant d'un passé reculé, ces instincts, de même que leurs interactions toujours effectives dans l'économie mentale humaine, s'avèrent pourtant le fruit d'une sélection. Au fil du développement de l'espèce, certains instincts se sont affermis pour constituer son mode opératoire – comme en témoigne la volonté fondamentale de l'esprit humain (*Grundwillen des Geistes*), assurant ainsi sa survie, contribuant aussi à faire croître sa domination du réel –, alors que d'autres se sont affaiblis ou se sont perdus de manière tout aussi déterminante. À l'image du savoir-faire d'organisation de la matière qu'est le réflexe, les instincts se développent et se manifestent lorsque les circonstances l'exigent selon Hering. Alors que pour Nietzsche, plus qu'un simple concours de circonstances, elles s'expriment surtout et foncièrement comme volonté de puissance, comme un processus de conquête qui se déclare au cœur de l'organisme vivant⁸³, non seulement au nom de la survie, mais au nom de sa croissance et dans l'espoir ultime de déployer

⁸³ En 1886, Nietzsche aurait d'ailleurs pris connaissance de la théorie de la sélection interne de l'hérédité de Carl von Nägeli. Voir : STIEGLER. *Nietzsche et la biologie*. p. 44.

ses forces. De surcroît, la pensée consciente n'échappe aucunement, mais se voit plutôt sujette au jeu des instincts qui forment les rouages de l'économie mentale; ces derniers organisant tout autant la vie consciente de l'esprit qu'inconsciente du corps, sans qu'il n'y ait de véritable clivage.

Ces considérations qui retracent le développement des instincts au sein de l'espèce humaine sont à bien des égards la prolongation d'une genèse; c'est-à-dire qu'elles sont des hypothèses portant sur la possible assimilation et reproduction générationnelle des instincts, alors qu'il est impossible de valider sans réserve le développement effectif de ces derniers ou de pleinement saisir l'ensemble du processus transformatif de l'humanité. C'est néanmoins sur la base de ces hypothèses que Nietzsche en vient à penser que « la majeure partie de la pensée consciente doit être imputée aux activités instinctives [*Instinkt-Thätigkeiten*] »⁸⁴, en ce sens également que « la « conscience » ne s'oppose jamais à l'instinct [*Instinktiven*] d'une manière décisive »⁸⁵. Cette grille d'analyse informe notamment ses dernières lectures philosophiques qui entrevoient la force d'une manière d'être instinctuelle sous-jacente à la pensée consciente de chacun; discernant la hiérarchie des instincts à laquelle cette dernière obéit. Il prend en exemple la pensée philosophique elle-même, qui n'est en fait qu'une « confession de son auteur, des sortes de mémoires involontaires »⁸⁶, et de laquelle s'exprime entre autres une aspiration à la puissance, à la domination, à la croissance, à l'élargissement de la sphère d'influence, une volonté de saisir le monde en le rendant en même temps saisissable. Tout instinct étant tyrannique, c'est en tant qu'instinct (*Trieb*) que le philosophe cherche à philosopher⁸⁷. Ayant cru ou croyant toujours défricher librement de nouvelles contrées, la pensée philosophique s'avère à bien des égards, comme toute pensée d'ailleurs, prédisposée à entretenir un rapport (pré)déterminé au réel par la force de l'habitude. La pensée consciente n'échappant jamais à son mode opératoire infra-conscient qui s'effectue au bénéfice d'exigences

⁸⁴ « Nachdem ich lange genug den Philosophen zwischen die Zeilen und auf die Finger gesehn habe, sage ich mir: man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens; man muss hier umlernen, wie man in Betreff der Vererbung und des „Angeborenen“ umgelernt hat. So wenig der Akt der Geburt in dem ganzen Vor- und Fortgange der Vererbung in Betracht kommt: ebenso wenig ist „Bewusstsein“ in irgend einem entscheidenden Sinne dem Instinktiven *entgegengesetzt*, — das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben. » JGB, § 3. Voir aussi : JGB, § 36.

⁸⁵ JGB, § 3.

⁸⁶ JGB, § 6. Voir aussi : § 513.

⁸⁷ JGB, § 6.

vitales, ces dernières étant reflétées jusqu'au cœur même de la philosophie métaphysique et de la grammaire formelle du langage qui les soutient toujours⁸⁸ – toutes deux redevables des temps plus primitifs de l'humanité, comme cela fut exploré dans le précédent chapitre.

Il s'ensuit que les instincts prédisposent l'être humain en amont, par la transmission du patrimoine héréditaire, alors que le patrimoine intellectuel et social, entre autres celui du langage, de la morale et plus, l'attendent en aval d'une formation à l'état civilisé. Ces deux legs n'étant pas de force égale, parce que le patrimoine héréditaire traîne avec lui toute la force de l'habitude, ils trahissent toutefois le désir d'asseoir une domination sur soi et le réel. Et ce, en présence d'un décalage entre la nature de l'être humain, informée par son patrimoine héréditaire, et l'élevage intellectuel et social qui peut devenir tout aussi formateur. Ne s'affranchissant qu'à grande peine des legs qu'on reçoit en héritage, et de par sa formation, chacun habite alors la médiatisation qu'ils instillent, à savoir une anthropomorphisation du monde toujours aussi rempli « d'erreurs et de fantasmagories »⁸⁹ fonctionnelles. Une anthropomorphisation du monde qui, tout en empêchant d'atteindre un monde inconditionné *en soi* selon Nietzsche, s'avère néanmoins nécessaire *pour soi*, et même *pour tous* :

Origine de la connaissance. – L'intellect n'a, durant d'immenses périodes [*ungeheure Zeitstrecken*], produit que des erreurs; certaines d'entre elles se révélèrent utiles et propices à la conservation de l'espèce : celui qui les trouvait ou le recevait en héritage menait avec davantage de bonheur son combat pour lui-même et pour sa progéniture. Ces articles de foi erronés [*irrthümliche Glaubenssätze*], qui n'ont cessé d'être transmis en héritage et ont fini par devenir quasiment le patrimoine spécifique et fondamental de l'homme [*die immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestand wurden*], sont par exemple ceux-ci : le fait qu'il existe des choses durables, qu'il existe des choses identiques, qu'il existe des choses, des matières, des corps, qu'une chose est comme elle apparaît, que notre vouloir est libre, que ce qui est bon pour moi est aussi bon en soi et pour soi [*dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe, dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe, dass ein Ding Das sei, als was es erscheine, dass unser Wollen frei sei, dass was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei*]. Il fallut attendre très tard pour qu'apparaisse la vérité, forme de connaissance la plus dénuée de force. Il semblait qu'on ne puisse pas vivre avec elle, notre organisme était agencé pour son contraire [*dass man mit ihr nicht zu leben vermöge, unser Organismus war auf ihren Gegensatz eingerichtet*]; toutes ses fonctions supérieures, les perceptions des sens et toute espèce de sensation en général travaillaient avec ces erreurs fondamentales incorporées depuis la nuit des

⁸⁸ GD, § 5 de « La « raison » dans la philosophie ». Voir aussi : MA II, § 55.

⁸⁹ MA I, § 16.

temps [*uralt einverleibten Grundirrthümern*]. Plus encore : ces principes devinrent les normes en fonction desquelles on mesurait le « vrai » et le « non-vrai » – jusqu’au cœur des régions les plus écartées de la logique pure. Donc : la force des connaissances ne tient pas à leur degré de vérité mais à leur ancienneté, au fait qu’elles sont incorporées, à leur caractère de condition de vie [*Also: die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung.*]⁹⁰

Quelques croyances ancestrales et fondamentales, mais erronées (*irrthümliche Glaubenssätze*), transmises en héritage et devenues le patrimoine spécifique et fondamental de l’être humain, nécessaires et propices à la conservation de l’espèce et à sa maîtrise du réel, sont ainsi depuis toujours incorporées, reproduites et maintenues par la force de l’habitude. Mais trahissant bien plus que des croyances fondamentales qui agencent le rapport au monde de l’organisme humain, on verra dans ce qui suit : d’une part, que plusieurs d’entre elles concordent avec une prédisposition instinctuelle, formant ainsi une partie du patrimoine héréditaire (forcément sélectif) en transmission dans l’espèce. Et d’autre part, que ces mêmes croyances sont souvent rattachées à des conditions de vie primitives d’organismes inférieurs (*niederen Organismen*), comme le sont celles du protoplasma; s’apparentant encore une fois à un « survival » biologique se manifestant notamment au sein de l’être humain. L’idée que Nietzsche se fait plus particulièrement de la causation, de l’identification et de la substantialisation permet d’y voir encore plus clair, en ce qu’on découvre en eux une part de la genèse de la prédisposition humaine vraisemblablement sauvegardée par la mémoire inconsciente; c’est-à-dire ce mode opératoire au bénéfice de la croissance et de la survivance qui régularise et détermine son rapport au réel.

4.4.1. Un système de croyances : causation, identification, substantialisation

La préfiguration d’une croyance fondamentale disposant à entretenir un rapport régulier et déterminé au réel a déjà été entrevue précédemment, entre autres lorsqu’il a été question de la mécompréhension de la relation de cause à effet⁹¹. Que cette relation soit souvent mécomprise, en saisissant malencontreusement comme cause ce qui est l’effet, il n’en demeure pas moins que

⁹⁰ FW, § 110.

⁹¹ Voir la sous-section : 3.2.2. L’émergence de la morale.

l'explication causale est devenue selon Nietzsche l'une « des plus anciennes et des plus récentes habitudes de l'humanité »⁹²; idée à laquelle ses ouvrages reviennent continûment. Prenant encore les « immenses périodes »⁹³ du passé comme point de référence, ces temps reculés pendant lesquels une grande part de la sélection du caractère instinctuel s'effectue au sein de l'homme primitif, il ressort que « la croyance à la cause et à l'effet est devenue pour lui une croyance fondamentale [*Grundglauben*] qu'il applique partout où se produit quelque chose – aujourd'hui encore de manière instinctive [*instinctiv*] et comme un fragment d'atavisme hérité de l'origine la plus reculée »⁹⁴. Le patrimoine héréditaire a donc conservé cette manière d'être instinctuelle, ancienne habitude en transmission d'une génération à l'autre léguant un moyen d'engager et de faire sens du monde.

Une deuxième croyance fondamentale s'est également dessinée à travers l'hypothèse de la genèse du langage conceptuel du texte posthume *La vérité et le mensonge au sens extra-moral*, devenant encore plus explicite dans l'anthropogénie nietzschéenne à partir de la publication des ouvrages aphoristiques. Il est d'abord expliqué que le processus d'abstraction menant à la formation de concepts influe sur le rapport au réel, permettant de saisir le monde comme une main saisit un objet qui lui est hétérogène en ramenant tout au familier. Ce qu'il faut comprendre en ce sens que les concepts se moulent pour mieux saisir en rendant identique le non-identique par l'abandon délibéré des différences caractéristiques d'une chose; et par extension, en évinçant ce qui rend au réel toute sa complexité. Produit d'un tri, chaque concept se présente taillé sur mesure suivant les descriptions de Nietzsche, émergeant de la séparation d'une chose simple du divers. Lorsqu'on identifie un fruit par exemple, on évacue alors toutes les différences caractéristiques pourtant visibles – couleur, forme, solidité, grandeur, etc – entre celui-ci et un autre; on perd ces différences de vue, par abstraction, en identifiant chacun d'entre eux comme « un fruit ». Alors qu'il a été déjà vu que l'oubli pour Nietzsche participe à ce processus d'abstraction, on sait aussi que la mémoire sanctifie

⁹² GD, § 1 de « Les quatre grandes erreurs ».

⁹³ Dans chaque cas, Nietzsche décrit ce qui se produit durant un « ungeheure Zeitstrecken » (FW, § 110) et « ungeheure Zeiten lang » (FW, § 127).

⁹⁴ « [...] Weil aber der Mensch ungeheure Zeiten lang nur an Personen geglaubt hat (und nicht an Stoffe, Kräfte, Sachen und so weiter), ist ihm der Glaube an Ursache und Wirkung zum Grundglauben geworden, den er überall, wo Etwas geschieht, verwendet, — auch jetzt noch instinctiv und als ein Stück Atavismus ältester Abkunft. » FW, § 127. Voir aussi une autre référence à l'instinct de causalité (*Ursachen-Trieb*) : GD, § 34 de « Flâneries inactuelles ».

ultimement le travail en ne conservant qu'un produit consommé et façonné par l'évacuation de la différence au profit d'une identification simple.

En faisant intervenir un langage informé par les analyses des chapitres antérieurs, on peut ajouter que cette unité composite que forment la mémoire et l'oubli dans l'économie mentale, leur volonté respective de savoir et d'ignorer, d'assimiler et d'évacuer, se révèle clairement comme une partie intégrante à l'émergence de choses identiques qui peuplent la réalité qu'exprime le langage conceptuel. L'abstraction de la différence, et conjointement de la complexité, vulgarisent le monde réel. Une vulgarisation effectuée par la réduction de l'altérité à l'identique, alors que l'assimilation en mémoire et l'évacuation par l'oubli permettent de rendre identiques (*Gleich-machen*) pour l'économie mentale des choses qui sont pourtant différentes. Également, par appropriation de l'altérité (*Aneignung*), réduisant le complexe au simple par un tri qui mobilise tout autant le travail de l'une et l'autre faculté. Puis ultimement, ces rouages internes d'autorégulation de l'économie mentale sont moins agencés par l'altérité qu'animés d'une volonté de puissance qui la façonne.

En considérant des explications qui découlent de l'anthropogénie mise de l'avant à partir des ouvrages aphoristiques, il apparaît selon Nietzsche que « [l]'homme a hérité de la période des organismes inférieurs [*niederen Organismen*] la croyance qu'il existe des choses identiques [...] »⁹⁵. Une croyance fondamentale (*Urglaube alles Organischen*), voire une autre croyance ancestrale qui préside entre autres à l'avènement de la pensée conceptuelle et de son véhicule qu'est le langage. Il s'agit d'une « loi universelle originaire [et « originelle »] du sujet connaissance »⁹⁶, qualifiée en même temps « [d']erreur originaire »⁹⁷ héritée; soit que l'être humain doive concevoir le monde peuplé de choses identiques afin d'assurer sa survivance et une plus grande maîtrise du réel. Une tendance (*Hang*) à traiter comme identique, simple et stable, ce qui est en fait différent, complexe ou altérable s'est développée. Falsifiant le réel de manière malgré tout productive, tandis que celui qui « ne savait pas trouver suffisamment souvent le « même », en ce qui concerne la nourriture ou en ce qui concerne les animaux hostiles, celui qui donc subsumait trop lentement, ou se montrait trop prudent dans la subsomption n'avait qu'une probabilité de survie plus faible que

⁹⁵ MA I, § 18

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Idem.*

celui qui, dans tout ce qui était semblable, devinait immédiatement le même »⁹⁸. La quête réussie de nourriture et la capacité de reconnaître et d'échapper à ses ennemis étant d'ailleurs décrites par Nietzsche comme une conséquence directe de pulsions animales (*Triebe*) partagées par l'être humain⁹⁹. Il en ressort que cette tendance instinctuelle toujours renforcée avec le temps à concevoir le monde peuplé de choses identiques, vraisemblablement « hérité de la période des organismes inférieurs », est alors en provenance d'une ascendance ayant survécu suffisamment longtemps pour se reproduire et partager cette disposition, et ce, par voie de la mémoire inconsciente conservant ce patrimoine héréditaire.

Présumé par les « organismes inférieurs » (dont le protoplasma), et étant donné que toute assimilation repose sur la croyance en son état de fait¹⁰⁰, l'émergence du concept de substance, intimement lié au processus d'identification, voit également le jour dans des conditions primitives. En posant comme vrai un monde constitué de substances, imprégnant de la sorte le caractère de l'être dans une réalité toujours en devenir, le monde se serait pour ainsi dire ralenti. Ici aussi, l'exigence fut et demeure de tout temps vitale pour ces organismes inférieurs, en passant plus tard par l'être humain, abritant tous cet « instinct de faiblesse »¹⁰¹ (*Instinkt der Schwäche*) à la recherche de stabilité. Une faiblesse non sans bénéfice, car « les êtres qui ne voyaient pas avec précision avaient un avantage sur ceux qui voyaient tout « en flux » »¹⁰². Il se serait alors avéré avantageux de voir les choses dans le monde comme stables, plutôt que dans leur mutabilité, c'est-à-dire prises dans un flux constant comme en témoignent les sens; ce à quoi invitait à penser notamment Héraclite, duquel semble s'inspirer le scepticisme de Nietzsche et son ontologie de l'être en tant que devenir¹⁰³. En ces mêmes temps reculés où apparaissent pourtant ces croyances fondamentales de tout genre, un monde *pour soi* anthropomorphique s'est peu à peu superposé au monde en devenir¹⁰⁴; le rêve¹⁰⁵ qu'il existe des êtres identiques, des substances stables et imperméables au

⁹⁸ FW, § 111.

⁹⁹ M, § 26.

¹⁰⁰ KSA. NF-1881, 9:11[270].

¹⁰¹ FW, § 347.

¹⁰² FW, § 111.

¹⁰³ GD, § 2 de « La « raison » dans la philosophie ».

¹⁰⁴ JGB, § 34.

¹⁰⁵ STIEGLER. *Nietzsche et la biologie*. p. 18.

flux constant s'est fait réalité, contrant de la sorte « le devenir, la disparition, le changement »¹⁰⁶, voire la réalité « apparente »¹⁰⁷ des sens qui ne seraient toutefois pour Nietzsche que la réalité elle-même, en ce qu'elle n'est qu'apparence.

Que ce soit la causation, l'identification ou la substantialisation, ces pierres angulaires en sont venues à constituer un système de croyances et une part de l'horizon déterminé dans lequel l'être humain s'est fait et fait toujours sens du monde. En son sein, la prévisibilité causale pare au hasard, l'identification simple abandonne les différences et réduit la complexité réelle, l'être s'empreint dans le devenir. Ces quelques croyances ancestrales et fondamentales auxquelles Nietzsche fait référence – entre autres la supposition qu'une chose peut être la cause d'un effet, qu'il existe des choses, qu'il existe des choses durables, qu'une chose est comme elle apparaît –, même si erronées selon son ontologie, rendent néanmoins le monde habitable, familier et ouvre la voie à une forme de maîtrise du réel. La tendance résolue à un scepticisme radical qui paralyse dans l'incertitude et le doute la capacité d'action a dû être devancée anciennement par la création d'un horizon déterminé plus propice au maintien de la vie; la nécessité d'agir avec confiance dans le monde et le rétrécissement des perspectives s'imposant comme conditions de vie et de croissance¹⁰⁸. Ce n'est que bien plus tard que Nietzsche peut se permettre, de son propre aveu¹⁰⁹, de relever par un scepticisme productif qui lui est propre, le manque de finesse et de nuance des croyances ancestrales et fondamentales susmentionnées¹¹⁰. Par sa charge critique, le scepticisme de Nietzsche relève l'angle mort des perspectives restreintes ayant servi jusqu'à présent, alors que par sa charge

¹⁰⁶ GD, § 2 de « La « raison » dans la philosophie ».

¹⁰⁷ GD, § 6 de « La « raison » dans la philosophie ».

¹⁰⁸ FW, § 111; JGB, § 188.

¹⁰⁹ FW, § 110.

¹¹⁰ Portant son attention sur les limites de la pensée conceptuelle et l'anthropomorphisation du monde réel, Nietzsche propose parfois des arguments qui s'inspirent étroitement de la philosophie présocratique, dont par exemple le paradoxe de la flèche de Zénon d'Élée. Que Zénon cherchait à remettre en question la possibilité même du mouvement par ses paradoxes, Nietzsche semble néanmoins s'en inspirer dans son propre argumentaire en avançant que la conception de la réalité s'exprime en état de fait qui ne permet pas de voir, dans l'isolement, le flux constant qui compose cette dernière. Même lorsque l'on affirme une certaine identité entre les faits, puis qu'on les regroupe ensemble, ce groupe de faits en est toujours isolé d'un autre. Suivant cette idée, soit l'isolation des faits, « tout acte distinct est isolé et indivisible », alors que dans la mutabilité du vécu, connaître et agir ne font qu'un. Il s'ensuit que l'état de fait (ou les états de fait) simplifient une réalité beaucoup plus complexe en isolant dans le présent certaines parties de ce qui est pourtant et toujours en devenir. (MA II, § 11; FW, § 112) Pour l'être humain, le flux constant ou l'être empreint du caractère du devenir est souvent l'un des angles morts de sa perspective sur le réel.

moins destructive et plus productive, il ouvre la voie à l'adoption de nouvelles perspectives sur la condition humaine.

Le scepticisme de Nietzsche décèle notamment le décalage qui se développe entre les conditions de vie plus primitives des organismes et celles plus développées. Un décalage à mettre en parallèle avec la distance qui existe entre les croyances erronées en provenance du passé primitif des êtres humains et le pouvoir bénéfique de s'en libérer ponctuellement à présent. Que certaines croyances se soient véritablement enracinées, celles-ci, tout comme le soubassement instinctuel qui les appuie, sont susceptibles de perdurer bien après que les conditions de vie à l'origine de ces derniers ont cessé d'être. Il en découle alors que naturellement prédisposé à survivre à sa confrontation au réel, l'être humain n'est cependant pas toujours en parfaite harmonie avec son héritage, puisque le passé n'est pas toujours à l'affût de l'état présent. D'autant plus que de nouveaux instincts, susceptibles de faire concurrence à d'autres, peuvent toujours se développer grâce à des nouvelles expériences formatrices, participant ainsi à l'élevage *continu* de l'animal humain.

Tout comme Nietzsche le suggère, la réitération d'expériences vécues à travers les générations, participant au développement de croyances fondamentales et instincts sous-jacents, engendre des manières de penser et d'agir qui peuvent, voire même devraient parfois être surpassées. En phase avec l'eugéniste Francis Galton qui avance également que « [...] some instincts which were adapted to the old state of things are sure to be fallacious guides to conduct in the new one »¹¹¹, c'est l'une des raisons pour lesquelles Nietzsche formule des objections sceptiques aux croyances fondamentales susmentionnées, ainsi qu'envers la philosophie métaphysique et le mode de pensée qui lui est propre; le tout, considéré par lui, comme un vestige du passé dont le dépassement pourrait être ponctuellement fructueux, procurant même la liberté d'une nouvelle manière d'être au monde. Mais avant d'aller plus loin dans ce sujet, abordé par le prochain chapitre, il est nécessaire d'ajouter que ce sont notamment les conclusions tirées de l'anthropogénie nietzschéenne qui viennent ultimement informer sa critique du raisonnement logique, dont l'avènement (*Herkunft*) décrit dans l'aphorisme § 111 du *Gai Savoir* serait intimement lié aux croyances ci-mentionnées ayant contribué à constituer l'horizon défini et ancestral servant jusqu'à ce jour. Bien plus que le reflet

¹¹¹ Un livre qu'on retrouve également dans la bibliothèque de Nietzsche : GALTON, Francis. (1883). *Inquiries into Human Faculty and its Development*. London : MacMillan and Co. p. 62.

d'un mécanisme conférant un ordre rationnel à des pensées qui, souvent, jaillissent spontanément de l'esprit humain¹¹², le raisonnement logique contribue indéniablement pour Nietzsche à façonner la conception de la réalité parmi les êtres humains. Son avènement s'explique en fait par toutes les grandes thèses de l'anthropogénie nietzschéenne exposées jusqu'à présent au sujet de l'identification et de la substantialisation; faisant de ses explications à ce sujet, un cas notable de la portée du système de croyances dont il a été question jusqu'à présent.

Reprenant les analyses élaborées dans le deuxième chapitre au sujet de la métaphysique des contraires, on peut d'emblée constater que l'unité composite que forment ensemble la logique et l'illogique dans l'économie mentale est spécifiquement nommée par Nietzsche dans le contexte de la chimie des concepts de laquelle découle l'idée d'une genèse à partir des contraires¹¹³. Leur complémentarité s'explique par la genèse même du raisonnement logique, notamment liée à la tendance instinctuelle, foncièrement illogique selon Nietzsche, de traiter le semblable comme identique pour survivre, alors qu'il n'y a rien d'identique en réalité¹¹⁴. Que la pensée soit toujours imputée aux « activités instinctives »¹¹⁵, le raisonnement logique se révèle d'autant plus illogique qu'il se comprend par Nietzsche comme étant redevable à une « lutte de pulsions [*Kämpfe von Trieben*] »¹¹⁶; seul le résultat ultime de cette lutte devenant conscient, « tant le fonctionnement de cet antique mécanisme [*uralte Mechanismus*] est aujourd'hui rapide et caché »¹¹⁷. D'une rapidité à noter, venant subvenir à des exigences vitales spécifiques, parce que toutes les croyances fondamentales susmentionnées, inculqués par reproduction depuis la tendre enfance de l'humanité et qui se répercutent « jusqu'au cœur des régions les plus écartées de la logique pure »¹¹⁸ sont à comprendre comme des opérations infra-conscientes, s'effectuant comme une habitude, par la force de l'habitude. C'est seulement par le passé que « des quantités innombrables d'êtres qui raisonnaient autrement que nous ne raisonnons aujourd'hui, ont péri »¹¹⁹. Répondant ainsi à des

¹¹² JGB, § 17.

¹¹³ MA I, § 1.

¹¹⁴ FW, § 111.

¹¹⁵ JGB, § 36.

¹¹⁶ FW, § 111.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ FW, § 110.

¹¹⁹ FW, § 111.

besoins vitaux au même titre que la causation, l'identification et la substantialisation du réel, le raisonnement logique appliqués à la réalité – mobilisant l'axiome de non-contradiction, du tiers exclu et de l'unicité de l'identité – « tranquillise, donne confiance »¹²⁰ comme horizon régulateur étroit et optimiste. Il procure ainsi le même réconfort qu'il faut pour vivre en se parant du hasard, en abandonnant les différences par la réduction de la complexité réelle, en inscrivant l'être dans le devenir, en ce sens que le raisonnement logique permet également à la pensée d'engager le réel de manière déterminée et cohérente; et par extension, de le concevoir et découvrir ainsi. Une manière d'engager le monde devenue nécessaire selon Nietzsche, parce que « l'homme ne pourrait pas vivre sans se rallier aux fictions de la logique, sans rapporter la réalité au monde purement imaginaire de l'absolu et de l'identique, sans fausser continuellement le monde en y introduisant le nombre. Car renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie »¹²¹. Comme les notions de « cause » et de l'« effet », d'identité et de substance, certaines « fictions conventionnelles »¹²² fécondes permettent justement de vivre, même si elles constituent un monde illusoire. Ceux qui ne se sont pas ralliés à ces fictions anthropomorphiques ont déjà péri, vraisemblablement mort prématurément sans pouvoir ajouter une part de leurs expériences vécues au patrimoine héréditaire que conserve la mémoire inconsciente – n'ayant jamais atteint ce niveau de croissance ouvrant la voie à la reproduction. Comme en est son « habitude intellectuelle » cependant, de génération en génération, l'être humain s'est oublié comme créateur du monde qu'il habite. Et tout comme son langage et son appréciation de la morale, le raisonnement logique en vient également à être pensé en parfaite adéquation avec la réalité d'un monde *en soi* – ignorant ainsi en quoi ce dernier n'est qu'*en soi pour soi*, et *pour soi* faussé.

4.5. Le patrimoine héréditaire

Au cœur des pages précédentes figurait une interrogation sur la transmission héréditaire des instincts. Cette interrogation visait à mieux comprendre comment Nietzsche a pu envisager la reproduction des rouages instinctuels et organisationnels de l'économie mentale, tels qu'il les décrit

¹²⁰ FW, § 370.

¹²¹ JGB, § 4.

¹²² JGB, § 21.

en abordant la volonté fondamentale (*Grundwillen des Geistes*) qui l'anime. En insistant davantage sur la capacité de reproduction de la mémoire, non plus simplement sa capacité d'assimilation, il a été possible de découvrir l'importance accordée à la « mémoire inconsciente » par plusieurs théories contemporaines à Nietzsche. Caractérisée par sa prééminence sur la vie consciente et par sa capacité de transmission du patrimoine héréditaire, cette mémoire, étant le résultat d'une sélection l'ayant affinée au fil des générations, s'est d'autant plus distinguée par la formation qu'elle peut subir. De Spencer à Hering, avec lesquels Nietzsche semble s'accorder sur cette hypothèse, l'itération constante d'une expérience vécue au sein d'innombrables générations successives a été considérée comme pouvant mener à la formation d'une prédisposition instinctuelle pour les générations futures; une prédisposition instinctuelle dont la mémoire inconsciente se fait garante en tant que siège du patrimoine héréditaire en transmission.

Cependant, il a été démontré que la mémoire inconsciente n'est aucunement à envisager comme le résultat d'un refoulement du tout vécu de l'espèce humaine; cette dernière n'étant aucunement imperméable aux forces en présence. Pour qu'une prédisposition instinctuelle s'enracine, voire pour qu'une manière instinctuelle d'être au monde se soit assimilée et reproduite au sein de la mémoire inconsciente de l'espèce humaine, une sélection a dû se produire. Une sélection ayant une incidence notable sur la constitution et les transformations de la mémoire inconsciente, devenue, en effet, le terrain de jeu entre instincts assimilés qui perdurent et instincts évacués, n'étant plus actualisés ou reproduits. C'est notamment grâce à cette dynamique (assimilation/évacuation, mémoire/oubli) que l'être humain peut naître prédisposé à entretenir un rapport régulier et déterminé au réel grâce à des instincts sélects en provenance d'un patrimoine héréditaire formé en des temps primitifs et résistant à l'épreuve du temps. La volonté fondamentale de l'économie mentale humaine (*Grundwillen des Geistes*), bien plus qu'une simple disposition fortuite de l'esprit, peut elle-même se comprendre dans cette optique : comme le résultat vraisemblable d'une prédisposition instinctuelle s'étant affinée au fil des générations.

Le plus fort du patrimoine héréditaire datant alors d'un passé reculé, les instincts, de même que leurs interactions toujours effectives dans l'économie mentale humaine, s'avèrent ainsi redevables à l'ascendance. Plusieurs croyances qui concordent avec la prédisposition instinctuelle transmise en héritage, et devenues le patrimoine spécifique et fondamental de l'être humain, sont ainsi depuis longtemps incorporées, voire inculquées par l'expérience vécue, de même que par la force de

l'habitude. Comme il en a été question, certains instincts sont devenus dominants, notamment ceux liés à la croyance en la causation, l'identification, la substantialisation et le raisonnement logique. Tous ces instincts et d'autres ayant contribué à définir l'horizon dans lequel l'être humain engageait et engage toujours le monde pour y survivre et y croître.

Parmi toutes ces découvertes, il n'en demeure pas moins qu'un décalage a été en même temps noté entre la transmission du patrimoine héréditaire en provenance de conditions de vie primitives et les conditions de vie présentes détenant ses propres exigences. Ce décalage entre l'héritage et l'élevage de l'être humain est entre autres considéré dans le prochain chapitre. Car la maîtrise que peut (ou non) exercer l'acte de volition consciente sur la vie instinctuelle, dont la mémoire inconsciente se fait garante, demeure toujours obscur.

5.0. LES RÉGENTES IDÉOLOGIQUES DE LA MÉMOIRE ET DE L'OUBLI

Vom Baum der Erkenntniss. —
Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit:
Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit, — diese
beiden Früchte sind es, derentwegen der Baum der
Erkenntniss nicht mit dem Baum des Lebens
verwechselt werden kann.

Der Wanderer und sein Schatten (1879)
— Friedrich Nietzsche

5.1. Préambule à une philosophie de l'avenir

Déjà évoqué, un courant de pensée s'efforce de distinguer la mémoire naturelle (ou organique) qui s'active de manière infra-consciente et se manifeste spontanément, de la mémoire apprise qui entre en fonction à la suite d'une formation¹. Cette distinction se voit bousculée cependant par une conception qui fait le lien entre les deux, comme la mémoire inconsciente (*Unbewußtes Gedächtniß*), garante d'une prédisposition instinctuelle portée par la reproduction pour la suite du monde. En son sein, une manière d'être au monde se voit primitivement assimilée, reproduite et affermie avec le temps, par la nécessité et la force de l'habitude, au point d'en pouvoir devenir instinctuelle. La distinction entre ce qui est inhérent à la nature humaine et ce qui s'est forgé en elle perd toutefois de sa netteté ici, jusqu'à ne plus pouvoir les distinguer proprement au fil des générations. De manière analogue, ce qu'on peut concevoir à présent comme relevant des opérations d'une « mémoire naturelle » pourrait en réalité correspondre à l'entrée en fonction d'une formation primitive, d'une « mémoire apprise », devenue seconde nature, sans que sa nature secondaire soit apparente.

Quant à cela, le niveau de maîtrise que Nietzsche estime possible d'exercer sur cette mémoire inconsciente, en particulier la maîtrise de l'interaction entre l'assimilation et l'évacuation qui s'y jouent, ou l'affermissement et l'affaiblissement des instincts, demeure toujours obscur. Pour faire

¹ Cette distinction a plus tôt été abordée en citant Schopenhauer (*Parerga et paralipomena*. pp. 615-616.)

la lumière sur cette problématique, il est nécessaire de déterminer le poids qu'il accorde à l'acte de volition consciente dans ses tentatives visant à façonner la vie instinctuelle, dont la mémoire inconsciente se fait garante. Des tentatives, comme cela sera clarifié plus loin, qui s'expriment par différentes techniques d'élevage (*Züchtung*) (ou de domestication²) qui mobilisent la mémoire et l'oubli de l'être humain; cherchant, entre autres, au moyen de ces facultés, et à travers l'expérience vécue, à faire émerger ou fortifier une manière d'être instinctuelle. Le poids que Nietzsche accorde à l'acte de volition consciente étant d'autant plus à soupeser qu'une part de fatalité semble d'emblée caractériser, du moins en partie, la transmission héréditaire d'une prédisposition instinctuelle; ce qui est notamment souligné par l'essayiste Ralph Waldo Emerson, dont Nietzsche fut un lecteur assidu³. Cette fatalité soulève bien des questions sur le pouvoir véritable de l'acte de volition consciente à exercer au présent, et même de manière prospective, une quelconque influence décisive sur la vie instinctuelle humaine; cette dernière étant particulièrement déterminante, selon la pensée nietzschéenne, pour toute manière d'être au monde.

Jusqu'à présent, les problématiques des derniers chapitres ont notamment été liées aux mouvements internes du corps, suivant l'analogie gastro-entérologique, ensuite, aux activités infra-conscientes et spontanées de ses instincts, et enfin, au legs du patrimoine héréditaire. Au sein de ces problématiques, l'acte de volition consciente ne s'est pas taillé une place prépondérante et on ignore toujours en conséquence s'il peut effectivement exercer une pression sur des domaines qui ne semblent pas le concerner à première vue. D'autant que toute possible maîtrise de l'interaction entre l'assimilation en mémoire et l'évacuation de l'oubli semble se heurter à un apparent déterminisme physio-psychologique présent dans les écrits de Nietzsche; soit, lorsqu'ils décrivent (en abondance) comment les luttes infra-conscientes des instincts exercent une pression sur l'activité consciente. Et ce même, sur toutes pensées et visées conscientes, toujours tributaires de leurs rivalités; reflétant ainsi l'immanence de mobiles non-pensés dans la pensée. Comme le suppose cependant l'hypothèse heringnienne de la mémoire inconsciente, sur laquelle la pensée

² Notons que même si leurs fins peuvent différer, Nietzsche indique néanmoins que la morale de l'élevage et celle de la domestication « se valent absolument par les moyens dont elles se servent pour arriver à leurs fins » (GD, § 5 de « Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure » »). Les pages qui suivent vont mettre l'accent principalement sur les mnémotechniques mobilisées, plutôt que sur la distinction entre la morale de l'élevage et celle de la domestication.

³ EMERSON, Ralph Waldo. (1860). *The Conduct of Life*. Boston : Ticknor and Fields. pp. 6-7. On peut tout aussi bien citer: RICHET. *Essai de psychologie générale*. p. 97 et p. 109.

nietzschéenne semble s'aligner et selon laquelle l'itération constante et initialement consciente d'une expérience vécue au sein d'innombrables générations successives peut se transformer en une manière d'être instinctuelle par la force de l'habitude, il reste à mieux comprendre comment Nietzsche envisage lui-même, et de manière plus détaillée, la transformation de la vie instinctuelle⁴.

Pour y parvenir, les pages qui suivent vont expliciter en première partie un argumentaire se déployant sur plusieurs fronts, faisant état que ni la volonté ni la conscience, ni par extension l'acte de volition consciente, sont dans un état d'exception dans les écrits de Nietzsche par rapport aux luttes instinctuelles au sein de l'être humain. Ces luttes infra-conscientes étant en lui à la fois omniprésentes, mais dissimulées, il en ressort qu'une ignorance règne communément sur les mobiles derrière la manière de penser et d'agir de l'être humain – comme ont pu en témoigner les analyses antérieures sur la volonté fondamentale de l'esprit (*Grundwillen des Geistes*). Avant tout, il sera possible de constater que Nietzsche adopte un scepticisme critique à l'endroit de la croyance selon laquelle la volonté humaine se détermine à quelque chose librement, c'est-à-dire sans liens de dépendance à des causes antérieures; se servant partiellement de l'analogie gastro-entérologique pour développer les points de sa critique. À travers cette dernière, la volonté humaine est envisagée comme étant toujours redevable à la vie instinctuelle; les luttes infra-conscientes des instincts informant celle-ci, qui ne peut être que son reflet. La croyance en la liberté de la volonté humaine allant de pair avec l'ignorance d'une fatale prédétermination instinctuelle qui conteste le libre arbitre.

La problématique entourant la capacité de transformer la vie instinctuelle sera par la suite abordée dans le contexte de la critique nietzschéenne à l'endroit de la croyance en une conscience (avant tout morale) pleinement autonome, c'est-à-dire épargnée de toutes influences externes. En revenant aux hypothèses anthropogéniques de Nietzsche, il sera possible de constater comment l'affermissement de l'instinct grégaire, ainsi que l'affaiblissement dans la mémoire inconsciente d'autres instincts rivaux, sont devenus un vecteur de transformation majeure de la vie instinctuelle

⁴ La vie instinctuelle étant composée de pulsions (*Triebe*) ou d'instincts (*Instinkte*), ces termes sont à peu près équivalents dans le lexique nietzschéen. Le premier (*Trieb*) désigne davantage une poussée, tandis que le second (*Instinkte*) désigne souvent un réflexe naturel et automatique, vraisemblablement ancré dans le patrimoine héréditaire par un élevage durable et formateur.

humaine. Que l'émergence de l'instinct grégaire mène au développement d'une conscience qui en vient à subvertir la croyance en la liberté de conscience par la dépossession de ce que l'être humain croit le plus chèrement posséder, c'est-à-dire l'autonomie de sa conscience morale, il n'en demeure pas moins qu'elle signale, selon Nietzsche, la fin de certaines conditions d'existence par l'introduction de conditions tout à fait nouvelles. Un saut de conditions de vie primitives vers un état plus civilisé qui n'aurait pu voir le jour sans qu'un élevage ne se soit notamment effectué dans des conditions de vie spécifiques pour fortifier l'instinct grégaire dans la mémoire inconsciente de l'humanité.

Il s'ensuit qu'en continuité avec les croyances ancestrales et fondamentales antérieurement citées en exemple – concernant la causation, l'identification, la substantialisation, le raisonnement logique –, constituant une part de l'horizon dans lequel l'être humain s'est fait et fait toujours sens du monde – constituant, pour ainsi dire, une part de son être au monde –, il se trouve qu'une croyance fondamentale supplémentaire, tout aussi partagée, porte sur la capacité de l'être humain à pouvoir exercer son libre arbitre grâce à sa volition consciente : soit, cette croyance en la capacité de la *volonté* humaine à pouvoir se déterminer à quelque chose librement (sans causes antérieures) et à la *conscience* (avant tout morale) de chacun d'être pleinement autonome (sans influences externes). Fomentée par la psychologie la plus primitive selon Nietzsche, la volonté se voit ainsi conçue comme la cause première d'une action, comme la capacité d'un « moi » substantialisé parvenant consciemment à passer ses commandes à travers elle; suivant toujours la supposition rudimentaire d'un sujet (volontairement cause) d'une action (effet). Croyance erronée, mais malgré tout productive pour se prémunir contre le manque de prévisibilité et la réalité toujours empreinte du caractère du devenir qui y contribue⁵, l'être humain l'aurait assimilée (*einverleiben* ou *aneignen*) et soutenue, selon Nietzsche, au point de penser qu'aussi longtemps que sa volonté ou sa conscience ne sont pas contrariées par des forces antagonistes, il est possible pour lui de jouir d'une pleine et entière liberté.

Abordés plus en détail, en deuxième partie, seront les moyens mobilisés pour néanmoins essayer d'exercer une influence sur la vie instinctuelle humaine. La volonté de diriger les activités de la

⁵ Comme le souligne de manière appropriée Günter Figal, la croyance en la substantialité de l'être – comme l'exprime l'identité du « moi » – contribue à l'oubli du devenir (*Werdensvergessenheit*). FIGAL, Günter. (1999). *Nietzsche: Eine philosophische Einführung*. Stuttgart : Éditions Reclam. p. 56.

mémoire et l'oubli pour tenter de configurer la vie instinctuelle, et de la sorte, favoriser l'émergence et l'affermissement d'une certaine manière de penser et d'agir sera en particulier traité. Car on peut en effet supposer que former à une manière de penser et d'agir est en réalité l'objectif ultime de tout élevage continu de l'être humain. Comme technique, l'élevage implique notamment des efforts pour mobiliser la faculté d'assimilation (la mémoire) et la faculté d'évacuation (l'oubli) de chacun. Des efforts qui trahissent la volonté de diriger ces activités respectives dans l'espoir d'exercer une incidence notable sur les possibilités de la pensée et de l'action. À terme, si l'élevage est soutenu et reproduit au fil du temps, celui-ci peut favoriser la transformation de la vie instinctuelle selon Nietzsche, engendrant une nouvelle manière d'être au monde.

Ces tentatives visant à transformer la vie instinctuelle par le biais d'un élevage trahissent en même temps la réalité selon laquelle l'être humain habite toujours un monde où il se croit libre : son acte de volition consciente se voulant garant de cette liberté. Ce serait fort de cette croyance, elle-même fortifiée par un élevage intellectuel et social qui la foment (par l'éducation, les institutions et bien plus), que l'être humain se croit bien souvent maître de ses actions, et par extension, de son sort. C'est pourtant ici que la pleine signification du scepticisme de Nietzsche va se découvrir en dernière partie – un scepticisme qu'il faut dire critique, mais productif –, parce qu'il s'affaire entre autres à ouvrir de nouvelles perspectives. Il révèle spécifiquement des causes antérieures à la volonté et des influences externes sur la conscience morale humaine, voire plus généralement la prédétermination fatale qui est pourtant le propre de tous les animaux, sans que l'être humain fasse exception. Son scepticisme se prononce de la sorte contre l'idée selon laquelle la volonté et la conscience morale humaine sont garantes d'une pleine et entière liberté. Mais ce faisant, c'est-à-dire en déchargeant l'être humain du poids qu'il porte en croyant pouvoir jouir d'une pleine et entière liberté en raison de sa prétendue maîtrise sur son sort au moyen de l'acte de volition consciente, Nietzsche cherche à défricher lui-même une nouvelle manière d'être au monde, capable de dégager une liberté de pensée et de conscience jusqu'alors peu considérée. Quitte à présenter une refonte du partage de ce que l'humanité doit dorénavant assimiler, puis consolider en mémoire, et ce qui doit (ou peut) dorénavant être évacué par l'oubli. Et, dans la même mouvance, quitte à ébranler quelques croyances millénaires dans l'espoir de transformer la vie instinctuelle, en quête d'un avenir plus prometteur pour ceux, peu nombreux, qui en ont la force.

Nietzsche fait ainsi le pari qu'un accroissement du savoir sur la vie instinctuelle ouvre la voie à pouvoir la transformer. La transformation de la vie instinctuelle qu'il envisage grâce à un nouvel élevage n'est pas illimitée cependant, car plusieurs de ses écrits se concentrent en particulier sur la nécessité de libérer la pensée humaine d'une certaine conscience morale accablante – cette dernière étant intimement liée à la genèse du grégarisme et à l'idée du libre arbitre. Nietzsche considère ainsi qu'il est possible d'influer sur la vie instinctuelle en prenant acte d'un nouveau savoir qui, avec le temps, peut devenir instinctif, si bien qu'une nouvelle manière d'être au monde peut se manifester. En réalité, la tension apparente entre, d'une part, la critique nietzschéenne de l'idée que l'être humain soit doté de libre arbitre – alimentant une prise de position incompatibiliste – et, d'autre part, le souci tout aussi présent d'encourager à un nouvel élevage capable d'assurer un avenir plus prometteur, n'est que de surface. Comme il sera démontré sans tarder, cette tension n'en est pas une, car, selon Nietzsche, la reconnaissance des raisons de l'absence de liberté devient un moyen par lequel la pensée et la conscience morale humaine peuvent véritablement se libérer.

5.2. La liberté de la volonté au regard de la gastro-entérologique

La critique sceptique que formule Nietzsche à l'endroit de la croyance selon laquelle la volonté humaine se détermine à quelque chose librement, c'est-à-dire sans liens de dépendance à des causes antérieures, est à facettes multiples. Elle comprend entre autres une remise en question de l'unicité de la volonté⁶ ou même de la conception qu'on s'en fait comme « faculté »⁷ (c'est-à-dire comme capacité), une critique de la substantialisation d'un « moi » cause de ses actions⁸, une pointe à l'endroit de la vanité humaine⁹, et plus encore. Bien plus qu'une simple critique soulignant le manque de finesse et de nuance de croyances fondamentales, le scepticisme de Nietzsche, comme il en a été question précédemment, ne s'épuise pas dans la critique mais vise toutefois à ouvrir de nouvelles perspectives sur la condition humaine. Pour centrer le propos, afin de mieux saisir tout le sens que prend ce scepticisme à l'endroit de la croyance selon laquelle la volonté humaine se

⁶ JGB, § 19.

⁷ GD, § 5 de « La « raison » dans la philosophie ».

⁸ GD, § 3 de « Les quatre grandes erreurs » et § 5 de « La « raison » dans la philosophie ».

⁹ MA II, § 50.

détermine à quelque chose librement, l'analogie gastro-entérologique peut de nouveau être un précieux support en raison de sa valeur explicative – en prenant plus particulièrement la fonction psycho-physiologique qu'est la faim comme cas de figure. C'est que celle-ci est notamment envisagée par Nietzsche comme une pulsion¹⁰ (*Trieb*), et ultérieurement, comme une forme plus spirituelle d'un instinct de puissance¹¹. Qu'il la décrive autrement dans ses fragments posthumes – préférant parfois l'idée que la faim soit un état chimique dans lequel l'affinité pour d'autres choses est grande¹² – elle est néanmoins décrite en dernière instance comme une forme spécialisée et tardive de l'instinct (*eine spezialisirte und spätere Form des Triebes*), souvent au service d'un instinct supérieur comme celui de la conservation ou de la croissance¹³.

Ce serait par une volonté à première vue indépendante de toute vie instinctuelle que chacun en vient à combler sa faim, réussissant ainsi à démarrer les futures activités infra-conscientes du système digestif lorsque le corps est nourri. À titre d'exemple : le choix délibéré des aliments ingérés peut provoquer de l'indigestion, dérégler un processus interne qui ne le serait pas autrement, tout comme la décision de retarder volontairement l'activité normale d'évacuation. Cette apparente capacité d'effectuer des choix et d'adopter une conduite autonome par un acte de volition consciente fomentent ensemble le sentiment d'être libre. Or, cette liberté dépend justement de l'interprétation d'un sentiment isolé, et plus particulièrement selon Nietzsche, du fait qu'on ne voit pas la totalité des causes antérieures ayant mené au jaillissement de la faim. Celle-ci surgit brusquement et apparaît isolément comme cause d'elle-même, quelque chose d'inconditionné et sans motif apparent. Semblant reprendre la conception emersonnienne de la fatalité comme « unpenetrated causes »¹⁴, Nietzsche souligne qu'on ignore les antécédents déterminants qui la font jaillir, répondant en fait, et avant tout, à de multiples exigences implicites mais primaires, comme la conservation, la croissance, la régulation, et bien d'autres exigences qui ne sont pas d'emblée évidentes : « Nous avons faim, mais originellement, nous ne pensons pas que l'organisme veut être conservé, au contraire ce sentiment semble s'imposer *sans raison ni but*, il s'isole et se tient pour

¹⁰ KSA. NF-1880, 9:6[7].

¹¹ KSA. NF-1887, 12:9[151].

¹² KSA. NF-1883, 10:7[25].

¹³ KSA. NF-1887, 13:11[121].

¹⁴ EMERSON. *The Conduct of Life*. p. 27.

sans motif. Donc : la croyance à la liberté du vouloir est une erreur originaire de tout ce qui est organique [*der Glaube an die Freiheit des Willens ist ein ursprünglicher Irrthum alles Organischen*], remontant à aussi loin qu'existent en lui les impulsions du logique; la croyance à des substances inconditionnées et à des choses identiques est de même une erreur originaire, donc antique, de tout ce qui est organique »¹⁵.

La faim entraîne en plus d'entreprendre des actions qu'on pense mettre en œuvre de son plein gré, tandis qu'on n'est pas libre de vouloir autrement. Tout comme les instincts de l'organisme qui le sous-tendent, la faim jaillit plus qu'elle n'est choisie par un acte de volition consciente. La preuve en est qu'on ne peut l'endiguer, étant déterminée par des causes antécédentes – les volontés de consommer, d'assimiler, d'incorporer, de croître, de réguler et plus encore – qui la font surgir jusqu'à la volonté consciente d'agir. Il apparaît pourtant qu'on serait tout de même en mesure d'obtempérer et de décider librement de ne pas combler cette faim, en optant, par exemple, pour une grève de la faim, le jeûne ou une diète stricte. Mais Nietzsche affirme encore et toujours que la liberté de la volonté, même dans ces cas limites, n'est qu'apparente. Est pris en exemple, entre autres « le péché héréditaire de la raison, *l'immortelle déraison* »¹⁶ du diététicien de la Renaissance italienne Alvisé Cornaro, qui prescrivait « une diète étroite, comme recette d'une vie longue et heureuse – autant que vertueuse »¹⁷. Il voyait « dans sa diète la *cause* de sa longévité : tandis que la condition première pour vivre longtemps, l'extraordinaire lenteur dans l'assimilation et la désassimilation [*Stoffwechsels*], la faible consommation des matières nutritives, étaient en réalité la cause de sa diète. Il n'était pas libre de manger beaucoup ou peu, sa frugalité ne dépendait *pas* de son « libre arbitre » : il tombait malade dès qu'il mangeait davantage »¹⁸. Il s'ensuit pour Nietzsche que l'action humaine est inlassablement prédéterminée par la nature instinctive, motivant à penser et agir d'une certaine manière; le métabolisme (*Stoffwechsels*) de Cornaro étant la cause derrière sa diète, et non l'inverse. La prise de conscience d'une volonté, qui peut s'exprimer à travers des prescriptions (diététiques, morales ou autres), n'est alors pas le guide de l'action qu'on suppose communément. La volition consciente est plutôt le produit de ce qu'on veut

¹⁵ MA I, § 18.

¹⁶ GD, § 2 de « Les quatre grandes erreurs ».

¹⁷ GD, § 1 de « Les quatre grandes erreurs ».

¹⁸ *Idem*.

de manière instinctuelle. Volontés, pulsions, désirs, préférences s'imposent, et que le langage permette d'exprimer ceux-ci consciemment n'annule aucunement leur imposition. Vouloir faire une grève de la faim, jeûner ou suivre une diète ne change rien au fait que toute volonté a le caractère d'une prédétermination coercitive; l'acte de volition consciente ne porte personne à l'extérieur du dynamisme de l'économie mentale déterminée par la lutte des instincts; reflétant encore une fois l'immanence de mobiles non-pensés à même la pensée, et maintenant, à même l'action.

L'être humain mène ainsi sa vie en croyant qu'il est libre aussi longtemps que sa volonté n'est pas contrariée par des forces antagonistes. L'inverse est toutefois effectivement vécu selon Nietzsche : toujours enchaîné à ses volontés instinctuelles, la liberté n'est que le sentiment de ne plus sentir la pression qu'exercent ses chaînes¹⁹. Un sentiment de liberté qui est le plus vigoureusement vécu lorsque la volonté humaine se déploie sans embûches, lorsque la faim se voit comblée par exemple, ou en surmontant une pulsion antagoniste voulant mettre un terme à sa grève de la faim, son jeûne ou sa diète. En l'occurrence, dit Nietzsche, un sentiment de puissance se confond avec celui d'être libre, vécu comme tel puisqu'on en vient d'autant plus profondément à oublier les contraintes de sa condition; c'est-à-dire comment les instincts et pulsions sont plus déterminants que l'acte de volition consciente, qui ne peut être que leur reflet explicite. Dans la même veine, Nietzsche va jusqu'à avancer dans quelques-unes de ses hypothèses anthropogéniques que la croyance en la liberté de la volonté provient vraisemblablement d'une ancienne classe dominante ayant pu exercer sa puissance. Car seule dans une classe dominante vis-à-vis de plus faibles aurait pu surgir, et de manière vigoureuse, le sentiment de liberté qui accompagne l'exercice sans encombre de sa volonté et par extension, de sa puissance²⁰.

Au même titre que la dignité humaine se veut rehaussée par la subtilisation d'une nature avant tout animalière, la croyance (enracinée dans le monde organique) tout aussi fondamentale que naturelle en la liberté de la volonté humaine germe de l'oubli d'une fatale prédétermination qui conteste le libre arbitre; la subtilisation de la nature humaine allant évidemment de pair avec l'ignorance qui règne quant à l'imposition discrète de la vie instinctuelle sur la pensée et l'action humaine. Une

¹⁹ MA II, § 11. Voir également : MA II, § 9 et § 10.

²⁰ MA II, § 9.

subtilisation qui, pourtant, comme avec l'émergence du langage et de la morale, se rallie à l'effort d'élever l'être humain au-dessus de sa condition première. Ce qui sera abordé prochainement, révélant en quoi l'affermissement dans la mémoire inconsciente de certains instincts et l'affaiblissement de d'autres sont devenus des vecteurs de transformation pour s'élever à l'extérieur de conditions de vie primitives.

5.2.1. La liberté de conscience au regard de l'instinct grégaire

Des instincts qui informent subtilement l'action humaine, Nietzsche avance que certains d'entre eux finissent par dominer et s'affermir, alors que d'autres s'affaiblissent ou se voient relégués à disparaître; suivant également une logique décrite par Richard Schacht sous l'adage du « use it or lose it »²¹. Par le fait même, tous les instincts ne sont pas égaux en force dans la lutte qui les unit, ou même agencés de la même manière d'un individu à l'autre. Certains prennent les commandes pour un temps, alors que d'autres sont subjugués, et ils se font concurrence. Sans que cette concurrence soit toujours consciemment manifeste, une organisation hiérarchique de la vie instinctuelle peut néanmoins émerger au sein de l'être humain. Une hiérarchie des instincts qui en vient à refléter une manière d'être au monde qui intéresse Nietzsche, surtout lorsque celle-ci est culturellement valorisée au point d'en vouloir sa reproduction.

Plus particulièrement à l'aune de plusieurs de ses hypothèses anthropogéniques, il apparaît que « l'instinct grégaire » (*Heerden-Instinkt*) – comparable à ce titre à « l'instinct de comédien » (*schauspielerische Instinkt*) ou au « mimicry animal » (*Thieren mimicry*)²² – est devenu, selon Nietzsche, l'une des forces instinctuelles dominantes toujours reconduites au cœur de l'espèce humaine. Un instinct qui, sous toutes ses dénominations²³, serait tout particulièrement significatif en émergeant notamment sous la contrainte de la coexistence humaine. Toujours d'actualité à

²¹ SCHACHT. *Nietzsche and Philosophical Anthropology*. p. 121.

²² FW, § 361.

²³ L'instinct du troupeau (*Heerden-Instinkt*) et toutes variantes comme l'instinct de l'animal du troupeau (*Instinkt des Heerdenthiers*), l'instinct du peuple (*Instinkt des Volkes*), l'instinct populiste (*pöbelmännische Instinkt*), l'instinct de solidarité (*Instinkt-Solidarität*), l'instinct du plus grand nombre (*Instinkt der Meisten*), etc.

travers diverses prescriptions morales²⁴, sa pertinence se révèle ici d'autant plus que l'on peut constater comment l'émergence de cet instinct en vient à subvertir la croyance en la liberté de conscience. C'est que l'instinct grégaire se serait greffé suivant Nietzsche au développement de la conscience morale. Instinct toujours affermi par un élevage coercitif depuis des temps reculés, celui-ci permet en effet de démontrer une certaine dépossession de ce que l'être humain croit posséder le plus chèrement, c'est-à-dire l'autonomie de *sa* conscience morale, dans la mesure où cette dernière est fréquemment moins la *sienna* que la toile de fond d'une manière de penser et d'agir collective – en tant qu'expression profondément enracinée du gréganisme. Suivant toujours les hypothèses anthropogéniques nietzschéennes, une étude critique s'impose ici pour éclaircir ce point, d'autant plus que la problématique entourant la capacité de transformer la vie instinctuelle de l'être humain peut à nouveau être abordée.

En phase avec de nombreuses théories contractualistes, Nietzsche préconise dans plusieurs hypothèses anthropogéniques qu'une paix relative a dû forcément s'installer parmi les hommes primitifs. La conclusion d'un *bellum omnium contra omnes* d'une époque primitive est d'abord envisagée à partir de ses réflexions sur l'origine du langage, puisqu'une « législation du langage »²⁵ rendant possible la consolidation de l'expérience humaine aurait contribué à y mettre fin. Mais à partir de ses ouvrages plus tardifs, on observe l'abandon de cette idée, même si son noyau demeure : à savoir qu'ultimement, la plupart des hommes primitifs ont dû souscrire à une forme d'autorité afin d'assurer leur survie. S'écartant de l'idée d'un contrat social signé sous le signe de la bonne entente, les descriptions plus tardives de *La généalogie de la morale* avancent plutôt que c'est l'autorité d'une classe dominante, peuplée de membres peu nombreux, qui aurait imposé à tous un état de paix relatif²⁶, possiblement même aurait imposé les débuts d'un langage rudimentaire dans le but de rendre la coexistence humaine plus régulière et prévisible pour chacun²⁷. Parmi l'indéniable variété instinctuelle et l'acception *très* large que Nietzsche accorde à ce qui relève de

²⁴ JGB, § 202. Aussi : KSA. NF-1885, 11:34[176].

²⁵ UWL, p. 209.

²⁶ GM, II, § 17.

²⁷ GM, I, § 2.

l'« instinct » (*Instinkt*)²⁸, de même qu'à la typologie humaine qui en découle, il est avancé qu'un « instinct de liberté »²⁹ (*Instinkt der Freiheit*) se serait exprimé parmi les effectifs de la classe dominante; intimement lié à leur privilège sur les plus faibles qu'eux³⁰. Un instinct qui s'incarne notamment dans la volonté animalière d'agir sans arrière-pensée, suivant sa capacité de s'arroger un droit sur autrui, par cruauté et violence, pour asseoir son autorité au besoin. À l'état civilisé, l'« instinct de liberté » motive l'action criminelle³¹, mais dans un contexte tout autre, celui dans lequel la « camisole de force sociale »³² (*die sociale Zwangsjacke*) qu'est la morale de l'état civilisé est en voie d'être revêtue – soit à l'état encore sauvage et primitif –, cet instinct contribue à assurer par la force une certaine cohésion sociale. Semblant rejoindre certaines idées de Francis Galton³³, l'« instinct de liberté » témoigne dans la pensée nietzschéenne du fait que certaines manières d'être instinctuelles, productives par le passé, peuvent néanmoins égarer lorsque les conditions de vie se voient changées. N'étant donc pas un guide parfait pour l'action humaine, l'évaluation de la

²⁸ Sans être exhaustif, l'acception que donne Nietzsche à ce qui relève de « l'instinct » (*Instinkt/Instinct*) se veut en fait très large, alors qu'il peut être question dans ses ouvrages de l'instinct de puissance (*Instinkt für Macht*), l'instinct de croissance (*Instinkt für Wachstum*), l'instinct pour la vie (*Lebens-Instinkt*), l'instinct de conservation (*Selbsterhaltungs-Instinkt*), comme il en a été question jusqu'à présent. Mais aussi, de l'instinct de conservation de l'esprit (*Selbsterhaltungs-Instinkt des Geistes*), l'instinct d'atrophie de l'esprit (*Instinkt-Verkümmerung des Geistes*), l'instinct de peur (*Instinkt der Furcht*), l'instinct de bonheur (*Instinkt für das Glück*), l'instinct de pureté (*Instinkt der Reinlichkeit*), l'instinct de spiritualité (*Instinkt der Geistigkeit*), l'instinct de duplicité (*Instinkt-Doppelzüngigkeit*) et encore plus, comme l'instinct de la voie détournée (*Instinkt für Schleichwege*), l'instinct de la diminution de l'homme (*Instinkt der Verkleinerung des Menschen*), l'instinct historique (*historischer Instinkt*), l'instinct de la haine (*Instinkt-Hass*), l'instinct de la fausseté (*Instinkt-Falschheit*), l'instinct d'affirmation (*Jasagende Instinkt*), l'instinct de la vengeance (*Instinkt der Rache*), l'instinct de la sécurité (*Instinkt-Sicherheit*), l'instinct de la restauration de soi (*Instinkt der Selbst-Wiederherstellung*), l'instinct de la cruauté (*Instinkt der Grausamkeit*), l'instinct de vouloir punir et juger (*Instinkt des Strafen- und Richten-Wollens*), l'instinct de lassitude (*Instinkt von Ermüdung*), l'instinct de médisance (*Instinkt der Verleumdung*), l'instinct de rapetissement et suspicion de la vie (*Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens*), etc.

²⁹ GM, II, § 2.

³⁰ De la lutte des instincts au sein de chacun peut résulter un certain accord hiérarchisé; il y a de la sorte des instincts qui dominent et d'autres qui s'inclinent et peuvent se retirer. Mais bien identifiés, leur agencement hiérarchique ouvre la voie à une typologie physio-psychologique et culturelle de l'être humain. Ce qui explique que Nietzsche traite notamment de l'instinct du théologien (*Theologen-Instinkt*), l'instinct du prêtre (*Priester-Instinkt*), l'instinct de décadence (*décadence-Instinkt*) de Wagner, l'instinct du ressentiment (*Instinkt des ressentiment*) de Saint-Paul, l'instinct juif (*jüdische Instinkt*), l'instinct « maternel » („mütterlicher“ *Instinkt*) et autres types. On peut ajouter : l'instinct du troupeau (*Heerden-Instinkt*), de même qu'il est question de l'instinct des « maîtres » nés (*Instinkt der geborenen „Herren“*), l'instinct de faiblesse (*Schwäche-Instinkt*), l'instinct de guérisseur (*Heilkünstler-Instinkt*), l'instinct de médiocrité (*Instinkt der Mittelmässigkeit*) et bien plus.

³¹ GD, § 45 de « Flâneries inactuelles ».

³² GM, II, § 2.

³³ GALTON. *Inquiries into Human Faculty and its Development*. p. 62.

contribution productive d'un instinct demeure toujours relative aux conditions de vie dans lequel il s'actualise.

Or, durant cette période reculée, primitive et sauvage, telle que déjà soulignée dans un chapitre antérieur, la justice se caractérisait par le respect réciproque de forces à peu près égales qui considéraient qu'une lutte visant à la suprématie engendrait davantage de perte que de gain, tout comme était juste l'imposition de sa volonté par la force sur les plus faibles qu'elle³⁴. Découlant alors des rapports de forces naturellement établis, un troupeau fragile et chancelant³⁵ se serait formé avec des membres désireux de se soumettre à une autorité qui puisse les guider³⁶. L'intégration au groupe et l'obéissance à l'autorité supérieure seraient ainsi devenues un souci focal pour tous ceux en position de faiblesse, puisque durant l'histoire plus primitive de l'être humain, c'était pour lui une punition de se sentir seul, isolé, d'être individu. Une peur de la marginalisation animait les membres du troupeau, comme le souligne Nietzsche :

[...] durant les époques les plus longues et reculées de l'humanité [*In den längsten und fernsten Zeiten der Menschheit*], il n'y avait rien de plus terrifiant que de se sentir individu. Être seul, avoir une sensibilité singulière, ni obéir ni commander, avoir le sens d'un individu – ce n'était pas alors un plaisir, mais au contraire un châtement; on était condamné « à l'individu ». La liberté de penser était ressentie comme le malaise même. Alors que nous éprouvons [à présent] dans la loi et l'insertion dans un ordre comme une contrainte et un dommage, on éprouvait alors dans l'égoïsme comme une chose pénible, une véritable détresse [...] car toute misère et toute peur étaient liées à la solitude.³⁷

Misère et peur – de la marginalisation, de la cruauté, de la violence du plus fort, et bien plus encore – ont donc été des instruments mobilisés par la classe dominante pour élever au grégarisme, pour que chacun retienne en mémoire ses obligations envers le troupeau, et pour rendre plus docile, prévisible et domestiqué³⁸. D'après ses hypothèses anthropogéniques, on sait que Nietzsche décrit l'oubli comme étant plus naturel à l'être humain en ces temps primitifs. D'où la nécessité, suivant

³⁴ GM, II, § 17.

³⁵ KSA. NF-1885, 11:34[85].

³⁶ KSA. NF-1882, 10:3[1].

³⁷ FW, § 117. Voir aussi : M, § 9.

³⁸ GM, II, § 15.

plusieurs de ces mêmes hypothèses, d'avoir déployé des efforts pour renforcer une mémoire humaine encore fragile. Lorsque s'est formé le troupeau peuplé de membres désireux de se soumettre à une autorité qui puisse les guider, la coexistence a rendu indispensable d'élever (*heranzüchten*) au respect de ses obligations à l'égard des autres, chacun devenant ainsi responsable de ses actions. Toujours sous la contrainte de cette autorité qui punit sévèrement tout manquement aux obligations, l'être humain se serait alors graduellement formé une mémoire contribuant à guider son action; faire souffrir étant devenu, selon Nietzsche, la mnémotechnique privilégiée soutenant justement les efforts visant à régler la conduite de chacun. À l'encontre de ceux dont les actions avaient des répercussions négatives pour le troupeau, ce dernier assurant normalement la sécurité d'une paix relative, les condamnations et punitions violentes exercées par les membres de la classe dominante permettaient, avance Nietzsche, de racheter en quelque sorte la faute d'un écart de conduite, et ce, tout en participant à la formation de la mémoire et à l'émergence concomitante d'une conscience morale. En proie à la colère, les membres de la classe dominante concevaient une équivalence entre la faute de l'écart de conduite et son rachat par le châtement³⁹, sans que l'exercice à la responsabilisation soit d'emblée explicite pour tous en ces temps reculés. Même s'il l'est devenu, bien plus tard, à une époque où la cruauté s'est transformée en spectacle par la lapidation, la roue, le supplice du pal, la lacération, l'écrasement sous les pieds de chevaux, l'ébouillantage, l'excision et bien plus encore. Marquant « du fer rouge ce qui doit rester en mémoire; [car] seul ce qui ne cesse de faire mal reste dans la mémoire »⁴⁰. C'est notamment pour se prémunir contre les condamnations et punitions violentes aux mains d'une classe dominante que l'être humain serait devenu plus pondéré, et sa conduite, plus « morale ». C'est ainsi que la coexistence humaine a contribué à élever un être plus « uniforme, conforme à ses semblables, régulier, et par suite prévisible »⁴¹ pour tous.

C'est dans ce contexte décrit par les hypothèses anthropogéniques de Nietzsche, c'est-à-dire *sous la contrainte* d'une autorité, que l'instinct grégaire se serait alors développé, plus particulièrement érigé au départ contre tout individualisme au profit d'un conformisme; ce dernier étant soit accepté,

³⁹ GM, II, § 4.

⁴⁰ GM, II, § 3.

⁴¹ GM, II, § 1 et § 2.

soit imposé, le troupeau ne pouvant souffrir des largesses de l'individu⁴². L'instinct grégaire serait ainsi né du désir de la classe dominée « d'éliminer un déplaisir qui menace et de se défendre contre lui au profit de chacun des individus », créant ainsi l'édification de « l'alliance la plus ancienne »⁴³. Tout le travail mnémonique cherchant à affermir dans la mémoire (inconsciente) cet instinct à la grégarité s'exprimerait toujours selon Nietzsche dans les prescriptions autoritaires, morales ou étatiques, qui invitent à observer un code de conduite au profit de la collectivité. N'étant plus celles imposées autrefois par quelques hommes primitifs ayant le privilège de la force, soit celles imposées par ceux qui érigeaient leurs propres directives, il n'en demeure pas moins que la morale (comme l'autorité étatique) invite « l'individu à devenir fonction du troupeau et à ne s'attribuer de valeur que comme fonction »⁴⁴; la variabilité des idéaux moraux ne cessant jamais de trahir qu'ils sont presque toujours l'expression de « l'instinct du troupeau dans l'individu »⁴⁵, visant à provoquer un affaiblissement concomitant de « l'instinct de liberté ».

Nietzsche conçoit en fait l'apparition de la conscience morale comme étant un produit tardif du travail « préhistorique »⁴⁶ de l'humanité. Intimement liée à l'émergence de l'instinct grégaire⁴⁷, il associe également la conscience morale à l'émergence du langage, dont elle dépend⁴⁸. L'hypothèse de Nietzsche à ce sujet se formule de sorte que : « [...] la conscience, en général, n'a pas pu se développer que sous la pression du besoin de communiquer – dès le début ce n'était que dans les rapports d'homme à homme, particulièrement entre celui qui commande et celui qui obéit, que la conscience était nécessaire, utile, et qu'en fonction du degré de cette utilité elle arrivait à se développer. La conscience n'est en somme qu'un réseau de liens entre les hommes, – et ce n'est

⁴² KSA. NF-1884, 11:27[30].

⁴³ MA I, § 98.

⁴⁴ FW, § 116.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ GM, II, § 3.

⁴⁷ « Die größte Bestätigung meiner Heerden-Instinkt-Theorie gab mir jüngst das Nachdenken über die Entstehung der Sprache. » KGB. Band VI. p. 251. Lettre 298 du 6 septembre 1882 à Lou von Salomé.

⁴⁸ « [...] Denn nochmals gesagt: der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das *bewusst* werdende Denken ist nur der kleinste Theil davon, sagen wir: der oberflächlichste, der schlechteste Theil: — denn allein dieses bewusste Denken *geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen*, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt. Kurz gesagt, die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (*nicht* der Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens der Vernunft) gehen Hand in Hand. » FW, § 354.

qu'en tant que telle qu'elle a dû se développer : à vivre isolé, telle une bête féroce, l'homme aurait pu fort bien s'en passer »⁴⁹. Rendue nécessaire pour imposer une autorité sur autrui, et tout aussi nécessaire pour la faire respecter, la conscience morale est donc devenue une part intégrante du resserrement grégaire. L'impératif rudimentaire d'un « tu dois » au sein du troupeau aurait poussé (et pousse toujours) à prendre conscience de ses actions auprès d'autrui. Plutôt que de naître d'une prise de conscience de soi de manière solipsiste, Nietzsche envisage qu'émerge avant tout une conscience de soi face à l'altérité – ce qu'un auteur comme Bernard Williams, qui s'inspire de près de ces analyses nietzschéennes dans ses propres travaux, décrit comme impliquant un « internalized other »⁵⁰. Cette conscience de soi toujours face à l'altérité étant pour Nietzsche un produit social qui s'est développé parmi des hommes grégaires devant coexister et se surveiller afin d'assurer la conservation du troupeau⁵¹.

Toujours dans le contexte de l'émergence de la conscience morale, ce que Nietzsche qualifie de « mauvaise conscience »⁵² résulte d'une action dérogeant à l'instinct grégaire. L'apparition de la mauvaise conscience est justement rattachée à un sentiment de culpabilité, s'exprimant souvent par le remords vis-à-vis son action. Tous deux sont reliés à la croyance développée jadis en la liberté de la volonté : soit, qu'en commentant une faute de conduite, il aurait toujours été possible d'agir autrement⁵³. La souffrance vécue en proie au remords étant vraisemblablement une rémanence de celle subie aux mains d'une classe dominante châtiant autrefois l'écart de conduite.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ WILLIAMS, Bernard. (1993). *Shame and Necessity*. Los Angeles : University of California Press. p. 100. On note au passage que sans adopter l'opposition relative entre les faibles (classe dominée) et les forts (classe dominante) qu'on retrouve dans les ouvrages nietzschéens, Williams souligne, tout comme Nietzsche avant lui, le rôle de la colère chez l'agresseur et de la peur chez la victime, ainsi que l'importance de leur dynamique pour l'émergence du sentiment de culpabilité face à son action. De plus, tout comme Nietzsche, Williams met de l'avant qu'une conduite propre aux conditions de vie primitive de l'humanité, issue de la dynamique de peur chez la victime et de colère chez l'agresseur, peut ultérieurement se spiritualiser en action morale grâce à l'oubli : « When the conception of guilt is refined beyond a certain point and forgets its primitive materials of anger and fear, guilt comes to be represented simply as the attitude of respect for an abstract law, and it then no longer has any special connection with victims. » Voir : pp. 219-222.

⁵¹ *Idem.*

⁵² FW, § 117.

⁵³ GM, II, § 4.

Pourtant, la mauvaise conscience jure à son tour avec une supposée liberté de conscience, parce qu'elle témoigne de cette même dépossession de ce que l'être humain croit le plus chèrement posséder, c'est-à-dire l'autonomie de sa conscience morale. Cette dernière en vient à être moins la *sienne* qu'une réaction contraignante devant une manière de penser et d'agir (collective) animée par l'instinct grégaire. Le remords lié à un écart de conduite, voire à une faute morale, s'impose à la conscience comme un souvenir indésirable dont il est difficile de se départir, en raison de la résurgence de l'instinct grégaire. Révélant ainsi toute la force incarnée de cette croyance selon laquelle il aurait été possible d'agir autrement, étant toujours libre (prétendument) de déterminer son sort. C'est en ce sens que Nietzsche rattache le ressentiment vécu par les effectifs de la classe dominée à la mauvaise conscience⁵⁴. Chacune de ces notions phares de ses hypothèses se caractérise justement par une incapacité à oublier un écart de conduite perpétré par le passé : soit celui d'autrui, dont le ressentiment envers autrui ne permet pas d'oublier, soit le sien, dont la mauvaise conscience ne permet pas d'évacuer.

Il en ressort que la mauvaise conscience n'aurait jamais pu émerger sans l'autorité d'une classe dominante, l'imposition d'une conduite favorisant la grégarité et l'émergence de la croyance développée par le passé en la liberté de la volonté humaine. Ce qui aurait en même temps facilité son développement, c'est l'état de paix et la pression sociale que cet état a fini par exercer pour se maintenir. Pour la classe dominée, n'ayant pu exprimer son « instinct de liberté » – cette volonté d'agir sans arrière-pensée, sans remords, suivant sa capacité de s'arroger un droit sur autrui, d'être cruel et violent pour imposer son autorité –, celui-ci s'est intériorisé. Parce que, toujours suivant Nietzsche :

Tous les instincts [*Alle Instinkte*] qui ne se déchargent pas vers l'extérieur *se tournent vers l'intérieur* – c'est là ce que j'appelle l'*intériorisation* de l'homme [*Verinnerlichung des Menschen*] : c'est alors seulement que pousse en l'homme ce qu'on appellera plus tard son « âme ». [...] Ces bastions terrifiants, au moyen desquels l'organisation étatique se protégeait contre les antiques instincts de liberté [*die alten Instinkte der Freiheit*] – les châtements sont les premiers de ces bastions –, ont fait que tous ces instincts de l'homme sauvage, libre et nomade se sont retournés *contre l'homme lui-même*. L'hostilité, la cruauté, le plaisir de traquer,

⁵⁴ GM, II, § 11.

d'attaquer, de contrecarrer, de détruire – tout cela se retournant contre les détenteurs de ces instincts : voilà l'origine de la « mauvaise conscience »⁵⁵.

Entre autres par la ruse⁵⁶, des exercices préparatoires à la justification de l'individualisme⁵⁷, une transvaluation des valeurs de la classe dominante, un travail d'inclinaison du tempérament, des contrats visant à régler le comportement, et aussi une ouverture à la spiritualité⁵⁸, Nietzsche s'y prend de différentes manières pour rendre compte dans ses hypothèses anthropogéniques de la manière dont la classe dominée a pu éventuellement répandre son influence jusqu'au cœur des effectifs de la classe dominante, comme sa mauvaise conscience et l'esprit de culpabilité qui s'y rattache. Mais ce qu'il faut surtout retenir ici, c'est que l'émergence de l'instinct grégaire, son développement et son affermissement au détriment de l'instinct de liberté représentent une transformation *majeure* dans la vie instinctuelle de l'humanité, et ce, pour des générations à venir. S'ouvrant à ce qu'il puisse y avoir une transformation (ou évolution) des instincts, celle-ci représente pour Nietzsche un véritable « saut »⁵⁹ (*Abtrennung von der thierischen Vergangenheit, eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen*), signalant la fin de certaines conditions d'existence par l'introduction de conditions tout à fait nouvelles. Un saut qu'il croit en même temps inéluctable⁶⁰ en raison de l'élevage millénaire à l'instinct grégaire, au moyen de la mnémotechnie, et de l'imposition de responsabilités pour chacun à l'endroit du troupeau. Ce « saut » se produit cependant moins en raison de la capacité à exercer son libre arbitre que par la contrainte imposée par un élevage continu, menant à l'émergence et à l'affermissement de l'instinct grégaire, ainsi qu'à l'affaiblissement concomitant des « vieux instincts de liberté » (*die alten Instinkte der Freiheit*).

Ce qui rend toutefois l'être humain intéressant, c'est que de tous les animaux selon Nietzsche, il serait justement le seul à s'être « écarté le plus dangereusement de ses instincts »⁶¹. Et on suppose

⁵⁵ GM, II, § 16.

⁵⁶ GM, III, § 10.

⁵⁷ FW, § 143.

⁵⁸ MA I, § 111.

⁵⁹ GM, II, § 16.

⁶⁰ GM, II, § 17.

⁶¹ AC, § 14.

ici, plus particulièrement écarté de ses « vieux instincts de liberté », s'étant retournés contre lui, au point d'en prendre ses distances par la subtilisation de leur présence. Les instincts de liberté sont en effet inhibés, devenus latents, dus à l'une des virtualités de l'oubli, qualifié par Nietzsche de « faculté d'inhibition » (*Hemmungsvermögen*), pouvant jeter son voile sur leur présence au même titre qu'il jette son voile sur l'animalité originelle de l'humanité et les transformations de sa vie instinctuelle. Ces vieux instincts s'expriment plus rarement vers l'extérieur, comme cruauté et violence envers autrui, mais désormais plus souvent vers l'intérieur de chacun, comme cruauté et violence intériorisées envers soi-même⁶². À la base de sa formation préhistorique, l'être humain a donc retourné contre lui ses instincts de liberté – auxquelles se rattachent entre autres l'inimitié, la cruauté, le plaisir de persécuter, d'attaquer, de transformer, de détruire –, s'en prenant en fait à ce qu'il y a de plus animal en lui, le subtilisant, et ce, par le biais d'un élevage primitif menant au saut d'une condition d'existence à une autre⁶³. Un saut de conditions de vie primitives vers un état civilisé qui n'aurait pu voir le jour sans qu'un travail ne se soit par ailleurs effectué en continu pour fortifier l'instinct grégaire dans la mémoire inconsciente de l'humanité.

Il a déjà été vu à la fin du quatrième chapitre que certaines croyances fondamentales ayant des répercussions épistémiques et praxéologiques disposent l'être humain à concevoir et entretenir un rapport régulier et déterminé au réel. Certaines d'entre elles – précédemment établies, liées à la causation, à l'identification, à la substantialisation, au raisonnement logique – se sont d'ailleurs vues rattachées à une manière d'être instinctuelle suivant Nietzsche, c'est-à-dire un mode opératoire en provenance d'un patrimoine héréditaire issu de conditions de vie primitives, partagées même parmi des organismes inférieurs (*niederen Organismen*). Par ce mode opératoire, l'être humain a su assurer sa survie⁶⁴, contribuer à sa croissance, à l'élargissement de sa sphère d'influence et habite toujours la médiatisation que ses croyances instillent pour faire sens du monde. La croyance fondamentale en la capacité de la volonté à pouvoir se déterminer à quelque chose librement, de même qu'à la conscience morale de chacun d'être pleinement autonome, même si erronée suivant Nietzsche, constituent pourtant des fictions productives. Ce sont d'elles justement qu'un élevage à la responsabilisation de chacun a pu s'amorcer, à l'engagement de la

⁶² GM, II, § 17.

⁶³ GM, II, § 18.

⁶⁴ JGB, § 4.

parole par la promesse auprès d'autrui, à l'élévation au respect de l'autorité morale, et bien plus. Fort d'un élevage préhistorique et millénaire à la grégarité, et toujours fomenté par l'élevage intellectuel et social jusqu'à présent, l'être humain habite toujours un monde dans lequel il se croit libre et responsable de ses actions : son acte de volition consciente se voulant garant de cette liberté, et déterminant pour sa manière d'être au monde. Et ce, toujours, en se doutant rarement, d'après Nietzsche, du rôle que joue sa vie instinctuelle qui fourmille en lui, d'autant plus déterminante.

5.3. Les régents idéologiques de la mémoire et de l'oubli

Avare de détails, la théorie heringnienne de la mémoire inconsciente sous-entend que les instincts se développent et se manifestent lorsque les circonstances l'exigent; la formation d'une prédisposition instinctuelle étant le signe que la nature, et plus précisément la nature humaine, ne s'accommode pas d'un laisser-faire. L'idée qu'au fil du temps, certains instincts s'affermissent et perdurent, alors que d'autres s'affaiblissent et se retirent, dénote également qu'une sélection a lieu selon les circonstances vécues. Mais plus qu'un simple concours de circonstances aléatoires, Nietzsche met davantage au clair qu'elles sont pour lui les conditions spécifiques dans lesquelles des instincts peuvent émerger et s'affermir au point d'en transformer la vie instinctuelle et forger la nature humaine. L'émergence et l'affermissement de l'instinct grégaire se faisant en concomitance avec l'affaiblissement et la subtilisation de l'instinct de liberté est exemplaire d'une transformation majeure de la vie instinctuelle par élevage résultant d'une adaptation à des conditions de vie spécifiques, ce qui ouvre ainsi la voie à envisager d'autres possibles transformations de la vie instinctuelle qui suivent un parcours similaire.

Comme il en a déjà été question dans plusieurs hypothèses anthropogéniques nietzschéennes, une manière d'être instinctuelle peut émerger par la conquête du réel, non seulement au nom de la survie, mais sans s'y limiter, au nom d'un accroissement de la puissance, de la croissance, de l'expansion de la sphère d'influence et plus encore visant à surmonter une réalité qui pose une certaine résistance. Par contre, les conditions dans lesquelles les instincts peuvent émerger et s'affermir ne sont pas toutes semblables, car l'être humain mettant toujours à l'épreuve ses forces face à une quelconque altérité, il lui arrive de manquer de force, et qu'il ne peut alors surmonter

une résistance. En l'occurrence, et comme il en a été question plus tôt, Nietzsche rend ainsi compte du processus d'intériorisation (*Verinnerlichung*) qui s'effectue en raison d'une contrainte venant d'une force antagoniste. Cette dernière oblige à intérioriser certains instincts et mène à une nouvelle manière de penser et d'agir; l'altérité pouvant être dominée, tout autant que dominer.

Incidentement, le fait de voir émerger et s'affermir une manière de penser et d'agir grâce à une certaine hiérarchisation de la vie instinctuelle représente en fait l'objectif ultime de tout *élevage* (*Züchtung*) de l'être humain, tel qu'il est conduit par différentes forces en présence. Vecteur de transformation, l'élevage tente sciemment de favoriser l'émergence et l'affermissement de certains instincts dans la mémoire inconsciente au détriment d'autres, en faisant même pencher la balance dans la lutte qu'ils se livrent en chacun – espérant de la sorte configurer la hiérarchie de la vie instinctuelle, sans que cette visée soit toujours évidente ou explicite. Le tout, selon plusieurs ouvrages de Nietzsche, se produisant presque toujours *sous la contrainte*.

Dans les temps primitifs, la contrainte aurait pris différentes formes; bien qu'elle soit fréquemment liée dans les hypothèses anthropogéniques nietzschéennes à la lutte pour l'existence, la lutte pour maîtriser le réel ou la cruauté infligée par la classe dominante à ceux qui ne respectaient pas leurs directives ou manquaient à leurs obligations envers le troupeau. À titre d'exemple supplémentaire donné par Nietzsche, l'élevage sous la contrainte peut aussi se comprendre comme une obligation en provenance d'une force antagoniste devenue ensuite coutume, plus tard libre obéissance et finalement « presque instinct »⁶⁵ (*endlich beinahe Instinct*); alors qu'ultimement, une manière d'être au monde en vient à se définir. La contrainte de l'élevage permet justement d'élever à cette manière d'être au monde en « inclinant l'individu à une manière de penser et d'agir qui, une fois devenue une habitude, pulsion et passion, règne en lui et sur lui [...] »⁶⁶. Nietzsche s'ouvre ainsi à la possibilité – comme bien d'autres de ses contemporains – qu'à terme, l'exercice continu d'une manière d'être au monde puisse effectivement transformer la vie instinctuelle; la distinction entre ce qui est inhérent à la nature humaine et ce qui fut élevé en elle pouvant devenir floue avec le

⁶⁵ MA I, § 99.

⁶⁶ FW, § 24.

temps⁶⁷. Lorsque l'exercice continu d'une manière d'être au monde nécessite par ailleurs d'être réadapté, un décalage entre la nature de l'être humain, informée par son patrimoine héréditaire, et la volonté d'ériger un nouvel élevage intellectuel et social, tout aussi formateur, peut voir le jour. Cette distance qui se crée entre l'héritage et l'élevage de l'être humain est particulièrement soulignée par Nietzsche lorsqu'il met en évidence comment certains instincts, adaptés autrefois dans des conditions de vie plus anciennes, peuvent devenir des guides de conduites fallacieux – comme c'est le cas avec les « vieux instincts de liberté ». La contribution productive d'un instinct étant toujours relative aux conditions de vie dans lesquelles il s'actualise, des tentatives visant à s'affranchir d'un certain héritage par un nouvel élevage peuvent parfois être requises ou même souhaitées. En l'occurrence, ces tentatives visent à reconfigurer la vie instinctuelle dans l'espoir d'ouvrir à une nouvelle manière d'être au monde.

La contrainte, la cruauté, la souffrance, l'itération d'expériences vécues, les mnémotechniques, l'incorporation dans la mémoire inconsciente font toutes partie des conditions spécifiques à l'exercice continu qu'exige le processus d'élevage de l'être humain. Mais comme en témoignent les efforts d'affermissement de l'instinct grégaire qui provoquent conjointement un affaiblissement et une subtilisation des « vieux instincts de liberté », comme technique, l'élevage dégage des efforts simultanés pour régenter auprès d'autrui à la fois sa faculté d'assimilation (sa mémoire) et sa faculté d'évacuation (l'oubli). Il en résulte ce que l'on pourrait comparer à une « mémoire manipulée »⁶⁸ ou une « organisation de l'oubli »⁶⁹; ces facultés pouvant notamment être sujettes à une instrumentalisation, bien souvent à des fins idéologiques. Spécifiquement dans le contexte de la pensée nietzschéenne, les tentatives visant à régenter à des fins idéologiques les facultés susmentionnées, au sens d'une volonté qui cherche à carrément diriger leur activité, ne sont pas mises de côté par Nietzsche, mais bien plutôt mises de l'avant par lui. Même si la volonté d'exercer une influence prédominante sur la mémoire et l'oubli peut se déployer de différentes manières, au nom de différents types d'élevage, selon la visée stratégique de forces en présence, c'est néanmoins

⁶⁷ « [...] Aus der dauernden Übung einer Verstellung entsteht zuletzt *Natur* : die Verstellung hebt sich am Ende selber auf, und Organe und Instincte sind die kaum erwarteten Früchte im Garten der Heuchelei. » M, § 248.

⁶⁸ RICOEUR, Paul. (2003). *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions Points. pp. 97-101. Bien que décrit dans un cadre distinct, la comparaison reste toutefois possible.

⁶⁹ ROUSSO, Henry. (1987). *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*. Paris : Éditions du seuil. p. 12. On peut également citer au complet, parce que Roussou souligne à son tour la complémentarité interactive entre la mémoire et l'oubli : « Car, même étudiée à l'échelle d'une société, la mémoire se révèle comme une organisation de l'oubli. »

toujours la même volonté spécifique d'asseoir dans l'esprit le partage de ce qui doit être assimilé, puis consolidé en mémoire, et ce qui doit (ou peut) être évacué par l'oubli qui s'exprime. Les tentatives visant à régenter ces facultés – se déclinant au gré de desseins sociaux ou plus généralement culturels – étant justement un moyen par lequel il devient possible d'élever à une certaine manière de penser et d'agir au détriment d'autres; ayant une incidence, en tant que régente, sur les possibilités de la pensée et de l'action. Selon la perspective que Nietzsche fait sienne, la volonté d'influencer l'activité de la mémoire et de l'oubli peut tout aussi bien modifier de manière notable la hiérarchisation qui peut s'établir au sein de la vie instinctuelle de chacun, celle-ci ayant une portée déterminante sur toutes manières d'être au monde.

Les analyses de Nietzsche au sujet de l'ascétisme permettent d'approfondir l'enjeu que posent les tentatives visant à régenter la mémoire et l'oubli. Et ce, en ce que l'ascétisme, comme pratique aux multiples facettes – présente chez l'artiste, le philosophe, le saint et d'autres encore – cherche à diriger l'activité de la mémoire et de l'oubli en ancrant certaines « idées fixes » dans l'économie mentale, tout en occultant d'autres qui leur font compétition. Il vise par le fait même à régenter à des fins idéologiques ce qui doit être assimilé (en mémoire) et ce qui doit (ou peut) être évacué (par l'oubli):

En un certain sens, toute l'ascèse est du même ordre : il s'agit de rendre quelques idées indélébiles, omniprésentes, inoubliables, « fixes » [*unvergessbar*, „fix“ *gemacht werden*], afin d'hypnotiser tout le système nerveux et intellectuel par ces « idées fixes » [*„fixen Ideen“*] - et les procédures et modes de vie ascétiques sont autant de moyens de soustraire ces idées à la concurrence [*Concurrenz*] de toutes les autres idées, de les rendre « inoubliables » [*„unvergesslich“ zu machen*]. Plus l'humanité a eu « mauvaise mémoire », plus effrayant est chaque fois l'aspect de ses coutumes; la dureté des châtiments fournit en particulier une mesure de la peine [la lapidation, la roue, le supplice du pal, la lacération, l'écrasement sous les pieds de chevaux, l'ébouillantage, l'excision et plus] qu'elle a eue à l'emporter sur l'oubli [*gegen die Vergesslichkeit zum Sieg zu kommen*] et à conserver présentes certaines exigences primitives de la vie sociale chez ces esclaves de l'affect et du désir de l'instant.⁷⁰

Il s'ensuit qu'à travers ces tentatives (stratégiques) cherchant à diriger l'attention et asseoir dans l'esprit d'autrui quelques « idées fixes » – par ce processus d'élevage qui unit mnémotechnie,

⁷⁰ GM, II, § 3.

amnésiotechnie et idéologie –, une volonté de régenter la mémoire et l'oubli prend forme pour tenter de configurer la vie instinctuelle, et de la sorte, favoriser une certaine manière de penser et d'agir. D'une part, à travers l'« hypertrophie de la mémoire »⁷¹, en ce que la souffrance passée et possible, de soi et des autres, fait en sorte que quelques obligations ou prescriptions s'ancrent dans l'esprit pour commander l'action. Comme bien des physiologistes avant lui, Nietzsche avance à son tour que c'est en s'en prenant au « système nerveux » du corps que la mémoire de l'esprit peut rendre « quelques idées ineffaçables, présentes à l'esprit, inoubliables ». C'est au moyen de la souffrance infligée au corps, comme ancienne mnémotechnique de la classe dominante, que la conscience (morale) s'est par exemple fait une idée des conséquences et de l'étendue de ses responsabilités envers autrui, de même que la douleur qu'accompagne la violation de celles-ci⁷².

La volonté de régenter la mémoire et l'oubli prend forme, d'autre part, par l'évacuation de toutes manières de penser et d'agir pouvant faire compétition. Il s'ensuit que, contrairement à ce qui a déjà été soutenu ailleurs⁷³, Nietzsche n'envisage aucunement que l'hypertrophie de la mémoire par l'ancrage de certaines « idées fixes » mène nécessairement à un déclin de la fonction de l'oubli. C'est bien plutôt, comme on s'efforce de le démontrer, que l'oubli accompagne la mémoire dans le partage de ce qui doit être assimilé et de ce qui doit (ou peut) être évacué en raison de leur complémentarité interactive. L'assimilation d'une manière de penser et d'agir étant toujours accompagnée par la volonté conjointe d'en évacuer une autre; une certaine perspective sur le monde en occultant forcément d'autres.

Entre autres cités par Nietzsche à titre d'exemple supplémentaire, la « foi »⁷⁴, de même que le « Dieu »⁷⁵ chrétien et la dette encourue par l'humanité à son endroit sont quelques autres « idées fixes » en provenance d'un idéal ascétique religieux, formant ensemble une perspective sur le monde qui en exclut forcément d'autres. La « foi » chrétienne, pouvant être comprise ici

⁷¹ « Là où les autres vivants oublient et ignorent, n'intériorisant les blessures passées qu'au compte-goutte de l'autorégulation organique, la conscience des humains est une sorte de mémoire hypertrophiée, où le vivant humain emmagasine la somme énorme de ses souffrances passées, anticipe sur ses souffrances à venir, et intériorise toute la souffrance possible des autres vivants. » STIEGLER. *Nietzsche et la biologie*. p. 116.

⁷² GM, II, § 3.

⁷³ ASSOUN. *Freud et Nietzsche*. p. 197.

⁷⁴ AC, § 51.

⁷⁵ GM, II, § 22.

étymologiquement en latin classique comme *fides*, et par extension, comme promesse ou parole donnée, entraîne un développement exagéré de la mémoire. En élevant un être qui puisse promettre de respecter les obligations chrétiennes, le christianisme a instauré un culte de la mémoire dans lequel la souffrance du fils de Dieu occupe un statut particulier. Non seulement cette souffrance devient un conduit qui permet de mieux forger la mémoire en frappant l'imaginaire, mais c'est notamment à travers l'incapacité à oublier ces mêmes souffrances que le chrétien développe et adhère subséquentement à une morale qui se retourne contre la source de celle-ci, voire son corps, et plus généralement le monde sensible. En entretenant la foi au quotidien, la fidélité du chrétien envers Dieu se voit préservée. Il lui est d'ailleurs toujours redevable, puisque le chrétien ne peut seul rendre son dû et expier le délit originel, ce qu'est le péché originel. Cette faute inoubliable pour lequel il doit continûment demander pardon. Est alors conservé en mémoire non seulement la présence de Dieu, mais l'ineffaçable dette envers lui :

Il s'agit là d'une espèce de délire du vouloir dans la cruauté mentale, qui est absolument sans égal : la *volonté* de l'homme de se trouver coupable ou méprisable jusqu'à l'inexpiable, sa *volonté* de se juger châtié sans que le jugement puisse jamais équivaloir à la faute, sa *volonté* d'infecter et d'empoisonner l'ultime soubassement des choses au moyen du problème du châtiment et de la faute pour se couper à lui-même l'issue de ce labyrinthe des « idées fixes » [„*fixen Ideen*“], sa *volonté* d'ériger un idéal – celui du « bon Dieu » –, afin d'acquérir devant Sa face la certitude tangible de son indignité absolue. Oh, quelle bête insensée et affligeante que l'homme! Que ne va-t-elle pas chercher, quelle contre-nature, quels paroxysmes d'absurdité, quelle *bestialité de l'idée* font irruption dès qu'elle est tant soit peu empêchée de se faire *bête de l'action* !...⁷⁶

Au même titre qu'Harald Weinrich emploie brièvement cette expression, il est légitime de dire que le christianisme fait notamment vivre sous un « régime qui régen[te] la mémoire et l'oubli »⁷⁷, non seulement à des desseins religieux, mais ce qui s'y joignent de près, à des desseins également politiques et moraux. Il règle, par son élevage, une manière de penser et d'agir, qui élève moins

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ WEINRICH, Harald. (1999). *Léthé : art et critique de l'oubli*. (Diane Meur, trad.). Paris : Éditions Fayard. p. 147. Weinrich n'y fait que brièvement allusion sans pleinement la définir, mais l'expression « régime qui régent la mémoire et l'oubli » est tirée de son texte sur Milan Kundera dans l'ouvrage ci-mentionné, où il est dit : « [...] il a dû vivre longtemps sous un régime qui disposait de la mémoire à sa guise et l'oubli selon le bon vouloir politique [*er hat lange unter einem Regime leben müssen, das über Gedächtnis und Vergessen nach politischem Gutdünken verfügte*]. » L'expression est reprise ici à mon compte.

qu'il ne domestique selon Nietzsche. Tout en réservant, de plus, l'espace à l'élévation à la mémoire des uns ou à la condamnation infernale à l'oubli des autres, reconduisant par le fait même cette cruauté qui accompagne dans le monde séculier la *damnatio memoriae* ou la relégation du fautif au cachot ménagé que fut l'oubliette.

Appuyé par un élevage intellectuel et social fort de la croyance en la liberté de la volonté humaine⁷⁸, c'est ce type de régente que tente en fait de renverser de manière productive le scepticisme critique qu'adopte la pensée nietzschéenne. Sans que cela soit explicité par lui en ces termes, Nietzsche s'applique néanmoins à négocier une nouvelle configuration d'être au monde, caractérisée par une répartition inédite de ce qui doit être dorénavant mémorable (ou inoubliable) et de ce qui mérite d'être oublié. On peut dire que le scepticisme de Nietzsche est empreint de cet effort, ou plutôt de cette volonté de régenter à ses propres fins la mémoire et l'oubli au profit de son nouvel élevage. Tout autant, comme le prétend Charles Andler, Nietzsche « grava dans sa mémoire »⁷⁹ quelques sentences viriles et autres idées lors de ses lectures pour guider sa pensée et son action, il se trouve qu'en consignait par écrit ses propres idées, Nietzsche cherche à son tour à recréer ce même effet chez son lecteur. Il place inévitablement ses idées en concurrence avec d'autres, voulant malgré tout faire vivre celles qu'il juge importantes dans la pensée et les actions des autres. Une volonté de régenter la mémoire et l'oubli se trahit justement par le désir parfois inavoué, parfois avoué, de rendre « inoubliable » certains aspects de sa pensée; cette dernière se sachant toujours en compétition avec d'autres idées et perspectives antagonistes toujours imbriquées de la même ambition⁸⁰.

C'est aussi dans cette optique que le polythéisme de la Grèce antique devient un excellent contre-poids au Dieu chrétien dans la pensée nietzschéenne, en ce sens que les dieux grecs ont pu servir

⁷⁸ « Der Begriff „Sünde“ erfunden sammt dem zugehörigen Folter-Instrument, dem Begriff „freier Wille“, um die Instinkte zu verwirren, um das Misstrauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen! » EH, § 8.

⁷⁹ ANDLER, Charles. (1958). *Nietzsche, sa vie et sa pensée I : Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*. Paris : Éditions Gallimard. p. 429.

⁸⁰ Perspective dans laquelle on peut envisager par exemple la « Loi contre le christianisme » de l'*Antéchrist* ou toute l'entreprise d'*Ainsi parlait Zarathoustra* face aux textes bibliques. Dans les deux cas, la compétition d'autorité et des Bonnes Nouvelles est bien enclenchée. On peut d'ailleurs citer à ce propos : « L'évangélisme de Nietzsche a donc cette signification : se savoir en opposition avec les forces de dénaturation qui ont agi pendant des millénaires, en opposition avec tout ce qui, jusqu'alors, portait le nom d'Évangile. » SLOTERDIJK, Peter. (2002). *La compétition des Bonnes Nouvelles : Nietzsche évangéliste*. (Olivier Mannoni, trad.). Paris : Éditions de Mille et une nuits. p. 47.

de repoussoir à la culpabilité d'une faute liée à un écart de conduite. Sans rattacher l'humanité à un délit originel dont la faute inoubliable ne peut être véritablement expiée, la mythologie grecque accepte bien souvent, selon Nietzsche, sans la nier, la bêtise de l'être humain⁸¹. Et outre ces récits mythologiques, l'athéisme qui anime les ouvrages de Nietzsche remodèle à son tour le partage de ce qui doit être assimilé et ce qui doit (ou peut) être évacué, en ce sens qu'aucune dette ineffaçable envers une quelconque divinité n'est à honorer dans cette perspective. Ce qu'il introduit en défendant ces contre-perspectives au christianisme, c'est justement une refonte de l'idéologie prédominante régentant la mémoire et l'oubli, dont celle qui était jusqu'alors bien installée, entre autres dans la mentalité chrétienne. Une refonte qui se débarrasserait de ces « idées fixes » ayant notamment fomenté la « mauvaise conscience », rétrécissant les possibilités de la pensée et de l'action humaine, et pareillement, écartant d'autres perspectives offrant la possibilité de nouvelles modalités d'être au monde.

5.3.1. Une philosophie de l'avenir

Le scepticisme de Nietzsche entre en fonction pour défaire la « maladie des chaînes »⁸² causée par les croyances fondamentales en provenance de conditions de vie primitives, et dont la conscience morale chrétienne se veut bien souvent l'expression. Par sa critique de la liberté de la volonté et de la conscience, mettant en évidence les causes antérieures de la première et les influences externes à la source de la seconde, Nietzsche lève le voile sur ce qui détermine la nature animale de l'être humain. En résulte un amoindrissement de son état d'exception supposé dans la faune, entretenu par ces mêmes croyances selon lesquelles la volonté humaine a le pouvoir de se déterminer librement à quelque chose et sa conscience morale a le pouvoir d'être pleinement autonome. Au fond, son initiative s'apparente à lever le voile sur la nature animale de l'humanité que dissimule l'état civilisé, de même que toute la vie instinctuelle qui demeure presque invisible. Une initiative qui participe, de plus, à subvertir la régente de la mémoire et de l'oubli que tente, entre autres, d'établir le christianisme en s'appuyant sur la croyance au libre arbitre. Sans proposer un retour à l'état nature primitif, Nietzsche ouvre cependant la voie à révéler davantage la vie instinctuelle

⁸¹ GM, II, § 23.

⁸² MA II, § 350.

humaine, et les transformations qu'elle a subies et peut subir, dans l'optique d'une forme de prévoyance pour l'avenir.

Le désir de lever le voile couvrant les phases primitives de l'humanité motive en grande partie le développement d'hypothèses anthropogéniques dans les écrits nietzschéens, parce que : « Nous demeurons nécessairement étrangers [*nothwendig fremd*] à nous-mêmes, nous ne nous comprenons pas, nous *devons* nécessairement nous méprendre à propos de nous-mêmes [*wir müssen uns verwechseln*], pour nous vaut de toute éternité cette phrase : « chacun est pour soi-même le plus lointain » »⁸³. Méconnaissant sa place dans la chaîne héréditaire en provenance de ses ascendants, un voile couvre tout autant ce que la vie instinctuelle humaine partage avec des organismes inférieurs et les animaux, que les activités d'assimilation ou d'incorporation (*Einverleibung*), d'absorption spirituelle (*Einverseelung*), ou d'intériorisation (*Verinnerlichung*) par élevage y ayant contribué. Soulignant une forme de nécessité (*müssen/nothwendig*), l'être humain se trouve inévitablement décalé par rapport à sa propre nature selon Nietzsche. Une réalité qui découlerait de la nature même de la vie instinctuelle humaine qui se dissimule toujours. La faim, à titre d'exemple, comme pulsion ou forme plus spirituelle d'un instinct de puissance, cache tout ce qui motive son apparition, alors qu'on ne prend conscience que d'un sentiment isolé, faisant oublier tout ce qui grouille sous elle⁸⁴. Cette dissimulation de la vie instinctuelle – cette dernière devenant malgré tout consciente « sous forme de raison et de passion de l'esprit »⁸⁵ – serait pour Nietzsche un trait caractéristique de l'existence humaine; la subtilisation de la nature animale de l'être humain grâce à un processus de sublimation (*sublimierungen*) se ralliant à cet effort visant à cacher une condition première, mais sans entièrement perdre son élément de base. En raison de cette opacité, les hypothèses anthropogéniques nietzschéennes visent justement à rendre compte des transformations instinctuelles peuplant toujours la vie infra-consciente de l'être humain.

⁸³ Traduction modifiée. GM, *Vorrede*, § 1.

⁸⁴ « Jener Trieb, welcher in den höchsten und gemeinsten Menschen gleichmässig waltet, der Trieb der Arterhaltung, bricht von Zeit zu Zeit als Vernunft und Leidenschaft des Geistes hervor; er hat dann ein glänzendes Gefolge von Gründen um sich und will mit aller Gewalt vergessen machen, dass er im Grunde Trieb, Instinct, Thorheit, Grundlosigkeit ist. » FW, § 1. Voir aussi : FW, § 247.

⁸⁵ FW, § 1.

En même temps, ces hypothèses ne sont pas simplement spéculatives, car un accroissement du savoir au sujet de la vie instinctuelle permettrait d'influer sur elle grâce à un nouvel élevage : « [s]'incorporer le savoir et le rendre instinctif, cela demeure toujours une *tâche* absolument neuve, que l'œil humain commence tout juste à apercevoir, que l'on peut à peine identifier avec clarté, — une tâche qu'aperçoivent seuls ceux qui ont compris que nous ne nous sommes incorporé jusqu'à présent que nos *erreurs* et que toute notre conscience ne concerne que des erreurs! »⁸⁶ Toute tentative visant à influencer sur la vie instinctuelle, toute tentative visant à régenter, par exemple, l'interaction entre la mémoire et l'oubli, si déterminante pour l'assimilation et l'évacuation, ou l'affermissement et l'affaiblissement de certains instincts, doit forcément passer par un agrandissement du savoir entourant leur présence décisive au sein de l'être humain. Ce à quoi contribuent les hypothèses anthropogéniques, car pour influencer sur la vie instinctuelle, il faut savoir la reconnaître :

Irresponsabilité et innocence. — La complète irresponsabilité de l'homme à l'égard de ses actes et de son essence est la goutte la plus amère que doit avaler l'homme de connaissance s'il était habitué de voir dans la responsabilité et le devoir les lettres de noblesse de son humanité. Toutes ses appréciations, ses célébrations, ses aversions sont par-là privées de leur valeur et rendues fausses : son sentiment le plus profond, celui qu'il portait à l'homme qui endure la souffrance, au héros, s'appliquait à une erreur; il n'a plus le droit de louer ou de blâmer la nature et la nécessité. [...] L'habitude héréditaire d'apprécier [*Mag in uns die vererbte Gewohnheit des irrthümlichen Schätzens*], d'aimer, de haïr de manière erronée peut bien continuer à gouverner en nous, mais sous l'influence de la connaissance qui augmente, elle s'affaiblira : une nouvelle habitude, celle de comprendre, de ne pas aimer, de ne pas haïr, de dominer du regard s'implante progressivement en nous sur le même terrain, et, dans des milliers d'années [*in Tausenden von Jahren*], sera peut-être assez puissante pour donner à l'humanité la force de produire l'homme sage, innocent (porteur d'une conscience d'innocence [*unschuld-bewussten*]) aussi régulièrement qu'elle produit aujourd'hui l'homme non sage, non juste, porteur d'une conscience de culpabilité — *c'est-à-dire le nécessaire stade préalable, et non pas le contraire, de celui-là.*⁸⁷

⁸⁶ « Es ist immer noch eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare *Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben* und instinctiv zu machen, — eine Aufgabe, welche nur von Denen gesehen wird, die begriffen haben, dass bisher nur unsere *Irrthümer* uns einverleibt waren und dass alle unsere Bewusstheit sich auf Irrthümer bezieht! » FW, § 11.

⁸⁷ MA I, § 107.

L'élevage de l'espèce humaine n'ayant pas atteint son terme, il se trouve qu'une part de sa nature demeure encore malléable et en proie aux différentes forces en présence (par l'éducation, les institutions et bien plus) qui visent à encadrer la continuité de son développement. Cette plasticité, que supposent déjà l'affermissement et l'affaiblissement instinctuel, est aussi sous-entendue dans la volonté de régenter les activités de la mémoire et de l'oubli dans l'économie mentale. Elle se révèle d'autant plus par le mariage entre l'élevage, la mnémotechnie et l'amnésiotéchnie, en ce qu'est toujours compromis qu'une interaction corrigible entre la mémoire et l'oubli soit possible. L'être humain étant encore et à bien des égards indéterminé⁸⁸, sa mémoire ne s'est pas hypertrophiée au point qu'elle ne puisse être en partie remodelée, de même que la force (plastique) de l'oubli ne s'est pas amoindrie au point de ne plus être effective. En même temps, comme il vient d'être mentionné, il apparaît qu'une part seulement de la nature humaine demeure malléable. C'est-à-dire que les transformations futures de la vie instinctuelle envisagées par Nietzsche ne sont pas illimitées, en ce sens où ce dernier ne porte aucunement son attention sur la nécessité de réviser certaines prédéterminations instinctuelles, comme l'est l'instinct de puissance que trahit la faim. En revanche, plusieurs de ses écrits mettent en évidence la nécessité de libérer la pensée humaine d'une conscience morale qui l'accable – intimement liée à la genèse du grégarisme et à l'idée du libre arbitre.

À ce titre, savoir reconnaître et incorporer la part de déterminisme de sa condition animale et l'indiscernabilité des causes antérieures de son action serait notamment, selon Nietzsche, un moyen pour l'être humain de se libérer des remords de sa mauvaise conscience, en renouant avec une certaine forme d'irresponsabilité morale porteuse d'une « conscience d'innocence ». C'est parce qu'on se croit libre, mais non parce qu'on l'est, que l'innocence du devenir s'est effacée, que des remords peuvent être vécus et que la culpabilité de la mauvaise conscience peut faire effet⁸⁹. La croyance d'être libre prend appui sur l'acte de volition consciente. Mais en ébranlant une part de cette croyance par son scepticisme, Nietzsche cherche à montrer comment, en ce qui concerne

⁸⁸ JGB, § 62.

⁸⁹ « Ich habe mich immer darum bemüht, die *Unschuld* des Werdens mir zu beweisen: und wahrscheinlich wollte ich so das Gefühl der völligen „Unverantwortlichkeit“ gewinnen — mich unabhängig machen von Lob und Tadel, von allem Heute und Ehedem: um Ziele zu verfolgen, die sich auf die Zukunft der Menschheit beziehen. [...] Die dritte Lösung war mir die Leugnung aller Zwecke und die Einsicht in die Unerkennbarkeit der Causalitäten. » KSA. NF-1883, 10:7[7].

précisément la volonté, on n'est pas toujours et pleinement libre de vouloir autrement. Que l'« humanité » et ses conditions de vie plus civilisées aient pu naître de l'oubli des chaînes du déterminisme qui détermine en partie l'existence humaine⁹⁰, un oubli productif ayant contribué à faire en sorte que la croyance dans la liberté de la volonté devienne féconde – contribuant à la responsabilisation de chacun, à l'engagement de la parole auprès d'autrui par la promesse, en élevant au respect de la loi et de la morale, et bien plus –, il n'en demeure pas moins que tout cet élevage a eu comme conséquence d'enchaîner l'humanité à des croyances dont il peut devenir avantageux de dépasser pour véritablement atteindre une forme de liberté de pensée et de conscience à l'égard de l'action humaine encore trop peu considérée. En se concevant dorénavant comme un fragment de fatalité selon Nietzsche, à travers la reconnaissance des limites posées à l'acte de volition consciente, qui n'est aucunement garante d'une pleine et entière liberté, l'innocence du devenir pourrait ainsi commencer à se rétablir, et une libération des esprits pourrait s'amorcer⁹¹. Nietzsche estime dès lors qu'il est possible d'influer sur la vie instinctuelle par l'incorporation et la consolidation de ce nouveau savoir, qui, avec le temps, peut devenir instinctif, si bien qu'une nouvelle manière d'être au monde pourrait émerger.

Il s'ensuit qu'ultimement, la tension n'est que de surface en ce qui concerne la présence concomitante dans la pensée nietzschéenne d'une critique de l'idée que l'être humain soit doté de libre arbitre, d'un souci pour un nouvel élevage et d'une ouverture au fatalisme – par des notions comme l'*amor fati*⁹² ou l'encensement de « l'innocence du devenir »⁹³. Une tension qui n'est qu'apparente, parce que l'acceptation de ce qui arrive inévitablement est une partie intégrante du nouvel élevage que propose Nietzsche; ouvrant à de nouvelles possibilités sur l'avenir en se dispensant de la mauvaise conscience, des remords et l'esprit de culpabilité qui s'y rattache. Toujours aux prises avec la croyance en la liberté de la volonté, l'ouverture d'une perspective sur sa condition animale ébranle cette croyance fondamentale et ouvre les yeux au fatalisme de tous les animaux. Loin d'être une invitation à l'apathie en raison d'un sentiment d'impuissance face à son avenir, le fatalisme dont il est ici question dans la pensée nietzschéenne se doit d'être incorporé

⁹⁰ MA II, § 12.

⁹¹ GD, § 8 de « Les quatre grandes erreurs ».

⁹² FW, § 276.

⁹³ AC, § 25.

par une formation exigeant une certaine force, parce qu'elle nécessite de renverser d'anciennes croyances bien enracinées. Nietzsche rejoint encore une fois Emerson, en ce que pour chacun, le fatalisme est envisagé comme pouvant contribuer à l'ascension à une nouvelle forme de liberté, permettant d'élever l'être humain, sans nier une part de sa nature : « The right use of Fate is to bring up our conduct to the loftiness of nature.⁹⁴ » Reconnaître les raisons de son absence de liberté, se comprendre comme fragment de fatalité, c'est déjà entamer ce nouvel élevage qui mène à s'incorporer une perspective nouvelle sur le monde qui puisse libérer la pensée et la conscience humaine pour l'avenir.

C'est dans cette optique que l'expérience de pensée nietzschéenne qu'est celle de l'Éternel retour peut devenir si décisive. Par elle, élaborée dans l'aphorisme § 341 du *Gai savoir*, il devient possible d'entrevoir qui sait (ou non) d'emblée accepter la part de fatalité de l'existence humaine. Car seuls ceux ou celles qui souhaiteraient modifier leur passé, sans accepter « cette existence, telle que tu la mènes, et l'as menée jusqu'ici »; seuls ceux ou celles qui ne veulent pas « la recommencer et la recommencer sans cesse; sans rien de nouveau »; seuls ceux ou celles qui veulent éviter « [l]a moindre douleur, le moindre plaisir, la moindre pensée, le moindre soupir » et éviter que tout de sa vie revienne comme auparavant, « tout ce qu'il y a en elle d'indiciblement grand et d'indiciblement petit [...] dans le même ordre ». Enfin, seuls ceux et celles qui tiennent encore à l'idée qu'il eût toujours été possible d'agir autrement par le passé conçoivent l'Éternel retour comme la plus lourde des pensées. Or, en se libérant du poids qui découle de la croyance en la liberté de l'acte de volition consciente à pouvoir pleinement déterminer son sort, on se libère par le fait même du poids le plus lourd (*das grösste Schwergewicht*).

Toute transformation de la vie instinctuelle étant avant tout considérée de manière prospective par Nietzsche, il en ressort au final que sa pensée en est notamment une de la prévoyance. L'actualité des transformations est souvent envisagée en différé dans un avenir qui dépasse largement l'espérance de vie de ses contemporains; soit, comme il en a été question plus haut, sur une échelle millénaire (*in Tausenden von Jahren*). Nietzsche semble partager, avec Lamarck par exemple, une conception des transformations possibles de l'humanité se faisant suivant une cadence très lente,

⁹⁴ EMERSON. *The Conduct of Life*. p. 20. On note également que, pour Charles Andler, les tentatives de Nietzsche pour « concilier la liberté et la nécessité ne sont pas dénuées d'esprit émersonien. » ANDLER. *Nietzsche, sa vie et sa pensée I : Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*. p. 228.

mais trahissant possiblement, et par le fait même, une certaine faiblesse de sa philosophie. Que sa pensée soit orientée vers l'avenir, le (ou les) millénaire(s) qui doit (ou doivent) s'écouler pour véritablement transformer la vie instinctuelle humaine (dont la mémoire inconsciente se fait garante) laisse perplexe à savoir si l'élevage que Nietzsche préconise finira par être fructueux. Ses descriptions anthropogéniques, où il fait notamment état de transformation instinctuelle majeure, encapsulent bien souvent des millénaires⁹⁵, là où ses prescriptions ou invitations à changer les habitudes de croire et de penser peuvent être en manque d'effectivité au présent; l'agencement instinctuel *voulu* pour l'avenir, quel qu'il soit, n'étant jamais assuré. Et ce, comme le souligne Charles Andler, et Nietzsche lui-même⁹⁶, d'autant plus que : « [l]es sociétés vivent de préférence sur leurs idées les plus vieilles, éprouvées qu'elles sont par la durée et par un caractère sacré qui les immobilise »⁹⁷. Allant à l'encontre de la croyance en la liberté pleine et entière de la volonté et de la conscience, il apparaît que la force de l'habitude peut facilement écraser toute tentative visant à transformer la vie instinctuelle au présent, n'ayant pas le poids de l'histoire (et encore moins de la « préhistoire »), de la pratique éducative généralement admise, des institutions solidement implantées et bien plus derrière elle. Nietzsche considère même par moments que les meilleurs types de l'espèce humaine – ces êtres d'exception toujours peu nombreux en mesure de maîtriser au présent la lutte de leurs instincts⁹⁸ – sont davantage un accident de parcours que le résultat d'un quelconque élevage concerté⁹⁹.

⁹⁵ MA I, § 13 et § 92; M, § 142.

⁹⁶ FW, § 57.

⁹⁷ ANDLER. *Nietzsche, sa vie et sa pensée I : Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*. p. 11.

⁹⁸ « Der Mensch hat, im Gegensatz zum Thier, eine Fülle gegensätzlicher Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet: vermöge dieser Synthesis ist er der Herr der Erde. — Moralen sind der Ausdruck lokal beschränkter Rangordnungen in dieser vielfachen Welt der Triebe: so daß an ihren Widersprüchen der Mensch nicht zu Grunde geht. Also ein Trieb als Herr, sein Gegentrieb geschwächt, verfeinert, als Impuls, der den Reiz für die Thätigkeit des Haupttriebes abgiebt. Der höchste Mensch würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größten Stärke, die sich noch ertragen läßt. In der That: wo die Pflanze Mensch sich stark zeigt, findet man die mächtig gegen einander treibenden Instinkte (z.B. Shakespeare), aber gebändigt. » KSA. NF-1884, 11:27[59].

⁹⁹ AC, § 3.

6.0. AU SEUIL DE LA VIE ET DE LA MORT

*Like a brown bird nesting in a Texaco sign,
I've got a point of view.*
Tanglewood Numbers (2005)
– David Berman

6.1. Ecce homo

Dans l'intimité de ses écrits, Schopenhauer, qui comme Nietzsche, perd son père à un jeune âge, confesse que jamais la mort n'apparaît plus clairement que dans le décès d'un père¹. Une proximité entre le paternel et la mort qui est de nouveau reprise par Nietzsche dans l'énigme placée en introduction du manuscrit d'*Ecce homo* (1888); cette énigme étant, à bien des égards, un condensé des problèmes et résolutions dont il a été question dans les chapitres précédents :

La chance de mon existence, voire ce qu'elle a d'unique, tient à sa destinée : pour l'exprimer sous forme d'énigme [*Räthselform*], je suis déjà mort en la personne de mon père; dans celle de ma mère, je vis encore et je vieillis [*als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt*]. Cette double origine, en quelque sorte au premier et au dernier barreau de l'échelle de la vie [*Leiter des Lebens*], à la fois *décadent* et *commencement* [*décadent zugleich und Anfang*], voilà qui, mieux que tout, explique cette neutralité, cette absence de parti pris à l'égard du problème de la vie dans son ensemble qui me caractérise peut-être. Je possède, pour les signes de montée et de déclin, un flair plus sensible que quiconque n'ait jamais eu, je suis là-dessus le maître *par excellence*, – je connais les deux, je suis les deux [*ich kenne Beides, ich bin Beides*].²

Séduisante par sa nature, cette énigme a d'ailleurs généré son lot d'exégèses, dont plusieurs tentatives visant à résoudre le problème que pose dans l'imaginaire nietzschéen la mise en scène de ses parents.

¹ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. p. 475.

² EH, § 1.

Ne mettant pas de côté la troublante histoire éditoriale derrière la publication posthume d'*Ecce homo*, Pierre Klossowski repense le propos de Nietzsche en tissant un lien entre les ramifications de l'Éternel retour et les modifications apportées au manuscrit lors de sa publication initiale. Il s'attarde plus particulièrement au paragraphe § 3 (*Pourquoi je suis si sage*) de l'ouvrage, que la sœur malavisée du philosophe a supprimé lors de la première publication du manuscrit en 1908. Et qui fut finalement redécouvert et restitué dans son intégralité par le travail philologique plus intégral des chercheurs Giorgio Colli et Massimo Montinari³. Dans ce paragraphe autrefois manquant, Nietzsche énonce notamment qu'à la fois sa mère et sa sœur sont pour lui les plus importantes objections à l'Éternel retour (*der tiefste Einwand gegen die « ewige Wiederkunft »*). Et c'est cette dénonciation, selon Klossowski, qui fait en sorte qu'on ne devrait pas envisager que la mère de Nietzsche puisse véritablement représenter pour lui l'essor de la vie, comme on peut le supposer, étant placée en opposition au père défunt. Une autre lecture, celle de Müller-Lauter, à titre d'exemple supplémentaire, insiste plutôt sur la manière dont Nietzsche décrit cette tension dualiste qui l'habite : « je connais les deux, je suis les deux » (*ich kenne Beides, ich bin Beides*). Comme il en rend compte plus haut, Nietzsche se représente à la fois comme sa mère et son père, à la fois cet essor de la vie présent avec tout commencement, et son contraire, c'est-à-dire le déclin qui est le propre de la décadence⁴.

Ce que relèvent peu ces exégèses cependant, c'est le fait que la figure du père revient tout au long d'*Ecce homo*, comme un leitmotiv. Nietzsche fait état qu'il partage avec cette figure paternelle un certain tempérament : comme lui, il n'aurait su maîtriser l'art de prendre parti contre lui-même⁵. Et comme lui, il se refuserait à toutes représailles, même si la faute à son endroit est grande⁶. Il explique également qu'ayant été malade à un jeune âge comme son père, lors de la rédaction d'*Humain, trop humain*, il a vécu une maladie qui, ni plus ni moins, lui « ordonna d'oublier »⁷ (*sie gebot mir Vergessen*). Une ordonnance qui l'aurait forcé, entre autres, à oublier ses anciennes habitudes de penser, mais qui, par le fait même, lui a ouvert la voie pour développer une pensée

³ MONTINARI, Mazzino. (1972). Ein Neuer Abschnitt in Nietzsches "Ecce homo". *Nietzsche-Studien*, vol. 1. n. 1. München : De Gruyter. pp. 380-418.

⁴ MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche. His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. p. 3.

⁵ EH, § 4.

⁶ EH, § 5.

⁷ EH, § 4.

novatrice dont son tout premier recueil d'aphorismes serait l'expression; marquant ainsi une bifurcation dans son cheminement intellectuel et témoignant une fois de plus de la force productive de l'oubli. La décadence du père, en plus d'être à proximité de la maladie, d'une morale du « vouloir-mourir »⁸ et de la mort, est, et peut-être tout naturellement, aussi décrite comme ce qui procure un « oubli de soi »⁹. Nietzsche tisse alors une proximité à distance entre la mort et l'oubli – comme il le fait dans plusieurs hypothèses anthropogéniques entre la mémoire et la survie –, et non sans dessein. Sa pensée réitère en fait un rapport entre la mémoire et la vie, puis entre l'oubli et la mort, déjà bien ancré dans l'histoire de la pensée occidentale à leur sujet¹⁰.

Plaçant l'énigme susmentionnée au début d'*Ecce homo*, Nietzsche incarne lui-même la manière dont un homme peut être à la fois une chose et son « contraire » (*Gegensatz*)¹¹; une part de sa critique de l'homme moderne contribuant à étayer cette idée¹². En prenant en compte son approche, la vie et la mort, de manière analogue à sa mère et à son père, puis à la mémoire et à l'oubli, ne sont pas à penser comme des contraires étanches; ces derniers se pensant rarement en termes absolus au sein de la pensée nietzschéenne, puisqu'elle tend, comme on sait, à révéler que derrière l'absolutisation des contraires se cache fréquemment une complémentarité. La véritable différence entre la vie et la mort ne serait qu'une question de degré. Et figure de la décadence¹³, de la maladie

⁸ *Idem*.

⁹ EH, § 8.

¹⁰ MA II, § 360. Dès l'Antiquité, on remarque d'emblée ces affinités (mémoire/vie, oubli/mort) dans le développement de l'art de la mémoire (*ars memoriae*) ou de la fondation de la mnémotechnie, telle qu'on la trouve racontée dans l'histoire antique de Simonide de Céos. Il est alors raconté que ce dernier est ultimement épargné de l'effondrement du plafond de la salle de banquet auquel il participait, tandis que le menteur Scopas, suivant la volonté des dieux, meurt n'ayant pas respecté sa promesse auprès de lui. Au bout du compte, c'est Simonide qui identifie, à l'aide de sa mémoire exceptionnelle, où sont situées les victimes sous les décombres, leur redonnant vie en quelque sorte, alors qu'autrement, elles resteraient ensevelies par l'oubli. Cette histoire, ouverte à l'interprétation, illustre d'ailleurs bien l'idée avancée par Nietzsche dans le deuxième essai de *La généalogie de la morale* selon laquelle la mémoire, et plus particulièrement le respect des promesses, permettent de vivre et de faire société, alors que l'oubli, tout comme le mensonge, peuvent éroder la confiance et miner la capacité du vivre ensemble. Voir : WEINRICH. *Léthé : art et critique de l'oubli*. p. 26. Puis également : AUGÉ, Marc. (2001). *Les formes de l'oubli*. Paris : Éditions Rivages. pp. 21-23.

¹¹ EH, § 2.

¹² WA, *Epilog*.

¹³ On note au passage que Nietzsche souligne sa proximité à des figures de la décadence et de la décadence elle-même – contre laquelle il a voulu prendre parti – à plusieurs reprises durant cette période. La première occasion se présente avec *Le Cas Wagner* (1888), où il s'annonce lui-même un décadent, comme Wagner et la modernité qu'il incarne: « Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *décadent* : nur dass ich das begriff, nur dass

et de la mort, même le père se voit tout de même décrit comme étant au « barreau de l'échelle de la vie », avec cette nuance supplémentaire : « plus un bienveillant rappel de la vie que la vie elle-même »¹⁴.

Que Nietzsche tente de rendre compte de manière énigmatique ou de manière explicite¹⁵ des degrés de parenté entre la vie et la mort dans ses publications, sa pensée converge en l'occurrence vers une idée véhiculée de son époque selon laquelle la vie ne serait qu'un genre particulier de ce qui est mort. Patrick Wotling souligne avec justesse que malgré qu'il n'y ait qu'une seule et unique référence aux travaux du physiologiste Claude Bernard – qu'on retrouve dans les fragments posthumes nietzschéens en date de 1888, soit l'année de complétion d'*Ecce homo*, puis portant notamment sur le concept de décadence et de la maladie¹⁶ –, la physiologie bernardienne semble néanmoins peser lourd dans certains écrits nietzschéens¹⁷. L'emprunt vraisemblable par Nietzsche de la conception bernardienne de la vie comme « l'alternance *discontinue* de l'organisation et de la désintégration »¹⁸ est également suggérée par d'autres auteurs, puisqu'un rapprochement entre leur pensée s'avère fructueux à bien des égards.

On note par ailleurs que les travaux de Bernard, dont plus particulièrement ses *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (1878), font entre autres le bilan de l'histoire des théories de la digestion et témoignent en même temps de la confusion entourant cette dernière au début du XIX^e siècle. Une confusion qui régnait à un point tel, comme il le rapporte¹⁹, que l'Académie des sciences de France organise en 1823 un concours auquel participent plusieurs physiologistes dans l'espoir d'y voir plus clair. L'obscurité entourant la question de la digestion

ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen. » WA, *Vorwort*. La seconde dans *Ecce homo* avec la figure paternelle. EH, § 1.

¹⁴ EH, § 1.

¹⁵ « Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art. » FW, § 109.

¹⁶ KSA. NF-1888, 13:14[65].

¹⁷ WOTLING. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. p. 125.

¹⁸ STIEGLER. *Nietzsche et la biologie*. p. 78.

¹⁹ La question de l'Académie visait à « déterminer par une série d'expériences chimiques et physiologiques, quels sont les phénomènes qui se succèdent dans les organes digestifs durant l'acte de la digestion. » BERNARD, Claude. (1879). *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris : Librairie J.-B. Baillière et fils. p. 266.

n'est pas complètement dissipée suite au concours cependant, alors que Bernard avoue tout de même dans ses *Leçons* que le mécanisme de l'absorption digestive, par exemple, demeure toujours « mal connu »²⁰. Un fait à noter, parce que le déploiement que Nietzsche fait de l'analogie que procure la métaphore gastro-entérologique doit toujours se comprendre sur cette toile de fond d'un certain engouement pour les questions physiologiques entourant le système digestif de divers êtres vivants, dont bien sûr, celui de l'être humain, mais dans un contexte historique où la recherche demeure toujours en émergence.

À l'aune de ses expériences scientifiques, Bernard en vient de plus à concevoir la *nutrition* comme une opération vitale continue et caractéristique de tout organisme vivant qui se maintient en vie; une opération qu'il distingue toutefois de la digestion comprise comme un acte intermittent et préparatoire au processus plus général de nutrition. Concept phare dans ses recherches, elle est conçue comme ce mouvement essentiel par lequel un corps vivant en vient à se régénérer, mais aussi à engendrer des pertes. Dans ce « tourbillon vital »²¹, le monde organique et inorganique se réconcilie :

Le mouvement nutritif comprend deux opérations distinctes, mais connexes et inséparables : l'une par laquelle la matière inorganique est fixée ou incorporée aux tissus vivants comme partie intégrante, l'autre par laquelle elle s'en sépare et les abandonne. Ce double mouvement incessant n'est en définitive qu'une alternative perpétuelle de *vie* et de *mort*, c'est-à-dire de destruction et de renaissance des parties constituantes de l'organisme.²²

Dans ses *Leçons*, Bernard en vient plus précisément à expliquer que les « deux opérations distinctes, connexes et inséparables » propres à la nutrition, l'une s'apparentant à la vie, puis l'autre s'apparentant à la mort, sont en fait celles de l'*assimilation* et de la *désassimilation* (puis l'évacuation que cette dernière implique toujours)²³. Le physiologiste souligne à son tour la complémentarité entre ces deux fonctions contraires au sein de la nutrition des êtres vivants, suivant

²⁰ *Ibid.* p. 365.

²¹ BERNARD, Claude. (1875). Définition de la vie. *La Revue des Deux Mondes* (tome 9). Paris : Bureau de la Revue des Deux Mondes. p. 339.

²² *Ibid.* p. 340.

²³ « Les deux facteurs de la nutrition sont donc l'assimilation et la désassimilation, autrement dit l'*organisation* et la *désorganisation*. La désassimilation accompagne toujours la manifestation vitale. » *Idem*.

sa thèse selon laquelle : « Toute manifestation vitale est nécessairement liée à une destruction organique »²⁴. Il va cependant un pas plus loin en explicitant, comme Ribot le fera deux ans plus tard au sujet de la mémoire, un lien intime entre l'assimilation et la vie, puis la désassimilation et la mort; la clef de la pensée bernardienne passant effectivement par cette conception de la vie comme unité d'une synthèse organique et d'une destruction organique, voire cette « alternance perpétuelle », mais discontinue de la vie et de la mort.

Dans son article sur la *Définition de la vie* de 1875 publié dans la *Revue des Deux Mondes*, Bernard formalise notamment sa thèse que « la vie c'est la mort »²⁵, en ce sens qu'elle implique toujours une « combustion organique »²⁶, c'est-à-dire la présence au sein des êtres vivants de la désassimilation, d'une destruction, d'une perte ou usure, et on ajoute, d'une évacuation, qui se veut une condition²⁷ de l'assimilation, de la synthèse organique, du gain, de l'incorporation. La conception nietzschéenne de la mémoire, conçue notamment comme capacité d'assimilation, et celle de l'oubli, conçue comme capacité d'évacuation, peuvent être notamment appréhendées à travers le prisme de cette description bernardienne de l'interaction interdépendante entre la vie et la mort.

Tel que Bernard le fait aussi remarquer, la définition encyclopédique de la vie et de la mort de ses contemporains se contente d'une opposition : « La vie est le contraire de la mort »²⁸. Le gouffre qui les sépare et les oppose y étant souligné, alors que cette conception est celle ayant le plus longtemps prévalu. La physiologie dite « moderne »²⁹ introduit cependant un changement de paradigme scientifique, ayant toutefois pris un certain temps avant de percevoir la complémentarité entre la vie et la mort, et l'apport de la mort à la vie – ce dont les *Leçons* de Bernard s'efforcent à démontrer. Suivant ces dernières, la physiologie se modernise grâce à Xavier Bichat, anatomo-pathologiste que Schopenhauer affectionnait aussi particulièrement. C'est lui, selon Bernard, qui

²⁴ BERNARD. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. p. 157.

²⁵ BERNARD. *Définition de la vie*. p. 344.

²⁶ *Idem*.

²⁷ BERNARD. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. p. 127.

²⁸ *Ibid.* p. 30.

²⁹ *Ibid.* p. 444.

introduit plus précisément une nouvelle méthode de recherche par laquelle ce qui anime les êtres vivants cesse d'être expliqué au moyen d'un principe immatériel, comme s'y prête l'animisme, mais s'explique plutôt en s'attardant aux propriétés de la matière qui sont à la source de la vie, dont les tissus et les organes. Autrement dit, Bichat aurait su opérer une décentralisation de la recherche physiologique, concevant dorénavant la vie de manière plus diffuse que centralisée dans un unique principe vital.

Sauf que la physiologie bichatienne serait restée prisonnière d'une opposition stricte entre la vie et la mort, alors même qu'elle avance qu'elles sont toutes deux présentes dans l'organisme vivant. Bichat définit la « vie » comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort »³⁰, puis par le fait même, l'hypothèse originale selon laquelle au sein même d'un seul organisme vivant, des fonctions reliées à la vie et reliées à la mort peuvent être en interaction, voit le jour³¹. C'est-à-dire que la physiologie bichatienne révèle comment la vie et la mort vont de pair au sein de l'organisme vivant. Mais par principe, elles sont conçues strictement en opposition. Ici, et ce que tend à vouloir corriger la physiologie bernardienne – de même que la pensée nietzschéenne –, la vie et la mort ne concourent pas à l'émergence de la vie; la mort n'étant aucunement pour Bichat une fonction contributive au vivant.

C'est cependant en cheminant dans cette nouvelle perspective défrichée par les idées de Bichat que la physiologie bernardienne établit une correspondance entre l'assimilation, comprise comme une synthèse organique, et la désassimilation, comprise comme une destruction organique : soit, cette complémentarité interactive au sein même de l'être vivant entre la vie et la mort, où cette dernière devient fonctionnelle pour la création organique et plus généralement fonction vitale³². L'une de

³⁰ BERNARD. *Définition de la vie*. p. 330.

³¹ *Ibid.* p. 28.

³² « La désorganisation ou la désassimilation *use* la matière vivante dans les organes en fonction: la synthèse assimilatrice régénère les tissus; elle rassemble les matériaux des réserves que le fonctionnement doit dépenser. Ces deux opérations de destruction et de rénovation, inverses l'une de l'autre, sont absolument connexes et inséparables, en ce sens, au moins, que la destruction est la condition nécessaire de la rénovation. Les phénomènes de la destruction fonctionnelle sont eux-mêmes les précurseurs et les instigateurs de la rénovation matérielle du processus formatif qui s'opère silencieusement dans l'intimité des tissus. Les pertes se réparent à mesure qu'elles se produisent et, l'équilibre se rétablissant dès qu'il tend à être rompu, le corps se maintient dans sa composition. Cette usure et cette renaissance des parties constituantes de l'organisme font que l'existence n'est, comme nous l'avons dit au début de ce cours, autre chose qu'une perpétuelle alternative de vie et de mort, de composition et de décomposition. Il n'y a

ses grandes orientations, c'est de révéler comment une contrariété n'exclut aucunement une possible complémentarité. Animée tout comme Nietzsche par la volonté de corriger des distinctions superficielles, sa *Définition de la vie* souligne comment la vie comprend la mort, au point d'espérer corriger une confusion dans les termes, alors qu'on en vient souvent selon Bernard à désigner comme de la vie des opérations propres à sa contrepartie – dont la destruction organique, la combustion, la fermentation, la putréfaction, etc³³.

Lecteur assidu de la *Revue des Deux Mondes* depuis au moins 1869³⁴, et ne faiblissant pas d'intérêt pour cette dernière ultérieurement³⁵, Nietzsche a vraisemblablement pu prendre connaissance des idées bernardiennes à partir du tournant dans sa recherche signalé par la publication d'*Humain, trop humain* en 1878³⁶. Tel qu'il l'indique lui-même dans *Ecce homo* au sujet des travaux préparatoires pour cet ouvrage : « Une soif carrément brûlante me saisit : dès lors je ne me suis plus occupé en fait de rien d'autre que de physiologie, de médecine et de sciences naturelles, – [...] »³⁷. Incidemment, Claude Bernard était médecin de formation et contribua de manière magistrale au développement de la physiologie moderne et des sciences de la nature en France.

La référence à la physiologie bernardienne dans un fragment de 1888 au sujet de la décadence témoigne de plus de l'attachement qu'a Nietzsche pour cette forme de complémentarité des opérations vitales contraires. À bien des égards, comme il en a été question, il opère subtilement dans ses écrits une refonte de la conception ordinaire de la mémoire et de l'oubli au même titre que celle proposée avant lui par Bernard au sujet de la définition de la vie et de la mort. La conception nietzschéenne de la mémoire, comprise comme force assimilatrice, n'exclut aucunement, mais comprend plutôt une interaction avec l'oubli, compris comme processus d'évacuation. Lorsqu'il

pas de vie sans la mort; il n'y a pas de mort sans la vie. » BERNARD. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. pp. 126-128.

³³ Cette critique de la physiologie bernardienne s'accorde avec celle formulée dans le premier chapitre. Alors que de nombreuses interprétations considèrent malencontreusement que l'assimilation opérée par la mémoire dont il est question dans la pensée nietzschéenne doit être comprise en relevant des fonctions de la désassimilation, voire de son sous-produit qu'est l'évacuation.

³⁴ KGB. Band III. p. 37. Lettre 20 du 4 août 1869 à Gustav Krug.

³⁵ KGB. Band VI. p. 17. Lettre 24 du 21 avril 1880 à Franziska Nietzsche.

³⁶ BERNARD. *Définition de la vie*. pp. 326-349.

³⁷ « Ein geradezu brennender Durst ergriff mich: von da an habe ich in der That nichts mehr getrieben als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften, – [...] » EH, § 3.

se met plus tard en scène au moyen de l'énigme formulée au début d'*Ecce homo*, Nietzsche interprète sa propre existence dans la même optique : à la fois en vie, un commencement comme sa mère, et mort, un déclin, comme son père. Il incarne ainsi, par cette façon de parler, tout autant cette interaction délicate au sein de chaque être humain entre la vie et la mort, entre l'assimilation et la désassimilation, qu'entre sa mémoire et ses oublis.

Qu'il ait pu en prendre connaissance, il faut dire que Nietzsche a vraisemblablement retrouvé dans la physiologie bernardienne le cœur d'une interprétation du vivant déjà présente dans ses lectures d'Héraclite. Une thèse qu'on attribue à ce dernier conçoit également une unité des contraires entre la vie et la mort, puis plus particulièrement entre Dionysos et Hadès; les deux étant un, car mutuellement la condition de l'autre³⁸. Comme le souligne Marcel Conche, commentant Héraclite à ce sujet :

Le vivant et le mort sont « le même », c'est-à-dire la même chose, non pas du tout en ce sens qu'un même *être* serait vivant puis mort – car il n'y a pas de troisième terme –, mais en ce sens que la vie se renverse en mort non pas en vertu d'autre chose mais en vertu d'elle-même. Le nom de « vie » n'existerait pas s'il n'y avait cet autre nom : « mort ». La pensée de la vie n'est possible que par la pensée de la mort – et inversement. De plus, dans la réalité, la vie a sa condition dans la mort, et réciproquement. Il n'y a des morts que parce qu'il y a eu des vivants, et il n'y a des vivants que parce qu'il y a eu d'autres vivants, donc des morts – car on ne peut vivre sans mourir.³⁹

Dans quelques-uns de ses écrits, Schopenhauer reprend aussi à sa façon l'idée que la mort est un réservoir de la vie⁴⁰, prétendant même dans son ouvrage principal que la naissance et la mort sont « deux accidents qui au même titre appartiennent à la vie; elles se font équilibre; elles sont mutuellement la condition l'une de l'autre, ou, si l'on préfère cette image, elles sont les pôles de ce phénomène, la vie, pris comme ensemble »⁴¹.

³⁸ HÉRACLITE. *Fragments*. pp. 158-159.

³⁹ *Ibid.* pp. 373-374.

⁴⁰ SCHOPENHAUER. *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. p. 173.

⁴¹ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. p. 351.

Tous des auteurs ayant, au fond, vraisemblablement informé la conception nietzschéenne de la complémentarité des contraires entre la mémoire et l'oubli, et plus généralement celle de la vie et la mort. Tous des exemples, de plus, qui permettent de mieux comprendre l'énigmatique représentation de sa mère, Franziska Oehler, et de son père, Carl Ludwig, dans un ouvrage qui clôture pour Nietzsche un long cheminement philosophique.

6.2. Ecce homo (suite)

En tronquant une formule de Claude Bernard, on peut dire que la mémoire, comme la vie, est ce qui s'oublie et meurt, et l'oubli, comme la mort, est ce qui était en mémoire et en vie. Mais au-delà du rapport symétrique entre les couples de la mémoire et de la vie, puis de l'oubli et de la mort, au-delà même de la complémentarité entre ces contraires, le drame existentiel demeure que tout un chacun se prévient toujours en demi-mesure contre son inéluctable mortalité. En empruntant les quelques recours disponibles, comme en témoigne la correspondance de Nietzsche entre 1886 et 1887, ce dernier décide notamment d'envoyer une série de lettres à différentes connaissances dans lesquelles il identifie un hymne qui pourrait être, dit-il, chanté en sa mémoire (« *zu meinem Gedächtniß* » *gesungen werden könnte*)⁴²; celle-ci étant vraisemblablement l'*Hymne à la vie*, aussi mentionnée dans *Ecce homo* pour cette même raison⁴³. Dans ses lettres et son ouvrage, on découvre alors ce geste singulier de Nietzsche qui a pour but de vouloir ancrer dans la mémoire d'autrui un souvenir de lui après son décès; se prévenant ainsi, un tant soit peu, contre la mort, pour la suite du monde.

⁴² KGB. Band VII. p. 232. Lettre 735 du 17 août 1886 à Friedrich Hegar.

KGB. Band VIII. p. 125. Lettre 887 du 12 août 1887 à Franziska Nietzsche.

KGB. Band VIII. p. 172. Lettre 930 du 20 octobre 1887 à Hermann Levi.

KGB. Band VIII. p. 172. Lettre 931 du 20 octobre 1887 à Felix Mottl.

KGB. Band VIII. p. 173. Lettre 932 du 20 octobre 1887 à Carl Riedel.

KGB. Band VIII. p. 174-175. Lettre 934 du 20 octobre 1887 à Alfred Volkland.

⁴³ EH, § 1.

Échapper à l'oubli, et plus particulièrement l'oubli de soi qu'entraîne le sommeil de la mort, c'est effectivement survivre par procuration dans la mémoire de ceux qui demeurent. Une réalité à laquelle fait aussi référence Schopenhauer en prétendant que : « L'humanité a appris de moi beaucoup de choses qu'elle n'oubliera jamais, et mes écrits ne mourront point »⁴⁴. Trahissant ainsi un désir de survivance, un désir de faire mémoire chez autrui, soulignant en même temps un profond attachement à la vie⁴⁵. Et peut-être même, une incapacité de voir son nom tomber tout à fait dans « l'immense marais de l'oubli qui épaissit son eau immobile sur des millions et des millions d'âmes humaines disparues »⁴⁶.

Le désir de faire mémoire dans l'esprit d'une postérité s'appuie ainsi de différentes mnémotechniques, parmi lesquelles l'écriture occupe une place privilégiée en raison de sa fonction mnémonique puissante. Sans éclipser le propos de Montaigne ayant affirmé, en faisant écho à Cicéron, que « philosopher, n'est autre chose que s'apprêter à la mort »⁴⁷, il est clair qu'en tant que pratique, la philosophie n'en est une parmi tant d'autres où l'on retrouve cette volonté obstinée de résister à la mort. Même si seuls quelques-uns peuvent véritablement prétendre que leurs écrits seront réellement inoubliables :

Je connais mon sort. Un jour s'attachera à mon nom le souvenir [*die Erinnerung*] de quelque chose de formidable, – une crise comme il n'y en eut jamais sur terre, la plus profonde collision des consciences, un arrêt rendu contre tout ce qu'on avait jusqu'à maintenant cru, exigé, sanctifié. Je ne suis pas un être humain, je suis de la dynamite.⁴⁸

La tendance indéniable de l'action humaine visant à pallier les limitations physiques et intellectuelles participe activement à la résistance susmentionnée. Pour le corps physique, l'humanité a su développer presque de tout temps des moyens techniques la permettant de voir plus loin que l'œil, entendre plus loin que l'oreille, de transporter les corps à des destinations qu'ils ne

⁴⁴ SCHOPENHAUER. *Parerga et Paralipomena*. p. 912.

⁴⁵ « Le désir que nourrit chaque homme qu'on se souvienne de lui après sa mort, et qui s'élève chez les grands ambitieux jusqu'à l'aspiration à la gloire posthume, me semble né de l'attachement à la vie. Quand on voit qu'il faut dire adieu à l'existence réelle, on s'accroche à la seule existence encore possible, quoique uniquement idéale, c'est-à-dire à une ombre. » SCHOPENHAUER. *Parerga et Paralipomena*. p. 534.

⁴⁶ BOURGET, Paul. (1920). *Essais de psychologie contemporaine* (tome I). Paris : Librairie Plon. p. 257.

⁴⁷ MONTAIGNE, Michel de. (1657). *Les Essais*. Paris : Charles Angot. p. 39.

⁴⁸ EH, § 1.

pouvaient autrefois espérer sentir ou toucher. Au-delà des sens du corps, le même traitement se voit réservé aux facultés de l'esprit par l'extension qu'on s'efforce de donner à la mémoire humaine. L'anthropo-technique aidante, on vise toujours une plus grande capacité de conservation, de reproduction et de croissance de la mémoire. Et on décèle encore ici, comme toujours, et à travers tous ces efforts unis à la technique, comment la mémoire demeure intimement liée à une volonté de *survie*, et même, de puissance. C'est ce qu'expriment ci-haut Schopenhauer et Nietzsche en ce qui concerne leur œuvre respective, soit cette même volonté de pouvoir survivre, presque à tout prix, bien au-delà de leur décès.

Au final, il en ressort qu'œuvrer dans le domaine de la philosophie – même à titre de fonctionnaire de la pensée –, c'est donc faire œuvre de mémoire – mais fatalement d'oubli. C'est acquiescer à cette curieuse, mais en même temps vaine volonté de « ne pas vouloir laisser aller »⁴⁹ (*Nicht-wieder-los-werden-wollen*) ce qui tend à disparaître – et va disparaître. Une volonté singulière qui peut vraisemblablement s'expliquer par le fait que, en définitive : *irgend ein Sinn ist besser als gar kein Sinn*.

⁴⁹ GM, II, § 1.

CONCLUSION

7.1. Découvertes

En guise de conclusion, une brève synthèse des découvertes relevées jusqu'à présent s'impose. Chacun des précédents chapitres aura ici son dernier mot, en soulignant aussi leur acquis et ce qu'ils contribuent relativement à la réception critique de l'œuvre de Friedrich Nietzsche.

i) En tout premier lieu, il a été établi que l'on comprend communément l'activité de la mémoire dans la pensée nietzschéenne comme relevant d'un processus d'*assimilation*. Cette fonction a souvent été comprise à la fois comme capacité de *synthèse* permettant de rendre identique à soi la différence et comme capacité de simplification du divers par *décomposition*. Cependant, en remplaçant l'activité d'assimilation dans son réseau d'interaction grâce à l'analogie suggérée par la métaphore gastro-entérologique mobilisée par Nietzsche, il a été possible d'identifier ses virtualités, ses capacités, mais aussi ses interdépendances. Métaboliquement, c'est en fait de la *désassimilation* dont relève davantage l'activité de simplification du divers par décomposition, alors que s'adjoint à cette dernière un processus d'*évacuation* qui est lui-même une condition essentielle à la vie. Si l'assimilation s'apparente en effet à une activité d'incorporation d'un corps étranger par le système digestif, tout ce qui est ingéré n'est toutefois *jamais* entièrement assimilé ou incorporé. Une activité concomitante dont elle dépend, soit la désassimilation, engendre *toujours* parallèlement des déchets métaboliques qui doivent être évacués au terme de la digestion. Il s'ensuit que l'assimilation, à proprement parler, ne devrait pas être comprise comme relevant les fonctions de la désassimilation, puis encore moins de son sous-produit qu'est l'évacuation. De même, en raison de cette délimitation, son activité ne peut exhaustivement s'explicitier en faisant abstraction de l'interdépendance qui la lie intimement à la désassimilation qui provoque l'évacuation.

À ce titre, la mémoire, comprise analogiquement dans la pensée nietzschéenne comme processus d'assimilation, et l'oubli, s'apparentant à la capacité d'évacuation, doivent être pensés en *interaction* et en *interdépendance* dans l'économie mentale, et ce, afin de maintenir le pont

analogique que Nietzsche établit entre ces facultés et les activités du système digestif. C'est seulement en tenant compte de leur *complémentarité* qu'on accepte, ce faisant, l'invitation de la métaphore gastro-entérologique mobilisée par lui pour justement rendre compte conjointement de ces deux facultés, nonobstant leurs activités contraires.

ii) Au moyen de l'image animée du système digestif, l'action réciproque entre deux activités à première vue opposées, soit respectivement l'assimilation et l'évacuation, a donc pu être constatée; l'analogie au cœur de la métaphore gastro-entérologique ayant justement permis de faire état de leur capacité d'action commune, ce qui dans son ensemble s'est avéré fructueux pour réexaminer les propos de Nietzsche au sujet de la mémoire et de l'oubli. Mais à contre-courant de la voie suivie par de nombreuses lectures, l'empreinte de la pensée de Schopenhauer dans les ouvrages nietzschéens a été interrogée en deuxième lieu afin de démontrer que, malgré leur mobilisation commune de la métaphore gastro-entérologique, celle-ci n'atteste d'aucune influence déterminante. Les ouvrages de Nietzsche poursuivent des réflexions analogues à celles qu'on retrouve dans la pensée schopenhauerienne au sujet de la mémoire et de l'oubli, mais cultivent en fait davantage un espace où une *complémentarité interactive* entre les deux facultés voit le jour. À plus forte raison, il s'effectue de manière délibérée dans les ouvrages de Nietzsche une *transvaluation de l'oubli* – c'est-à-dire la révision radicale de la valeur qu'on doit accorder à cette faculté – que n'assume pas aussi nettement la pensée schopenhauerienne.

En allant au-delà de l'analogie suggérée par la métaphore gastro-entérologique afin de rendre compte sous une nouvelle lumière de l'interaction et de l'interdépendance des facultés susmentionnées, la thèse nietzschéenne de la *complémentarité des contraires* explicitée au début d'*Humain, trop humain* a été mise en évidence. Par elle, une critique de toute opposition catégorique entre facultés – comme la raison/déraison, la logique/l'illogique, mais aussi la mémoire/l'oubli – fut explicitée, soutenant que souvent, ce qu'on juge entièrement antinomique ne l'est pas effectivement, si on comprend comment cette antinomie a vu le jour. Deux problèmes en particulier, soit celui de l'*unité* et de la *genèse des contraires* ont permis de découvrir la nature des assises sur lesquelles repose la complémentarité interactive de la mémoire et de l'oubli, par-delà leur antinomie apparente. L'assimilation de l'un et l'évacuation de l'autre étant réciproquement conditionnées, leur complémentarité interactive s'est notamment exprimée dans l'optique de l'*unité composite* (d'inspiration héraclitéenne et empédocléenne) que forment ces contraires par

affinité élective. Puis par la suite, encore davantage en posant un regard sur la *genèse* de la mémoire dans l'économie mentale. On y a découvert comment c'est principalement la lutte entre la mémoire et l'oubli qui les unit, ce dont l'interprétation hypothétique de Nietzsche portant sur la genèse de la mémoire a permis d'attester – celle-ci étant une « genèse à partir d'un contraire », vraisemblablement apparentée à un processus de sublimation (*sublimirungen*) psychologique. Nietzsche étant un penseur de l'unité inséparable des contraires, la complémentarité interactive de ces derniers, leur interdépendance, leur unité composite, leur affinité élective, puis pour la mémoire en particulier, sa redevance génétique à l'oubli furent soulignées tour à tour.

iii) En troisième lieu, ayant mis en relief dans les chapitres précédents des formes de complémentarité interactive dans l'économie mentale, la réflexion s'est ensuite portée sur un accord en particulier. Un accord entre la mémoire et l'oubli qui transparaît des hypothèses anthropogéniques que formule Nietzsche de manière parcellaire dans ses écrits; soit, ces diverses hypothèses au sujet d'origines productrices présentes dans le passé primitif de l'humanité ayant rendu l'être humain plus apte à se conformer aux exigences de la vie en société. L'accord simultané des activités d'assimilation en mémoire et d'évacuation de l'oubli s'est notamment manifesté au sein de ces hypothèses à valeur explicative. Le tout s'étant traduit par l'oubli d'une origine productrice de jadis, et des transformations subséquentes de ce qu'elle a produit, mais une rétention en mémoire concomitante d'un certain résidu vestigial. Un résidu vestigial qui rappelle le produit originel, malgré les transformations subies avec le temps et l'état de sa plus récente mouture. Mémoire et oubli formant ici un accord qui se découvre plus spécifiquement dans les analyses nietzschéennes portant sur l'émergence du langage et de la morale.

Dans cet ensemble, l'oubli s'est particulièrement illustré au sein de ces hypothèses anthropogéniques comme une fonction productive et contributive au développement intellectuel et social, dès le berceau de l'humanité. C'est entre autres l'oubli, d'une part, qui aurait permis à l'espèce de se déplacer vers de nouvelles conditions de vie assurant mieux sa pérennité ; plus particulièrement celles relevant des exigences de la vie civilisée en subtilisant l'état nature primitif et sauvage de l'humanité. Et d'autre part, ce serait encore l'oubli qui s'est illustré par sa participation à la spiritualisation de l'action humaine; l'évacuation qu'il procure ayant notamment créé une distance nécessaire par rapport au motif (ou au sens) premier d'une action, ouvrant ainsi la voie à sa réhabilitation postérieure pour d'autres motifs (ou sens), ce dont dépend l'émergence

du langage conceptuel et du langage des affects de la morale. Chacun jouit au présent des produits ayant rendu l'être humain plus apte à se conformer aux exigences de la vie civilisée, héritant d'un patrimoine intellectuel (comme le langage conceptuel) et social (comme la morale, le sentiment moral, les vertus, une conception de la justice et plus encore), mais tout en ignorant les fondements exacts de cet héritage en provenance d'expériences primitives passées maintenant oubliées. Les hypothèses anthropogéniques nietzschéennes dont il a été question offrant pourtant une possible explication à cet éveil de l'humanité.

L'énigmatique spontanéité infra-consciente de la mémoire et de l'oubli a enfin été traitée en démontrant que la pensée nietzschéenne n'envisage pas que leur interaction soit toujours fortuite; ce que « veulent » ces facultés n'étant pas le fruit du hasard. L'énigme s'est dissipée à l'aune d'éclaircissements qui ont permis de comprendre que l'interaction entre la mémoire et l'oubli au sein de l'économie mentale suit un processus organisé, débiteur de volontés (ou instincts) d'une intelligence sous-tendante. C'est à travers leur interaction (entre mémoire/oubli, assimilation/évacuation, volonté de savoir/volonté d'ignorance) qu'un accord a effectivement lieu, faisant de leur confrontation et complémentarité un constituant productif de l'esprit humain. Qu'ensemble, ces facultés se produisent quand « elles » veulent, *ce qu'elles veulent* a été clairement déterminé : soit de disposer l'économie mentale afin de faire croître sa maîtrise sur le réel. Insistant sur la présence de « forces spontanées, agressives, envahissantes » ayant joué et jouant toujours un rôle infra-conscient incontournable pour l'être humain, l'oubli s'est tout particulièrement distingué comme l'une de ces forces dont l'activité n'a souvent rien d'accidentel, mais contribue bien à l'essor de l'espèce. Le dynamisme au cœur de l'économie mentale, révélé par Nietzsche à travers l'interaction qui a lieu au sein de la volonté fondamentale de l'esprit (*Grundwillen des Geistes*), ayant permis de le démontrer.

iv) Mais bien plus qu'une simple disposition fortuite de l'esprit, il s'est de plus révélé que l'économie mentale doit davantage se comprendre comme étant *prédisposée* à faire croître sa maîtrise sur le réel. Et ce, entre autres par un vouloir d'appropriation, de domination et plus généralement d'assimilation sur lequel s'arrime la mémoire, puis un vouloir d'évacuation propre à l'ignorance sur lequel s'arrime l'oubli; ces volontés fondamentales de l'économie mentale contribuant ensemble à créer les conditions favorables pour non seulement maîtriser, mais façonner une réalité teintée d'anthropomorphisme et d'anthropocentrisme.

Or, la transmission de ces volontés (ou instincts) qui en viennent à régler les rouages de l'économie mentale humaine laissait encore perplexe. Il s'agissait notamment de comprendre comment Nietzsche a pu lui-même concevoir la reproduction d'instincts qui s'expriment dans les rouages de l'économie mentale de tout être humain. Mais grâce aux théories héréditaires contemporaines à Nietzsche, insistant d'une part, sur la capacité de reproduction de la mémoire, et d'autre part, sur l'idée d'une « mémoire inconsciente » qui tient lieu de patrimoine héréditaire, il a été possible de jeter une nouvelle lumière sur le « jeu de la mémoire et de l'oubli » qui se dessine dans la pensée nietzschéenne sur ces questions. Il est devenu d'autant plus concevable de considérer qu'au fil des générations, un *modus operandi* s'est assimilé et reproduit au sein de l'espèce humaine, déterminant sa manière instinctuelle d'être au monde. Comme chaque organisme vivant, en naissant, se voit *prédisposé* à survivre à sa confrontation au réel, c'est l'action instinctuelle humaine qui l'y prépare en se manifestant en lui comme un savoir-faire hérité. Sur une très longue période, suivant la pensée nietzschéenne, et vraisemblablement en raison du changement des circonstances vécues toujours en flux d'une génération à l'autre, le mode opératoire se modifie, de telle sorte que certains instincts s'affermissent, alors que d'autres s'affaiblissent au point d'être inopérant. Une *sélection* se produit alors ayant une incidence notable sur la constitution et la reproduction du patrimoine héréditaire en transmission, celui-ci étant le fruit du jeu entre instincts assimilés qui perdurent et instincts évacués, n'étant plus actualisés ou reproduits, car n'étant plus nécessaires suivant le concours des circonstances vécues.

Cette dynamique (assimilation/évacuation, mémoire/oubli) a toutefois comme résultante que l'être humain naît *prédisposé* à entretenir un rapport régulier et déterminé au réel grâce à des instincts en provenance d'un patrimoine héréditaire formé en des temps primitifs. Le plus fort du patrimoine héréditaire datant d'un passé reculé, ces instincts, de même que leurs interactions toujours effectives dans l'économie mentale humaine, s'avèrent ainsi redevables à l'ascendance. Il s'ensuit que plusieurs croyances qui concordent avec la prédisposition instinctuelle transmise en héritage et devenus le patrimoine spécifique et fondamental de l'être humain sont depuis longtemps incorporés, voire inculqués par l'expérience vécue, de même que par la force de l'habitude.

v) Jusqu'ici, les problématiques étaient notamment liées aux mouvements internes du corps, suivant l'analogie que procure la métaphore gastro-entérologique, ensuite les activités infra-conscientes et spontanées des instincts, puis enfin le legs d'un patrimoine héréditaire. À même ces

problématiques, l'acte de volition consciente ne s'était pas taillé une place prépondérante. Il est donc devenu nécessaire de déterminer le poids que Nietzsche accorde à l'acte de volition consciente dans ses tentatives visant à transformer la vie instinctuelle et influencer sur le patrimoine héréditaire en transmission.

La démonstration a pourtant été faite à partir des écrits de Nietzsche que, ni la volonté ni la conscience, ni par extension, l'acte de volition consciente, sont dans un état d'exception par rapport aux luttes instinctuelles; au contraire, ils leurs sont bien plutôt redevables. Cependant, ils soulignent en même temps que le mode opératoire dans lequel l'être humain se développe et se maintient ne prend aucunement en compte les limitations imposées à sa liberté par la vie instinctuelle. À la place, les hypothèses anthropogéniques nietzschéennes avancent qu'un élevage préhistorique et millénaire s'est effectué, fomenté par l'élevage intellectuel et social jusqu'à présent, faisant en sorte que l'être humain habite toujours un monde dans lequel il se croit libre et pleinement responsable de ses actions; la capacité de ses actes de volition consciente à pouvoir se déterminer à quelque chose librement – sans causes antérieures et sans influences externes – étant toujours supposée comme la source de sa liberté d'action. Subtilisant encore une fois sa condition naturelle, l'être humain se croit libre, sans véritablement l'être, en se perdant dans un sentiment de liberté caractérisé par un oubli des chaînes du déterminisme; oubliant plus particulièrement la prédétermination fatale qui est pourtant le propre de tous les animaux, sans qu'il en fasse exception. Grâce à cet oubli productif, la vie instinctuelle humaine s'est malgré tout transformée, celui-ci ayant notamment contribué à faire en sorte que la croyance en la liberté de la volonté devienne féconde : concourant à favoriser l'émergence d'un esprit grégaire, à responsabiliser chacun, à engager la parole par la promesse, à promouvoir le respect de la loi et de la morale, et bien plus.

Dans ses grandes orientations, la pensée nietzschéenne aspire à replacer l'être humain au sein de la nature en ravivant le souvenir de sa condition animale. Non pour faire un retour à l'état nature, mais pour qu'il se conçoive de nouveau comme ce qu'il est pour Nietzsche : soit, un fragment de la fatalité dans l'innocence du devenir. Son scepticisme dirigé à l'endroit de l'idée que l'acte de volition consciente soit garante d'une liberté vise notamment à décharger l'être humain du poids qu'il supporte en se croyant pouvoir jouir d'une liberté pleine et entière. Pour y parvenir, Nietzsche tente d'introduire par ses ouvrages une nouvelle régente de la mémoire et de l'oubli dans l'espoir ultime de mieux réconcilier l'être humain avec sa nature. Une réconciliation semblant devoir

s'échelonner sur des millénaires pour retrouver une certaine innocence que l'humanité s'était efforcée de perdre pendant tout aussi longtemps face à son action.

vi) Enfin, il s'est révélé qu'au courant de son cheminement intellectuel, Nietzsche réitère des affinités bien ancrées dans l'histoire de la pensée occidentale entre la mémoire et la vie (ou même la survie), puis l'oubli et la mort. Au cœur de sa pensée, la vie et la mort, de manière analogue à la mémoire et l'oubli, de même que l'assimilation et la désassimilation, ne sont pas pensés comme des oppositions absolues. À travers la perspective qui est développée dans plusieurs de ses écrits, il y a matière à soupçonner qu'une part de la définition de la vie de Nietzsche se rapproche à bien des égards de celle exprimée dans la physiologie bernardienne de son époque; à savoir l'idée selon laquelle la vie ne serait en fait qu'un genre particulier de ce qui est mort. Les deux auteurs n'y voyant qu'une différence de degré.

Nietzsche partage de plus l'idée selon laquelle ce qui souvent rebute, comme la mort, – puis on peut même ajouter, toute évacuation de déchets métaboliques, trop souvent passée sous silence lorsqu'il est question de la métaphore gastro-entérologique dans le commentariat – a pourtant une fonction vitale qui contribue à l'autorégulation du vivant. Il s'ensuit que même si l'évacuation que provoque la désassimilation peut s'apparenter sur le plan physiologique à une activité de destruction organique intimement liée à la mort, il n'en demeure pas moins que cette activité est tout aussi cruciale au maintien de la vie. Et sur ce point encore, le même pont analogique est toujours maintenu par Nietzsche. C'est-à-dire qu'il met en relief comment l'oubli est lui-même une fonction vitale négligée, pourtant productive et contributive à la vie, en ce qu'il déploie à des moments opportuns dans l'économie mentale une activité d'évacuation contribuant au développement intellectuel et social; assurant à l'être humain la capacité de survivre dans un monde qui lui est hostile.

Malgré cela, c'est surtout l'assimilation, voire la mémoire qui est communément et avant tout estimée. Elle se voit intimement liée à la survie, la reproduction et la croissance, alors que l'oubli se comprend souvent de manière réductrice comme un signe de déclin, qui pourtant, comme il en a été question, contribue tout autant qu'elle à la survivance – sa fonction étant simplement différente. Nietzsche fait valoir ponctuellement que la faculté d'oublier, tout comme la mort, doit être réévaluée pour cerner sa juste contribution au développement et à l'épanouissement de

l'humanité. Les fonctions productives de l'oubli sont en effet multiples : concluant sur son rôle de complément à la mémoire et de force coercitive dans l'économie mentale; sa participation, non seulement au développement intellectuel, grâce à sa mise à distance du sens littéral et primitif au profit du sens abstrait et plus spirituel du langage conceptuel, mais également à l'histoire et l'éveil de l'action morale et du sentiment moral; sa contribution à la subtilisation du déterminisme dans la condition humaine ouvrant la voie à la responsabilisation, à l'engagement de la parole par la promesse, à l'élévation au respect de la loi et de la morale; son imbrication dans tout horizon existentiel ou toutes perspectives historiques; sa participation à la sélection instinctuelle qui affine le patrimoine héréditaire en transmission; en plus d'être, plus généralement, une partie prenante à l'élan de création humaine. Toutes des fonctions qui concourent à expliquer pourquoi s'opère subtilement tout au long des différents ouvrages nietzschéens une transvaluation de cette faculté. Cette dernière étant à la fois animale et civilisatrice.

7.2. Contributions

C'est une difficulté de compréhension qui animait tous les chapitres précédents. Le tout s'inscrivant dans le sillage, noté en introduction, d'une *ambiguïté* liée aux différentes traductions et notes d'éditeurs entourant les fonctions de l'oubli dans la pensée nietzschéenne. L'éclatante diversité des points de vue générés par les traductions et les notes d'éditeurs ayant donné l'impression que Nietzsche n'eût pas toujours une idée précise à l'esprit lorsqu'il était question de clairement déterminer ces facultés dans ses ouvrages, il fut malgré tout possible de mieux les cerner à travers les problématiques présentes au sein des nombreux chapitres étalés plus haut. À ce problème d'ambiguïté s'est également ajouté celui concernant le traitement partiel accordé à la mémoire et à l'oubli lorsque, par exemple, les divisant en thèmes autonomes à partir des ouvrages publiés ou des fragments posthumes de Nietzsche, on en vient à perdre de vue leur complémentarité interactive, d'où découle une interaction dynamique et productive. Un problème de *partialité*, en ce sens de ce qui manque d'exhaustivité, laissant tout aussi dans l'embarras ceux s'affairant à y voir plus clair à l'aide de la réception critique de la pensée nietzschéenne. Une thèse qui traite donc sans ambiguïté et exhaustivement des facultés susmentionnées au sein de la pensée nietzschéenne se faisait toujours attendre, jusqu'à ce qui précède tente d'y remédier.

En terminant, un bref survol de la réception critique de la pensée nietzschéenne permet de mettre encore davantage en évidence la contribution des chapitres de cette thèse. À commencer par Karl Löwith, ayant avancé dans son *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (1935) que l'oubli prendrait seulement sa pleine signification dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Et ce, comme permet de le démontrer les chapitres ci-haut, même si toute la réflexion de Nietzsche sur la mémoire et l'oubli ne s'épuise aucunement dans un seul ouvrage, et encore moins par la voie de Zarathoustra, à moins de disposer d'un biais favorable pour la poésie de la pensée. On peut tout aussi bien souligner les incontournables études interprétatives de Wolfgang Müller-Lauter qui montrent correctement dans *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (1971) que la pensée nietzschéenne dégage un espace de réflexion où l'on envisage que la volonté d'ignorer s'immisce dans toute volonté de connaître, mais ce constat n'est pas suivi d'explications plus soutenues à savoir comment précisément l'oubli, puis l'ignorance qu'il induit, s'immisce dans la mémoire et la connaissance qu'elle fortifie – ainsi que présenter dans le troisième chapitre de cette thèse. Plus récemment, Harald Weinrich dans son *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens* (1997) développe de son côté un certain nombre d'idées, comme celle selon laquelle la philosophie moderne à laquelle participe Nietzsche renverse l'image communément véhiculée selon laquelle la mémoire est seule garante de la vérité à l'opposé de l'oubli qu'elle combat. La pensée moderne se caractériserait en effet par une réflexion sur les apports de l'oubli à la vérité. Weinrich prétend de plus que *La généalogie de la morale* forme une scission dans l'œuvre de Nietzsche, plus particulièrement en ce qui a trait à sa conception de l'oubli, car selon lui, la seconde *Considération inactuelle* réclamait un « art de l'oubli », alors que cette exigence est restreinte dans les essais de la *Généalogie*. Sauf que son propos, aussi intéressant soit-il, ne tient qu'à un maigre sous-chapitre, faisant de plus abstraction de la plupart des ouvrages aphoristiques de Nietzsche. Günter Figal, dont le texte sur la force plastique est également bref dans *Nietzsche: Eine philosophische Einführung* (1999), souligne toutefois, et de manière perspicace, que l'oubli n'est ni une incapacité ni un manque de force. De manière tout aussi juste, il souligne en quoi la contrariété entre la mémoire et l'oubli crée une relation de dépendance – conformément à ce qui fut démontré dans le deuxième chapitre de cette thèse. Sauf que Figal arrive à ses conclusions par un chemin beaucoup plus court et moins étoffé que celui parcouru jusqu'à présent.

En ce qui concerne la réception française ayant traité des ramifications des facultés en question dans la pensée nietzschéenne, le même problème de partialité se fait voir. Gilles Deleuze souligne avec perspicacité dans *Nietzsche et la philosophie* (1962) comment la détermination de la mémoire dépend de l'oubli, en tant qu'elle est définie comme « faculté de ne rien oublier ». Mais malgré cela, et comme plusieurs chapitres de cette thèse se sont efforcés à le démontrer, il y avait encore beaucoup plus à dire sur leur relation d'interdépendance. Pierre Klossowski s'est penché sur les liens entre oubli et l'Éternel retour, comme en témoigne sa conférence *Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même*, de même que son *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969). Cependant, les répercussions de l'oubli sur d'autres aspects de la pensée nietzschéenne, comme le langage, la morale et la mémoire sont peu discutées – tandis qu'il en a été question en détail dans le troisième et quatrième chapitre de cette thèse. Éric Blondel relève pour sa part dans *Nietzsche, le corps et la culture* (1986) l'importance de la métaphore gastro-entérologique que mobilise la pensée nietzschéenne pour créer un pont analogique entre le corps et l'esprit. Sauf qu'il a été nécessaire d'apporter des correctifs sur plusieurs points relatifs à ce lien intime qui unit cette métaphore à la mémoire et à l'oubli – ce sur quoi le premier chapitre de cette thèse a pu se concentrer et approfondir. Dans son ouvrage *Nietzsche : Par-delà les antinomies* (2006), Monique Dixaut a pu démontrer comment le thème nietzschéen « d'origines [productrices] délibérément oubliées » paraît dès *La vérité et le mensonge au sens extra-moral*, et ensuite repris de nouveau dans *La généalogie de la morale*. Mais sans qu'elle n'épuise dans ses analyses toutes les possibilités sur ce sujet, il a été possible de faire de nouvelles découvertes dans le troisième chapitre. Pour sa part, Michel Haar montre parfaitement dans *Nietzsche et la métaphysique* (1993) que Nietzsche opère un renversement par lequel le corps se voit doter de facultés normalement attribuées à l'esprit. Il est plus difficile de le suivre cependant lorsqu'il affirme, à titre d'exemple, que « [l]e corps vivant avec sa mémoire absolue prend la place de l'esprit absolu »¹, négligeant ainsi de prendre acte du fait, démontré plus haut dans le quatrième chapitre, que le corps ne refoule pas tout, mais incorpore et évacue tout à la fois. Dernièrement, Patrick Wotling a su montrer entre autres dans *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche* (2008) que dans l'optique de la pensée nietzschéenne, la mémoire s'est développée grâce à un besoin d'appropriation et de domination afin d'assurer la survie des êtres humains. Ce dernier a aussi thématiqué l'ignorance

¹ HAAR. *Nietzsche et la métaphysique*. p. 178.

sélective que procure l'oubli, sauf que ce qui restait peu éclairci dans ses écrits, comme pour bien d'autres auteurs cités ici, c'est une explication de la complémentarité interactive de la mémoire et de l'oubli qui se découvre dans les ouvrages de Nietzsche. La même lacune, à laquelle cette thèse a tenté de remédier, se retrouvant aussi dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (2010) de Didier Franck, où l'on peut lire un chapitre entier consacré à la mémoire, alors que l'amnésie et l'oubli ne sont respectivement mentionnés qu'une seule fois. Et ce, tout comme les riches analyses sur la mémoire de Barbara Stiegler dans *Nietzsche et la biologie* (2001) et sa nouvelle édition de *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariane, le Christ* (2011), qui souffrent, mais dans une moindre mesure, de la même difficulté ci-soulignée.

On observe pourtant, et depuis quelque temps, un regain d'intérêt pour résoudre les problématiques que soulèvent les questions entourant la mémoire et l'oubli dans la pensée nietzschéenne. La publication récente de *Nietzsche on Memory and History: The Re-encountered Shadow* (2021) étant un bon exemple de ce nouvel engouement. Mais ce que ce recueil d'articles gagne en recherche historique, il perd cependant, et encore une fois, en exhaustivité. Un problème qui toucherait tout particulièrement la recherche du monde anglophone selon Richard Elliott, alors qu'il affirme carrément que « [t]he role of forgetting is an under-treated topic in Anglophone Nietzsche scholarship »². Un fait que semble corroborer, par exemple, le bien connu *Nietzsche : Life as Literature* (1987) d'Alexander Nehemas en ce sens que cet ouvrage traite peu des problématiques entourant les facultés de l'économie mentale susmentionnées. Néanmoins, il convient de noter un cas d'exception au problème souligné ci-haut propre à la recherche de langue anglaise : soit, une thèse intitulée *Nietzsche's discourses of forgetting* (1994) de Randall Ray Honold. C'est l'une des rarissimes tentatives contemporaines visant à formaliser et développer en longueur l'importante fonction de voilement qu'occupe la faculté d'oublier pour la pensée nietzschéenne. Mais étonnamment, la recherche de cet auteur marginalise presque entièrement les ouvrages aphoristiques de Nietzsche; souffrant ainsi du même problème de partialité endémique affligeant bien d'autres ouvrages avant lui.

² ELLIOTT, Richard J. (2021). What is 'Active' Forgetting in Nietzsche's Genealogy II, 1?. *Nietzsche on Memory and History: The Re-encountered Shadow*. p. 113.

Au final, l'idée véhiculée par Heidegger selon laquelle les propos de Nietzsche sur la mémoire et l'oubli sont « indéterminé[s] et équivoque[s] » sur le plan conceptuel est, pour le moins, inexact, comme le démontre cette thèse. Dissiper l'ambiguïté, remédier à la partialité de certaines interprétations et déterminer sans équivoque les fonctions de la mémoire et de l'oubli dans la pensée nietzschéenne furent les objectifs, et par leur atteinte, les contributions des présentes pages. Pour en arriver à dissiper l'ambiguïté, les précisions du texte en allemand original ont, entre autres, révélé directement le sens que Nietzsche a pu accorder aux facultés susmentionnées. Méthodologiquement, afin de palier le défaut de partialité et le manque d'exhaustivité, c'est l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche qui sert de base; les fragments posthumes ne venant qu'appuyer le propos. En plus d'accorder une attention jusqu'alors inédite aux facultés de l'économie mentale au centre de cette thèse, des corrections sur le plan conceptuel ont en même temps été apportées. Le tout débutant par la nécessité de concevoir la mémoire et l'oubli comme un ensemble interactif qui fait d'eux, plus qu'une simple opposition entre contraires, mais bien des facultés complémentaires. À cet égard, la pensée nietzschéenne, bien enracinée dans son temps, peut toutefois montrer son actualité face à une littérature scientifique contemporaine qui commence à reconnaître les fonctions productives de l'oubli; en tant que pendant de l'équilibre optimal de la cognition, source de la plasticité cognitive, ou même comme partie prenante au processus d'abstraction devant des données éparses. Sans mettre de côté, bien sûr, sa contribution autant à l'épanouissement de l'espèce qu'à celui de l'individu, comme cela a déjà été relevé³. La pensée nietzschéenne anticipe à bien des égards ces découvertes. Et en définitive, il est loisible de dire, en terminant, que la vie durant, pour tout un chacun, la lutte entre la mémoire et l'oubli se joue – jusqu'enfin le silence règne.

³ SMALL, Scott A. (2021). *Forgetting*. New York: Crown.

BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES CITÉES ET CONSULTÉES

a. Textes de Friedrich Nietzsche

a1) Œuvres complètes

NIETZSCHE, Friedrich. (1999). *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Munich : Éditions de Gruyter (coll. « Deutscher TaschenbuchVerlag ») :

KSA Band 1	Die Geburt der Tragödie Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV Nachgelassene Schriften 1870 – 1873
KSA Band 2	Menschliches, Allzumenschliches I und II
KSA Band 3	Morgenröte Idyllen aus Messina Die fröhliche Wissenschaft
KSA Band 4	Also sprach Zarathustra
KSA Band 5	Jenseits von Gut und Böse Zur Genealogie der Moral
KSA Band 6	Der Fall Wagner Götzen-Dämmerung Der Antichrist Ecce homo Dionysos-Dithyramben Nietzsche contra Wagner
KSA Band 7	Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874
KSA Band 8	Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879
KSA Band 9	Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882
KSA Band 10	Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884
KSA Band 11	Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885
KSA Band 12	Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887
KSA Band 13	Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889

KSA Band 14	Einführung in die KSA Werk- und Siglenverzeichnis Kommentar zu den Bänden 1 – 13
KSA Band 15	Chronik zu Nietzsches Leben Konkordanz, Verzeichnis sämtlicher Gedichte Gesamtregister

NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Sämtliche Briefe – Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (KSB)*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Munich : Éditions de Gruyter (coll. « Deutscher Taschenbuch Verlag ») :

KSB Band 1	Juni 1850 – September 1864
KSB Band 2	September 1864 – April 1869
KSB Band 3	April 1869 – Mai 1872
KSB Band 4	Mai 1872 – Dezember 1874
KSB Band 5	Januar 1875 – Dezember 1879
KSB Band 6	Januar 1880 – Dezember 1884
KSB Band 7	Januar 1885 – Dezember 1886
KSB Band 8	Januar 1887 – Januar 1889 Nachträge/Register

a2) Autres ouvrages en allemand

NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Nietzsches Persönliche Bibliothek*. (dir. Campioni Giuliano). Munich : Éditions de Gruyter.

a3) En traduction

NIETZSCHE, Friedrich. (2008). *Rhétorique et langage*. (Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, trad.). Chatou : Éditions de la transparence.

NIETZSCHE, Friedrich. (2022). *La naissance de la tragédie*. (Céline Denat, trad.). Paris : Éditions Flammarion.

- NIETZSCHE, Friedrich. (1969). *Le livre du philosophe*. (Angèle Kremer-Marietti, trad.). Paris : Éditions Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. (Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *Considération inactuelle I*. (Pierre Rusch, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1988). *Seconde Considération intempestive : De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*. (Henri Albert, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *Considération inactuelle III et IV*. (Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2019). *Humain, trop humain I*. (Patrick Wotling, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2019). *Humain, trop humain II*. (Éric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Leydenbach, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2012). *Aurore*. (Éric Blondel, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2020). *Le gai savoir*. (Patrick Wotling, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2006). *Ainsi parlait Zarathoustra*. (Geneviève Bianquis, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2000). *Par-delà bien et mal*. (Patrick Wotling, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *La généalogie de la morale*. (Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, Pierre Pénisson, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1985). *Le cas Wagner*. (Henri Albert, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1996). *L'Antéchrist*. (Éric Blondel, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1992). *Ecce homo*. (Éric Blondel, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.

- NIETZSCHE, Friedrich. (1985). *Le Crépuscule des idoles*. (Henri Albert, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1997). *Dithyrambes pour Dionysos*. (Michel Haar, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1992). *Nietzsche contre Wagner*. (Éric Blondel, trad.). Paris : Éditions GF Flammarion.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1989). *La vision dionysiaque du monde*. (Michel Haar, trad.). Paris : Éditions Gallimard.

b. Autres sources primaires

b1) Ouvrages sur Nietzsche

- ANDLER, Charles. (1958). *Nietzsche, sa vie et sa pensée I : Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*. Paris : Éditions Gallimard.
- ANDLER, Charles. (1958). *Nietzsche : sa vie et sa pensée III : Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La dernière philosophie de Nietzsche*. Paris : Éditions Gallimard.
- ASSOUN, Paul-Laurent. (2008). *Freud et Nietzsche*. Paris : Presses universitaires de France.
- BÉLAND, Martine. (2012). *Kulturkritik et la philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- BÉLAND, Martine. (2024). *Nietzsche as Stylist: Aesthetics and Philosophy*. Montréal : McGill-Queen's University Press.
- BLONDEL, Éric. (2006). *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris : Éditions L'Harmattan.
- CAMPIONI, Giuliano. (2001). *Les lectures françaises de Nietzsche*. (Christel Lavigne, trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- RICHARDSON, John. (2004). *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford : Oxford University Press.
- RICHTER, Claire. (1911). *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. Paris : Mercure de France.
- COLLECTIF. (1964). *Cahiers de Royaumont : Nietzsche*. (dir. Gilles Deleuze). Paris : Éditions de Minuit.
- COLLECTIF. (2000). *Lectures de Nietzsche*. (J-F Balaudé et P. Wotling, trad.). Paris : Éditions Le livre de Poche.

- COLLECTIF. (2015). *Lectures nietzschéennes : Sources et réceptions*. (dir. Martine Béland). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- COLLECTIF. (2014). *Les cahiers de l'Herne : Friedrich Nietzsche*. (dir. Marc Crépon). Paris : Éditions Flammarion.
- COLLECTIF. (1973). *Nietzsche aujourd'hui ? I. Intensités*. (dir. Maurice de Gandillac et Bernard Pautrat). Paris : Éditions Hermann.
- COLLECTIF. (1973). *Nietzsche aujourd'hui ? II. Passion*. (dir. Maurice de Gandillac et Bernard Pautrat). Paris : Éditions Hermann.
- COLLECTIF. (2021). *Nietzsche on Memory and History: The Re-encountered Shadow*. (dir. Anthony K. Jensen et Carlotta Santini). Berlin : De Gruyter.
- COLLECTIF. (1996). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. (dir. Bernd Magnus et Kathleen M. Higgins). Cambridge : Cambridge University Press.
- DELEUZE, Gilles. (2007). *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles. (1965). *Nietzsche*. Paris : Presses universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques. (1999). *Éperons : Les styles de Nietzsche*. Paris : Éditions Flammarion.
- DERRIDA, Jacques. (1984). *Otobiographie : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris : Éditions Galilée.
- D'IORIO, Paolo. (2016). *Nietzsche's Journey to Sorrento : Genesis of the Philosophy of the Free spirit*. Chicago : Chicago University Press.
- DIXSAUT, Monique. (2006). *Nietzsche : Par-delà les antinomies*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- FRANCK, Didier. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris : Presses universitaires de France.
- FIGAL, Günter. (1999). *Nietzsche: Eine philosophische Einführung*. Stuttgart : Éditions Reclam.
- GRANIER, Jean. (1982). *Nietzsche*. Paris : Éditions PUF.
- GADAMER, Hans Georg. (2007). *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*. Paris : Éditions Allia.
- HAAR, Michel. (1993). *Nietzsche et la métaphysique*. Paris : Éditions Gallimard.

- HAAR, Michel. (1998). *Par-delà le nihilisme : nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris : Presses universitaires de France.
- HAAZ, Ignace. (2002). *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche*. Paris : Éditions L'Harmattan.
- MONTINARI, Mazzino. (1996). *La Volonté de puissance n'existe pas*. (Patricia Farazzi et Michel Valensi, trad.). Paris : Éditions de l'Éclat.
- NEHAMAS, Alexander. (2002). *Nietzsche : Life as Literature*. Cambridge : Havard University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1971). *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*. (Alain Boutot, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. (1971). *Nietzsche I*. (Pierre Klossowski, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. (1971). *Nietzsche II*. (Pierre Klossowski, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- HONOLD, Randall Ray. (1994). *Nietzsche's Discourses of Forgetting*. Chicago : DePaul University.
- JASPERS, Karl. (1950). *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. (Henri Niel, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- KAUFMANN, Walter. (1974). *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton : Princeton University Press.
- KLOSSOWSKI, Pierre. (1969). *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris : Mercure de France.
- KOFMAN, Sarah. (1983). *Nietzsche et la métaphore*. Paris : Éditions Galilée.
- KOFMAN, Sarah. (1979). *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris : Éditions Galilée.
- KOFMAN, Sarah. (1992). *Explosion I : De l'« Ecce homo » de Nietzsche*. Paris : Éditions Galilée.
- KOFMAN, Sarah. (1993). *Explosion II : Les enfants de Nietzsche*. Paris : Éditions Galilée.
- LÖWITH, Karl. (1991). *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même*. (Anne-Sophie Astup, trad.). Paris : Éditions Hachette Littératures.
- LÖWITH, Karl. (1969). *De Hegel à Nietzsche*. (Rémi Laureillard, trad.). Paris : Éditions Gallimard.

- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. (1971). *Nietzsche. His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. (David J. Parent, trad.). Chicago : University of Illinois Press.
- SCHLECHTA, Karl. (1960). *Le cas Nietzsche*. (A. Coeuroy, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- SIMMEL, Georg. (2006). *Pour comprendre Nietzsche*. (C. David, trad.). Paris : Éditions Gallimard.
- SLOTERDIJK, Peter. (2002). *La compétition des Bonnes Nouvelles : Nietzsche évangéliste*. (Olivier Mannoni, trad.). Paris : Éditions de Mille et une nuits.
- SLOTERDIJK, Peter. (1986). *Der Denker auf der Bühne : Nietzsches Materialismus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
- VATTIMO, Gianni. (2006). *Dialogue with Nietzsche*. New York : Columbia University Press.
- WOTLING, Patrick. (2008). *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*. Paris : Éditions Flammarion.
- WOTLING, Patrick. (2008). *Nietzsche*. Paris : Éditions Le cavalier bleu.
- WOTLING, Patrick. (1999). *La pensée du sous-sol*. Paris : Éditions Allia.
- WOTLING, Patrick. (1995). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris : Presses universitaires de France.
- ZWEIG, Stefan. (2004). *Nietzsche*. Paris : Éditions Stock.

b2) Articles ou chapitres sur Nietzsche

- FORNARI, Maria Cristina. (2015). Social Ties and the Emergence of the Individual: Nietzsche and the English Perspective. *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, München/Berlin/Boston : De Gruyter. pp. 234-253.
- MORRISSON, Iain P. (2021). Nietzsche, the Anthropologists, and the Genealogy of Trauma. *Genealogy*, volume 5, numéro 23, pp. 1-16.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. (1999). Wille zur Macht als Organisation, Formung and Machinalisation. *Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance*. Paris : Édition Allia. pp. 215-236.
- SCHMITZ, Hermann. (1964). Hegels Begriff der Erinnerung. *Archiv für Begriffsgeschichte*, Hamburg : Felix Meiner Verlag, volume 9, pp. 37-44.

c. Sources secondaires

- ABENSOUR, Alexandre. (2014). *La mémoire*. Paris : Éditions Flammarion.
- AUGÉ, Marc. (2001). *Les formes de l'oubli*. Paris : Éditions Rivages.
- BERNARD, Claude. (1878). *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris : Librairie J.-B. Baillière et fils.
- BOURGET, Paul. (1886). *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*. Paris : Alphonse Lemerre.
- BUTLER, Samuel. (1880). *Unconscious Memory*. London : Ballantyne, Hanson and Co.
- BYRON, George Gordon. (1904). *Byron: Poetical Works*. London : Oxford University Press.
- CHAMFORT, Sébastien-Roch-Nicolas. (1856). *Pensées, Maximes, Anecdotes, Dialogues précédés de l'histoire de Chamfort par P. J. Stahl et contenant des lettres de Mirabeau à Chamfort*. Paris : Éditeurs Michel Lévy Frères.
- EMERSON, Ralph Waldo. (1860). *The Conduct of Life*. Boston : Ticknor and Fields.
- FOISSAC, Pierre. (1859). *Meteorologie mit Rücksicht auf die Lehre vom Kosmos und in ihren Beziehungen zur Mediän und allgemeinen Gesundheitslehre*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand.
- GALTON, Francis. (1883). *Inquiries into Human Faculty and its Development*. London : MacMillan and Co.
- GAUCHET, Marcel. (1992). *L'inconscient cérébral*. Paris : Éditions du Seuil.
- GRAY, John. (2011). *The Immortalization Commission : Science and the Strange Quest to cheat Death*. New York : Farrar, Straus and Giroux.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. (2009). *Les Affinités électives*. (Jean-Jacques Pollet, trad.). Paris : GF Flammarion.
- HAECKEL, Ernst. (1876). *Die Perigenesis der Plastidule*. Berlin : Verlag von Georg Reimer.
- HEGEL, G. W. F. (1945). *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. (J. Gibelin, trad.). Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- HEGEL, G. W. F. (2006). *Phénoménologie de l'esprit*. (Bernard Bourgeois, trad.). Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- HÉRACLITE. (2020). *Fragments*. (Marcel Conche, trad.). Paris : PUF (« Épiméthée »).

- HERING, Ewald. (1876). *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*. Wien : Verlag von Carl Gerold's Sohn.
- HUME, David. (2000). *A Treatise of Human Nature*. Oxford : Oxford University Press.
- KANT, Emmanuel. (2002). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. (Michel Foucault, trad.). Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- LANGE, Friedrich-Albert. (1877). *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque. Tome premier : Histoire du matérialisme jusqu'à Kant*. Paris : C. Reinwald et cie.
- LANGE, Friedrich-Albert. (1879). *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque. Tome second : Histoire du matérialisme depuis Kant*. Paris : C. Reinwald et cie.
- LA ROCHEFOUCAULD. (1977). *Maximes et Réflexions diverses*. Paris : GF Flammarion.
- LICHTENBERG, Georg Christoph. (2011). *Aphorismen*. Stuttgart : Reclam.
- LUBBOCK, John. (1870). *The origin of civilisation and the primitive condition of Man : mental and social condition of savages*. London : Longmans, Green, and Co.
- MONTAIGNE, Michel de. (1657). *Les Essais*. Paris : Charles Angot.
- MITTASCH, Alwin. (1950). *Nietzsches Naturbeflissenheit*. Heidelberg : Springer-Verlag.
- NÄGELI, Carl von. (1884). *A Mechanico-Physiological Theory of Organic Evolution*. Chicago : The Open Court Publishing Co.
- PETIT, Laurent. (2006). *La mémoire*. Paris : Bibliothèque thématique « Que sais-je ? ».
- PLATON. (2004). *La République*. (Georges Leroux, trad.). Paris : Éditions Flammarion.
- PLATON. (1993). *Ménon*. (M. Canto-Sperber, trad.). Paris : Éditions Flammarion.
- PLATON. (2012). *Phèdre*. (Luc Brisson, trad.). Paris : Éditions Flammarion.
- RÉE, Paul. (1875). *Psychologische Beobachtungen*. Berlin : Carl Dunder's Verlag.
- RÉE, Paul. (1877). *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz : Verlag von Ernst Schmeitzner.
- ROUSSO, Henry. (1987). *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*. Paris : Éditions du seuil.
- ROUX, Wilhelm. (1881). *Der Kampf der Teile im Organismus*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.

- RIBOT, Théodule Armand. (1881). *La psychologie anglaise contemporaine*. Paris : Éditions Librairie Germer Baillière et Cie.
- RIBOT, Théodule Armand. (1906). *Les Maladies de la mémoire*. Paris : Éditions Félix Alcan.
- RIBOT, Théodule Armand. (1888). *Les Maladies de la volonté*. Paris : Éditions Félix Alcan.
- RICHET, Charles. (1887). *Essai de psychologie générale*. Paris : Felix Alcan.
- RICOEUR, Paul. (2003). *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions Points.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2008). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Éditions Flammarion.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2011). *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. (J.-A. Cantacuzène, trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2013). *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. (F.-X. Chenet, trad.). Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2018). *Le monde comme volonté et comme représentation*. (A. Burdeau, trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2020). *Parerga et paralipomena*. (A. Dietrich et J. Bourdeau, trad.). Paris : Robert Laffont.
- SMALL, Scott A. (2021). *Forgetting*. New York : Crown.
- SPENCER, Herbert. (1855). *The principles of psychology*. London : Longman, Brown, Green, and Longmans.
- SPENCER, Herbert. (1879). *The Data of Ethics*. London : Williams and Norgate.
- STENDHAL. (2019). *Le Rouge et le Noir*. Paris : GF Flammarion.
- TAINE, Hippolyte. (1870). *De l'intelligence*. Paris : Librairie Hachette.
- TYLOR, Edward B. (1873). *Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language. Art, and Custom*. London: John Murray. Albemarle Street.
- TZVETAN, Todorov. (2015). *Les abus de la mémoire*. Paris : Éditions Arléa.
- WEINRICH, Harald. (1999). *Léthé : art et critique de l'oubli*. (Diane Meur, trad.). Paris : Éditions Fayard.

WILLIAMS, Bernard. (1993). *Shame and Necessity*. Los Angeles : University of California Press.

c1) Articles du *Nietzsche-Studien*

BERTINO, Andrea Christian. (2009). Sprache und Instinkt bei Heder und Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, Berlin : De Gruyter, volume 39, pp. 70-99.

BOURQUIN, Christophe. (2009). Die Rhetorik der antiken Mnemotechnik als Leitfaden von Nietzsches zweiter Unzeitgemässer Betrachtung. *Nietzsche-Studien*, Munich : Éditions De Gruyter, pp. 93-110.

BREAZEALE, Daniel. (2010). The Hegel-Nietzsche problem. *Nietzsche-Studien*, Berlin : De Gruyter, volume 4, numéro 1, pp. 682-688.

DELLINGER, Jakob. (2012). Neuerscheinungen zu Nietzsche und Hegel. *Nietzsche-Studien*, Munich : Éditions De Gruyter, volume 41, numéro 1, pp. 456-473.

FORNARI, Maria Cristina. (2005). Die Spur Spencers in Nietzsches „moralischem Bergwerke“. *Nietzsche-Studien*, München : De Gruyter, volume 37, numéro 1, pp. 310-328.

JENSEN, Anthony K. (2013). Historians on Nietzsche on History. *Nietzsche-Studien*, Munich : Éditions De Gruyter, volume 42, numéro 1, pp. 384-392.

KNOLL, Manuel. (2009). Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit. *Nietzsche-Studien*, Munich : Éditions De Gruyter, volume 38, numéro 1, pp. 156-181.

MONTINARI, Mazzino. (1972). Ein Neuer Abschnitt in Nietzsches “Ecce homo”. *Nietzsche-Studien*, volume 1, numéro 1. pp. 380-418.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. (1974). Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. *Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance*, Paris : Édition Allia, pp. 33-143.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. (1978). Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm, Roux auf Friedrich Nietzsche. *Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance*, Paris : Édition Allia, pp. 145-212.

OTT, Konrad. (2012). Nietzsche’s Animal Philosophy. *Nietzsche-Studien*, Munich : Éditions De Gruyter, volume 39, numéro 1, pp. 682-688.

PIAZZESI, Chiara. (2010). Liebe und Gerechtigkeit: eine Ethik der Erkenntnis. *Nietzsche-Studien*, Munich : Éditions De Gruyter, volume 39, numéro 1, pp. 352-381.

PIAZZESI, Chiara. (2010). Nietzsche, die Gerechtigkeit und das Recht. *Nietzsche-Studien*, Munich : Éditions De Gruyter, volume 39, numéro 1, pp. 652-662.

PIZER, John. (1990). The Use and Abuse of "Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, volume 19. numéro 1. München : De Gruyter. pp. 462-478.

SOOVÄLI, Jaanus. (2009). Was ist das souveräne Individuum? Neuerscheinungen zu Nietzsche und Kierkegaard. *Nietzsche-Studien*, Munich : Éditions De Gruyter, pp. 477-485.

c2) Articles du journal *Mind*

ALLEN, G. (1883). M. Gurthie, On Mr. Spencer's Unification of Knowledge. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 8, pp. 116-118.

BAIN, A. (1881). Mr. Spencer's Psychological "Congruities". *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 6, pp. 266-270 et pp. 394-406.

BRADLEY, F. H. (1887). Why do we remember forwards and not backwards?. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 12, pp. 579-582.

BUTLER, Samuel. (1881). Unconscious Memory. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 6, pp. 146-147.

DARWIN, Charles. (1877). A biographical sketch of an Infant. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 2, pp. 285-294.

EBBINGHAUS, H. (1882). A supposed Law of Memory. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 7, p. 300.

FLINT, R. (1876). Associationism and the Origin of Moral Ideas. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 1, pp. 321-334.

LEWES, G. H. (1877). Consciousness and Unconsciousness. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 2, pp. 156-167.

LINDSAY, T. M. (1876). Hermann Lotze. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 1, pp. 363-382.

MAITLAND, F. W. (1883). Mr. Herbert Spencer's Theory of Society. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 8, pp. 354-371.

OUGHTER-LONIE, A. C. (1878). The Genesis of Primitive Thought. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 3, pp. 126-129.

- RIBOT, T. A. (1877). Philosophy in France. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 2, pp. 366-386.
- SPENCER, Herbert. (1876). The Comparative Psychology of Man. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 1, pp. 7-20.
- SPENCER, Herbert. (1881). Replies to Criticisms on The Data of Ethics. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 6, pp. 82-98.
- SPENCER, Herbert. (1878). Consciousness under Chloroform. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 3, pp. 555-558.
- TAINE, H. (1877). The Acquisition of Language by Children. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 2, pp. 252-259.
- VERDON, R. (1877). Forgetfulness. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, London : Williams and Norgate, volume 2, pp. 437-452.

c3) Articles de la Revue philosophique de la France et de l'étranger

- BOIRAC, Émile. (1876). Correspondance. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris : Librairie Germer Baillière et cie, pp. 430-431.
- RIBOT, Théodule Armand. (1880). La mémoire comme fait biologique. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris : Librairie Germer Baillière et cie. pp. 516-547.
- RIBOT, Théodule Armand. (1882). Les affaiblissements de la volonté. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris : Librairie Germer Baillière et cie. pp. 391-423.
- RICHET, Charles. (1881). De la mémoire élémentaire. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris : Librairie Germer Baillière et cie, pp. 540-545.
- RICHET, Charles. (1886). Les origines et les modalités de la mémoire. Essai de psychologie générale. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris : Librairie Germer Baillière et cie, pp. 561-590.

c4) Articles de la Revue des Deux Mondes

- BERNARD, Claude. (1875). Définition de la vie. *La Revue des Deux Mondes*, Paris : Bureau de la Revue des Deux Mondes, tome 9, pp. 326-349.

c5) Articles d'autres revues ou recueils

- ACAMPORA, Christa David. (2008). Forgetting the Subject. *Publications and Research*, New York : Hunter College, numéro 50, pp. 34-56.
- BURNHAM, W. H. (1889). Memory, Historically and Experimentally Considered. *The American Journal of Psychology*, volume 2, numéro 4, pp. 568-622.
- COSMA, Ioana. (2011). The phenomenology of forgetting in late modern culture. A study of Kierkegaard's « Rotation of Crops » and Nietzsche's « On the use and abuse of History for life ». *Language and Literature – European Landmarks of Identity*, Pitești : Universitatea din Pitești, numéro 8, pp. 326-333.
- DI CESARE, Donatella. (1986). Langage, oubli, vérité dans la philosophie de Nietzsche. *Histoire Épistémologie Langage*, volume 8, numéro 1, pp. 91-106.
- ELGAT, Guy. (2016). Nietzsche on the genealogy of universal moral justice. *History of Philosophy Quarterly*, University of Illinois Press, volume 33, numéro 2, pp. 155-171.
- FRANÇOIS, Arnaud. (2009). Les deux justices selon Nietzsche : un exemple d'inversion des valeurs. *Philosophy*, volume 2, pp. 302-319.
- HEIT, Helmut et GEORG, Jutta. (2012). Erinnern, Vergessen und das Große in der Geschichte bei Nietzsche. *Nietzsche - Macht - Größe: Nietzsche - Philosoph der Größe der Macht Oder der Macht der Größe*, Munich : Éditions De Gruyter, pp. 367-378.
- HEIT, Helmut. (2015). Hegel, Zeller and Nietzsche : Alternative Approaches to Philosophical Historiography. *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century*. (dir. Valentin Pluder et Gerald Hartung), Munich : Éditions De Gruyter, pp. 117-140.
- HORSTMANN, Rolf-Peter, (1993). Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche. *Hegel-Studien*, Bochum, volume 28, 1993.
- KAIN, Philip J. (1996). Nietzschean Genealogy and Hegelian History in the Genealogy of Morals. *Canadian Journal of Philosophy*, volume 26, pp. 123-148.
- LAYCOCK, T. (1875). A chapter on some organic laws of personal and ancestral memory. *Journal of Mental Science*, London, volume XXI, pp. 155-187.
- LEITER, Brian. (2010). Nietzsche's Philosophy of Action. *Blackwell Companion to Philosophy of Action*, New Jersey : Wiley-Blackwell, pp. 528-536.
- LE RIDER, Jacques. (1999). Oubli, mémoire, histoire dans la « Deuxième considération inactuelle ». *Revue germanique internationale*, volume 11, pp. 207-225.

- LE RIDER, Jacques. (2000). La vie, l'histoire et la mémoire dans la seconde Considération inactuelle de Nietzsche. *Revue internationale de philosophie*, volume 54, numéro 211, pp. 77-98.
- LUPO, Luca. (2012). Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119: Erleben and Erdichten. *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlin/Boston : Walter de Gruyter, pp. 179-195.
- MARDER, Micheal. (2004). History, Memory, and Forgetting in Nietzsche and Derrida. *Epoché*, volume 9, numéro 1, pp. 137-157.
- RAMADANOVIC, Petar. (2001). From Haunting to Trauma : Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster. *Postmodern Culture*, volume 11, numéro 2, pp. 42-60.
- RICHARDSON, John. (2008). Nietzsche's Problem of the Past. *Nietzsche on Time and History*, Munich : Éditions De Gruyter, pp. 89-111.
- SCHRIFT, Alan D. (1985). Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology. *The Johns Hopkins University Press (Journal of the History of Philosophy)*, volume 23, numéro 3, pp. 371-395.
- SIEMENS, H. W. (2002). Agonal Communities of Taste : Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation. *Journal of Nietzsche Studies*, numéro 24, pp. 83-112.
- STEGMAIER, Werner. (2018). Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart. *Europa im Geisterkrieg, Studien zu Nietzsche*. (dir. Andrea Christian Bertino), Open Book Publishers, pp. 153-175.
- THATSCHER, David S. (1983). Nietzsche's Debt to Lubbock. *Journal of the History of Ideas*, volume 44, numéro 2, pp. 293-309.
- WOTLING, Patrick. (2005). Nietzsche et Hegel. Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin/New York : De Gruyter, volume 34, pp. 458-473.
- ZUCKER, Lisa. (1993). Burning a (Forgotten) Memory : Nietzsche's 'Mnemotechnics' and the Eternal Return of the Feminine. *Tessera*, volume 14, pp. 88-99.