

Université de Montréal

**Le processus de formation des habitudes dans la pensée de
Friedrich Nietzsche durant la décennie de 1880**

Par Jérémy Delorme

**Département de philosophie
Faculté des arts et sciences**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.) en philosophie

Avril 2019

© Jérémy Delorme, 2019

RÉSUMÉ

Durant la décennie de 1880, Friedrich Nietzsche faisait graduellement naître une philosophie singulière visant à opérer une transvaluation des valeurs dites grégaires. C'est durant ces années qu'il développa une conception plus étoffée de certains thèmes centraux relativement à cette question, dont celui, essentiel, de l'*habitude*, qui fit alors office dans sa pensée de l'un des points de fuite les plus cruciaux relativement à cet enjeu. C'est d'une part pourquoi, dans le cadre de la présente recherche, nous nous sommes plutôt concentrés vers les textes de cette décennie, puis c'est d'autre part pourquoi, puisque c'est principalement cette perspective qu'il a développée durant cette période, c'est sur le processus d'acquisition des habitudes considéré dans sa dimension proprement *individuelle* que nous nous pencherons plus particulièrement. Au terme de ce parcours, il apparaîtra non seulement que l'habitude participe aux yeux de Nietzsche de chacune de nos actions, mais surtout que l'individu lui-même, compris dans sa totalité physio-psychologique, se révèle comme étant réductible à un immense agrégat d'habitudes. S'il faut, pour reprendre la formule nietzschéenne, devenir ce que nous sommes, il faudra par conséquent d'abord renouveler nos habitudes, et plus spécialement, nos habitudes *les plus profondes*.

Mots-clés : Nietzsche, habitude, pulsions, corps, connaissance, répétition, mémoire, oubli

ABSTRACT

During the 1880's, Friedrich Nietzsche gradually created an original philosophy directed at the transvaluation of all values. It is during those years that he developed a more detailed conception of the many aspects related to that problematic, including the essential theme of *habits*, which played back then the role of a silent but crucial shadow in his philosophy. During this period, Nietzsche mainly investigated how a habit gets formed through its *individual* process, and this is why we will specifically examine the works created during that period. At the end of our inquiry, it will be obvious that, for Nietzsche, not only have habits an influence on each of our individual actions, but can also the individual itself, taken in its physio-psychological totality, be to a certain extent reduced to a vast and complex mass of habits determining all its behaviour. If, to borrow Nietzsche's expression, we must become what we are, we must first renew our habits, and more specifically, our *deepest* ones.

Keywords : Nietzsche, habits, impulses, body, knowledge, repetition, memory, forgetting

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	p.iii
ABSTRACT	p.iv
INTRODUCTION.....	p.01
CHAPITRE I : LA CONNAISSANCE PONCTUELLE.....	p.05
1.1. La peur du chaos	p.05
1.2. Le langage	p.07
1.3. L'étranger et le familier.....	p.11
2. Le corps	p.15
2.1. La volonté de puissance	p.15
2.2. L'interprétation et l'évaluation	p.17
2.3. La communication et la hiérarchie	p.20
2.4. La conscience et le corps	p.21
CHAPITRE II : LA CONNAISSANCE HABITUELLE.....	p.23
1. La répétition.....	p.24
1.1. Le temps	p.24
1.2. L'identité et la différence.....	p.29
1.3. L'intégration.....	p.40
2. La mise en acte	p.49
2.1. La mémoire	p.50
2.2. L'oubli.....	p.57
CONCLUSION.....	p.70
BIBLIOGRAPHIE	p.75

Remerciements

*Merci à ce très cher Mr. Blanc, qui m'a le premier permis de me retrouver, quelque part,
dans les poussées et intuitions arrosant la philosophie nietzschéenne.*

Merci également à Mme Massicotte, pour le support tant moral que technique.

Merci papa. Merci maman. Vous faites de moi quelqu'un d'inusité.

And of course, thank you, my love. For all the help, and for still not being used to me.

INTRODUCTION

« *Ouvre-toi, matrice impure de la folie humaine !
Mer abyssale, rejette sur ma grève tes monstres les
plus bants en couleur, tes crabes étincelants !* ».
– Nietzsche, *Dithyrambes pour Dionysos*¹

Puisque, afin de comprendre adéquatement une certaine pensée, il faut selon Nietzsche remonter aux motivations les plus profondes de son auteur, voici d'abord, en quelques lignes, les miennes relativement à ce mémoire.

Depuis maintenant quelques années, très souvent, je m'interroge quant à savoir comment perfectionner mon attention. Régulièrement, j'ai l'impression de me perdre à l'intérieur des jours que je vis. D'être un embrouillé qui file, tout myope, au-dessus de choses magnifiques qu'il ne voit pas. J'ai chaque fois un peu mal lorsque, seulement parce qu'a surgi un signe que je savais reconnaître, j'émerge de mes convalescences, puis revois les éclats abandonnés autour de moi. S'évapore alors toujours heureusement ce choc, je finis à nouveau par m'émerveiller, mais seulement cependant jusqu'à ce que, à nouveau, je me noie dans la vitesse, silencieusement assommé par un rythme sur lequel je ne sais pas danser.

Mon attention, je la ressens comme l'intersection entre ma conscience et les formes éprouvées. Or elle se met si souvent à tourbillonner et puis à s'évanouir, ainsi qu'à faire de moi un être frénétique trouvant sa propre force dans une forme molle de diligence, qu'elle a fini par représenter à mes yeux un objet plutôt trouble. C'est que l'attention ne sait pas être double : elle se déploie en véritable amoureuse, entièrement absorbée, et c'est précisément ce qui, à mon avis, en fait la responsable d'une expérience proprement hasardeuse.

Bien des dimensions de la vie viennent déranger l'attention, viennent l'entourer de bruit. Mais de toutes celles, peut-être seulement à mes yeux moins fondamentales, qui

¹ Nietzsche, F. (2012). *Dithyrambes pour Dionysos*, p.133

agissent également sur elle, celle qui, au fil de mes expériences, continue à se révéler comme la plus remarquable, *c'est l'habitude*. Une partie d'elle me fait vivre sans vivre, en véritable gaz, ne me laissant plus tard qu'une pauvre trace tuée dans l'ombre. Mais qui, satisfait d'un instant, ne souhaiterait-il pas plutôt qu'il cesse de remuer ? Dans l'acceptation de l'habitude, n'y a-t-il pas toujours déjà une certaine forme de fuite, d'abandon de la réalité ? Passé un certain degré d'habitude, il me semble que ce qui, dans l'action, se mette en place, c'est quelque chose comme la répétition d'une mort. La mort de l'aventure et de la surprise. Une mort de la beauté.

Voilà donc pourquoi, dans ce mémoire, j'ai choisi de poursuivre une recherche portant sur le phénomène de l'habitude : l'enjeu est certes personnel, mais *elle me hante*. Autant est-elle si souvent responsable de la chaleur que je puis aller recueillir, autant, profondément, *elle me gêne*, puisque bien qu'elle forme ce sur quoi reposent mes découvertes, elle emprisonne tout de même maladroitement mes gestes, leur ordonne une froide efficacité, me métamorphosant ainsi en un être qui ne sait plus voir ce qu'il importe de voir. Oui, une part de moi blâme effectivement l'habitude, car elle se présente souvent comme ce pourquoi « l'essentiel est invisible pour les yeux »².

Mais alors, *qu'est-ce* qui fait que je m'habitue aux choses ? Pourquoi, en donnant acte aux habitudes acquises, ai-je si souvent la vague impression de progressivement disparaître ? Dans ce mémoire, bien que selon une perspective proprement analytique, c'est précisément cette question que je me poserai, soit celle interrogeant *comment* nos habitudes se forment, ou encore, *en quoi* consiste *le processus de formation des habitudes*.

Ceci dit, pourquoi cependant, parmi tous ceux et celles lui ayant accordé une place centrale dans leur pensée – comme l'on fait entre autres Pascal, Bergson, Bourdieu, voire

² De Saint-Exupéry, A. (1999). *Le petit prince*, p.298

même, à sa manière, David Hume –, pourquoi donc ai-je choisi d'investiguer ce processus spécifiquement à travers le prisme de la philosophie de Friedrich Nietzsche, qui, au moins à première vue, n'en parle comme tel que très peu ? Encore une fois d'un point de vue plus personnel, c'est d'abord que, comme il a su le faire à bien d'autres avant moi, Nietzsche a su me percer le cœur, m'émouvoir, il a sauvé un être qu'il avait auparavant anéanti : je l'aime comme on aime un meilleur ami. Mais en outre, et relativement cette fois au dessein plus spécifique de cet exposé, il m'apparaît que la tâche que Nietzsche ait avant tout, par sa philosophie, recherchée à accomplir, soit celle de devenir *maître* de la perception, d'en être un *artiste* et un *créateur*. Or pour ce faire, il s'est vu forcé de saisir comment opérer des deuils, soient ceux de tous les vieux acquis qu'il s'est vigoureusement évertué à destituer. Il a osé espérer rompre la continuité formée par son rapport habituel à la réalité, et par conséquent par ses habitudes *les plus profondes*, dont celle, substantielle et pour le moins téméraire à contrarier, de la connaissance *elle-même* en général.

Et en un sens, au risque d'exagérer puis de négliger sa dimension biologique, l'ultime folie de Nietzsche ne doit-elle pas, au moins en contre-jour, représenter la forme imprévue qu'a prise une certaine victoire ? Ne contient-elle en elle rien du tout d'un succès de cette maîtrise de la perception qui, en *créant* le vernis recouvrant les choses, n'a plus réellement besoin du monde pour s'en émerveiller ?

Enfin, si j'ai choisi de me plonger plus spécifiquement dans les écrits nietzschéens datant de la décennie de 1880, c'est que c'est véritablement durant cette période que Nietzsche a fait de ce thème ce qui m'apparaît comme le point de fuite des thèmes centraux qu'il y approfondit. Alors davantage déterminé à expliquer comment fonctionne la connaissance, ainsi que comment la réformer dans ses fondements, Nietzsche nous offre à

mon avis, durant cette décennie, les outils les plus capitaux pour questionner l'enjeu de l'habitude.

Maintenant, voici de quelle manière je compte procéder. Mon mémoire sera divisé en deux chapitres. Le premier, qui, précisons-le, nous fournira principalement la fondation sur laquelle sera déployé le second, portera sur ce qui initie toute acquisition future d'habitude, soit la *connaissance* elle-même, une fois prise dans sa dimension *ponctuelle* ou spontanée, c'est-à-dire dans ce qu'elle est avant de sortir du domaine de l'expérience présente. Nous l'aborderons du point de vue de la *conscience*, puis de celui du *corps*. Ensuite, dans le second chapitre, ce qui, à l'aune de ce que nous aurons vu précédemment, nous intéressera désormais, c'est la connaissance proprement *habituelle* : nous y verrons notamment en quoi consistent les phénomènes de la *répétition*, de l'*assimilation*, de la *mémoire* et de l'*oubli*, puis examinerons l'*habitude* elle-même dans toute sa complexité, la rattachant à ce qu'elle représente pour l'individu.

CHAPITRE I : LA CONNAISSANCE PONCTUELLE

1. La conscience

« What noble emotions dilate the mortal as he enters into the councils of the creation, and feels by knowledge the privilege to BE ! His insight refines him. The beauty of nature shines in his own breast. ».

– Emerson, *Nature*.³

1.1. La peur du chaos

« ... toute connaissance de l'universel est connaissance du singulier – car rien n'est connu par une telle connaissance, sinon le singulier et les singuliers. ».

– Guillaume d'Ockham, *Quodlibet I, Question 13*.⁴

Nietzsche fonde sa conception de la connaissance [*Erkenntnis*] sur une certaine posture : en dépit de l'apparence d'ordre et de généralité de la réalité, et conformément à l'ontologie héraclitéenne, « le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos »⁵, ou encore, celui d'un perpétuel devenir dans lequel c'est nous qui, grâce aux outils développés par la conscience, avons, par abstraction, inséré de l'ordre, de l'unité, de la simplicité, etc*. L'abstraction par laquelle la conscience accomplit cette opération est ici à entendre dans le sens, littéral, d'une *soustraction* de la singularité. En jetant « un filet dans le fleuve du temps pour n'en pêcher que les poissons qu'il y avait mis lui-même »⁶, l'esprit découpe la réalité, de telle sorte que celle-ci puisse devant lui s'immobiliser, et ainsi cesser de

* Bien sûr, tout l'enjeu de l'« ontologie » nietzschéenne a fait couler beaucoup d'encre, et il y aurait beaucoup à dire, d'une part à propos du fait que la philosophie de Friedrich Nietzsche puisse d'abord être qualifiée d'ontologie, puis d'autre part relativement aux tensions conceptuelles séparant Nietzsche d'Héraclite. Or afin de ne pas nous éterniser sur ce qui ne représente guère l'objet spécifique de ce travail, nous nous contenterons ici de simplifier, puis de comprendre la pensée de Nietzsche à partir de celle d'Héraclite.

³ Emerson, R.W. (2000). « Nature ». in *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, p.20

⁴ D'Ockham, G. (2005). *Intuition et abstraction*, p.221

⁵ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. § 109, p.138

⁶ Fink, E. (1965). *La philosophie de Nietzsche*, p.100

toujours être perçue à un rythme la lui rendant insaisissable. Grâce à ce découpage artificiel, la conscience permet à l'individu de transgresser la singularité de ses expériences, puis d'accéder ainsi à du *général*, qui prend naissance comme une « réponse ordonnée à l'effroi que le monde des sens, multiple et complexe, provoque »⁷.

De plus, précisons-le tout de suite, pour Nietzsche, l'être humain est avant tout un corps [*Leib*], dont la conscience ne représente qu'un épiphénomène constituant « la dernière et la plus tardive évolution de la vie organique »⁸. Puisque les organismes vivants n'ont nul besoin d'une conscience aussi élaborée que la nôtre pour fonctionner, Nietzsche s'efforce de comprendre ce qui a vraisemblablement pu motiver, dans le corps, le développement d'une telle capacité d'abstraction. À ses yeux, la conscience, qui est en un sens superflue, ne peut être que le *symptôme* d'un manque ou d'un besoin d'abord ressenti par le corps. Ce besoin, le généalogiste allemand nous dit que c'en est un de sécurité : « puisque le monde est originairement un danger pour le corps », et que sans la généralité, « le corps ne saurait vivre autrement que dans la peur »⁹, force est de croire que c'est avant tout l'« *instinct de la crainte* [*Instinkt der Furcht*] »¹⁰ qui aurait fait déployer au corps le développement, sophistiqué, de la conscience telle qu'on la connaît. C'est que sans l'abstraction surplombante octroyée par la conscience au reste du corps, chaque situation n'apparaît que comme un constant danger, et alors, l'être humain se retrouve à partager en quelque sorte la crainte de la gazelle, qui vit de telle sorte qu'elle doive perpétuellement demeurer à l'affût de potentielles menaces. Et puisque ce sont les conditions les plus élémentaires de la vie qui ont dès le début fait ressentir à l'être humain son environnement comme quelque chose de foncièrement dangereux, Nietzsche reconduit ultimement le développement de la conscience à « la peur de

⁷ Beardsworth, R. (1997). *Nietzsche*, p.24

⁸ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. § 11, p.60

⁹ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.263

¹⁰ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. § 355, p.255

la mort »¹¹, caractérisant pour lui la relation fondamentale qu'a dû initialement entretenir l'animal humain avec son monde. C'est que grâce au développement de la conscience, l'individu réussit à devenir plus puissant à l'égard de son environnement, à le maîtriser, puis à éprouver le sentiment de sécurité allégeant l'ensemble de son existence.

Cependant, « maîtriser le chaos à partir de la peur qu'il provoque, c'est dominer le monde à contre-monde, de manière réactive »¹². C'est pourquoi la force obtenue par ce pouvoir est selon Nietzsche pour le moins problématique ; elle contrevient au mouvement naturel de « la vie mouvante et silencieuse », qui avant tout est « toujours là non comme objet mais comme une présence enveloppante et muette impossible à circonscrire »¹³.

1.2. Le langage

« La plupart des événements sont indicibles, ils s'accomplissent dans un espace où jamais un mot n'a pénétré ».

Reiner Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète*.¹⁴

Cette capacité, entièrement neuve pour la vie organique, qu'est l'abstraction de la réalité, Nietzsche nous dit qu'elle repose en fait sur l'aptitude à d'abord repérer ce qu'il y a de semblable dans les diverses portions de réalité perçues, puis à les concevoir comme *identiques*, ce qui permet à la conscience de dépasser, par simplification, l'opaque multiplicité inhérente à toute expérience. Pour ce faire, la conscience doit d'abord subsumer les cas similaires sous quelque chose demeurant identique. C'est pourquoi elle se voit forcée de mobiliser une entité jouant le rôle de l'intermédiaire entre la conscience et le monde : le *signe* [*Zeichen*], qui, comme le souligne Didier Franck dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, permet de réduire une certaine multiplicité à son occurrence la plus simple, puis d'élargir une situation particulière en la

¹¹ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.302

¹² Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.318

¹³ Delhomme, J. (1992). *Nietzsche et Bergson*, p.71

¹⁴ Rilke, R.M. (2011). *Lettres à un jeune poète*, p.36

ramenant à ce qu'elle comporte de général : « la simplification présidant à l'expérience perceptible implique que le plus petit dénominateur d'une multiplicité d'événements passe pour l'unique événement lui-même, et prendre une partie pour le tout équivaut à faire de celle-là le signe de celui-ci »¹⁵. En procédant de la sorte, la conscience opère un abrègement de certains caractères propres aux choses, abrègement prenant la forme d'un signe, lequel offre alors à la conscience la possibilité de voir *plusieurs choses* en tant qu'*une chose générale*. C'est ce retranchement de la réalité qui fait s'écrier à Nietzsche : « *O sancta simplicitas !* Dans quelle monde étrangement simplifié et falsifié vit l'homme ! [...] Comme nous nous sommes entendus à tout rendre clair et libre et léger et simple autour de nous »¹⁶. Si le monde est simple, c'est que *nous* l'avons simplifié.

Or afin d'accroître encore davantage le sentiment de sécurité ressenti depuis l'aube de l'humanité comme un fondement nécessaire à l'expérience de la vie, Nietzsche nous dit que l'être humain a dû en outre s'être vu forcé de *communiquer* les signes simples formés par sa conscience :

« Le fait que nos actes, nos pensées, nos sentiments, nos mouvements mêmes nous deviennent conscients – tout au moins une partie de ceux-ci – n'est que le résultat du règne effroyablement long qu'un « tu dois » a exercé sur l'homme ; il avait *besoin*, lui, l'animal le plus menacé, d'aide, de protection, il avait *besoin* de son semblable, il fallait qu'il sût se rendre intelligible pour exprimer sa détresse – et pour tout ceci il avait tout d'abord besoin de « conscience », donc même pour « savoir » ce qui lui faisait défaut, pour « savoir » ce qu'il éprouvait, pour « savoir » ce qu'il pensait ».¹⁷

En introduisant dans la réalité les signes généraux, la conscience était plus avancée, mais en un sens toujours cloîtrée sur elle-même, et donc, toujours trop vulnérable. C'est pourquoi, en raison notamment de ses piètres qualités d'adaptation, l'être humain a dû faire connaître ses

¹⁵ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.325

¹⁶ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §24, p.43

¹⁷ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. §354, p.253

expériences à ses semblables, et c'est à ce besoin que Nietzsche reconduit en fin de compte l'origine du langage [*Sprache*], qui multiplie finalement le processus de formation de signes en tant qu'il repose sur des *mots*, lesquels constituent, bien plus que seulement les signes abrégant la réalité, « les signes de ces signes d'événements que sont déjà les choses »¹⁸. À ce stade, on peut dire que l'individu, afin d'échanger aux autres les contenus formés à partir de ses expériences individuelles, généralise des contenus déjà généraux.

Et ces signes de signes que sont les mots, puisqu'ils ne se contentent guère de désigner indirectement des choses qui seraient déjà là à attendre qu'on les découvre pour ensuite seulement les nommer, comportent en outre une dimension proprement *créatrice*, dont P. Wotling, dans *La philosophie de l'esprit libre*, rend bien compte en évoquant, relativement à la conception nietzschéenne de la connaissance, l'« instinct artiste »¹⁹ de la conscience, qui délimite suffisamment le réel pour faire naître en lui des choses identiques à elles-mêmes. En ce sens, ce sont donc les mots qui créent les « choses ». Et dès lors que certaines saisies du monde deviennent des piliers généraux et consensuels, alors naît l'idée de choses qui seraient des *vérités*, c'est-à-dire de choses vraies *toujours* et *partout*. La vérité [*Wahrheit*], à laquelle on n'aspire en fin de compte que parce qu'elle représente « le déguisement théorique qu'endosse une angoisse »²⁰, n'est donc pour Nietzsche rien d'autre que l'identité d'abord formée à partir d'éléments similaires perçus *ici* et *maintenant*, puis transformée en vérité *universelle*.

Or, généraliser le monde nous dit Nietzsche, c'est toujours déjà, et en un sens profond, le *falsifier*, c'est-à-dire certes le connaître, mais au prix de ce qu'il est lui-même dans son essence. Pour le connaître, nous lui imposons une forme, la *nôtre* :

¹⁸ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.325

¹⁹ Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre*, p.44

²⁰ Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre*, p.46

« La connaissance est **falsification** de ce qui est polymorphe et non dénombrable en le réduisant à l'identique, à l'analogie, au dénombrable. Donc la *vie* n'est possible que grâce à un tel appareil de falsification. La pensée est une métamorphose falsifiante, la sensation est une métamorphose falsifiante, la volonté est une métamorphose falsifiante : tous ces phénomènes recèlent la force d'assimilation laquelle présuppose la volonté de rendre une chose identique à nous »²¹.

En fin de compte, la connaissance que forme la conscience repose, bien davantage que sur le *vrai*, sur l'*erreur*. Ce que cela veut dire, c'est que le langage implique un sacrifice fondamental, soit celui, paradoxal, du monde qu'il équarrit précisément en mots. L'identité entre les signes et la réalité, à laquelle le langage laisse croire, ne repose finalement que sur une apparence d'adéquation entre la forme par laquelle notre conscience se représente le chaos, et ce chaos lui-même. C'est que, comme le souligne Jeanne Delhomme dans *Nietzsche et Bergson*, « ce n'est pas parce que nous le médiatisons que l'immédiat est médiatisable »²². En bref, puisqu'il n'a pu, lors des premiers balbutiements de l'humanité telle qu'on la connaît, faire autrement qu'éprouver le monde comme une réalité antagoniste de laquelle découlaient de perpétuelles agressions auxquelles il s'agissait de remédier, l'être humain a graduellement mis en place un langage s'exerçant grâce aux outils que sont les mots. Et en prenant progressivement ces entités abstraites et inventées pour des entités réelles du monde, l'être humain en est venu à confondre les signes et la réalité, à un point tel que des concepts comme l'unité, la simplicité, l'identité, etc., se soient laissés comprendre comme des caractéristiques inhérentes non pas à notre manière de connaître, mais plutôt à la réalité elle-même dans ce qu'elle a de plus essentiel.

²¹ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome XI*. 34 [252], p.234

²² Delhomme, J. (1992). *Nietzsche et Bergson*, p.73

1.3. L'étranger et le familier

« Si la poésie introduit l'étrange, elle le fait par la voie du familier. Le poétique est du familier se dissolvant dans l'étrange et nous-mêmes avec lui ».

– Georges Bataille, *L'expérience intérieure*.²³

La conscience est donc ce qui permet pour Nietzsche à l'individu de produire, grâce à l'usage de signes, des connaissances générales. Or, « [l]a première opération par laquelle la connaissance se rend maîtresse du monde en le créant »²⁴ consiste à « *lutter contre un sentiment de nouveauté* », et à « *transformer quelque chose d'apparemment neuf en quelque chose d'ancien* »²⁵. En effet, ce que nous apercevons pour la première fois est toujours construit à partir de nos anciennes expériences, et par conséquent des anciens contenus qu'on a formés, lesquels deviennent alors le prisme à travers lequel la nouveauté sera comprise. Les contenus neufs, parce que leur signification repose toujours sur les significations préexistantes de la conscience, ne sont donc pas adéquatement, ou disons conformément à leur plein potentiel, intégrés à la conscience, car ils doivent, afin de se frayer une place à l'intérieur des schèmes anciens, se conformer, tels des blocs qu'on force à faire entrer dans des espaces géométriques ne leur correspondant pas, aux schèmes formés par l'expérience passée. Ce que cela signifie pour la connaissance, c'est d'abord que connaître est en quelque sorte toujours déjà maquiller le présent du fard du passé, sans quoi la conscience ne serait guère capable, en un premier temps, d'*accueillir* quoi que ce soit de neuf. C'est dire que la conscience, puisqu'elle n'accède à l'inconnu [*Unbekannt*] que « par l'intermédiaire de signes désignant des choses déjà connues. »²⁶, transfigure toujours l'inconnu « au nom de ce qui a déjà eu lieu »²⁷ : du connu [*Bekannt*]. Ce point est important, car il implique que les contenus visés par la

²³ Bataille G. (2014). *L'expérience intérieure*, p.17

²⁴ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.320

²⁵ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome XI*. 34 [244], p.231

²⁶ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome XI*. 34 [249], p.234

²⁷ Beardsworth, R. (1997). *Nietzsche*, p.36

conscience se révèlent comme étant toujours déjà *autres* que ceux qu'elle souhaite réellement connaître, et alors, bien davantage qu'une manière de connaître l'inconnu, l'activité qu'exerce la conscience est plutôt celle d'une *reconnaissance*, en des contenus inconnus, de ses anciens savoirs. Puis, si la conscience connaît toujours de la sorte, c'est parce que, comme l'exprime Nietzsche, « [r]amener quelque chose d'inconnu à quelque chose de connu, cela soulage, rassure, satisfait, et procure en outre un sentiment de puissance »²⁸, sentiment résolvant celui, plus originaire, d'instabilité provoqué par le devenir.

Or non seulement la peur active-t-elle la connaissance en ce que, afin de remédier à un mal profond, elle motive le besoin de connaître, mais en outre constitue-t-elle la source de la connaissance en tant que c'est la peur qui fait *d'abord* voir à l'être humain les choses l'entourant comme des choses neuves et inconnues : « [l]e *nouveau* fait *PEUR* : d'un autre côté, la peur doit déjà être là pour pouvoir saisir le nouveau comme nouveau | *l'étonnement* est la *peur affaiblie*. | le *connu* inspire *confiance* | «vrai» est quelque chose qui suscite le sentiment de sécurité »²⁹. Ce que Nietzsche a ici en tête, c'est que la saisie d'un élément quelconque comme quelque chose de neuf *résulte* d'abord de la crainte, et non le contraire ; c'est en éprouvant d'abord les choses comme effrayantes qu'on les saisit comme n'étant pas encore connues, et donc, comme devant l'être.

Du point de vue maintenant non plus de sa forme plus générale, mais plutôt de sa manifestation dans l'expérience perceptive, notre connaissance n'est pour Nietzsche « [r]ien d'autre que ceci : ramener quelque chose d'étranger à quelque chose de *connu* [*zu Hause*] »³⁰. Cette *Haus*, ou encore cette *Wohnung* de la conscience notamment composée de ce qui lui est bien connu [*gewöhnte*], elle est à comprendre comme le lieu où sont intégrés, à des schèmes

²⁸ Nietzsche, F. (2010). *Le crépuscule des idoles*, p.92

²⁹ Nietzsche, F. (2007). *Fragments posthumes tome XII*. 07 [03], p.254

³⁰ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. §355, p.255

familiers, [*vertrautliche*] des objets *étrangers* [*fremde*], processus que Nietzsche illustre par la description du processus de familiarisation à un passage musical :

« il faut avant tout *apprendre à entendre* une figure, une mélodie, savoir la discerner par l'ouïe, la distinguer, l'isoler et la délimiter en tant qu'une vie en soi : ensuite il faut de l'effort et de la bonne volonté pour la *supporter*, en dépit de son étrangeté, user de patience pour son regard et son expression, de tendresse pour ce qu'elle a de singulier ». ³¹

Le familier, tandis que l'étranger constitue plutôt ce qu'il s'agit d'appivoiser afin de diminuer l'étonnement, ce n'est en fait qu'une autre manière de parler du domaine de la conscience dans lequel les pensées sont éprouvées de manière plus confortable. Or, c'est précisément ce que Nietzsche estime problématique ; plutôt qu'aborder l'étranger sans lui imposer une forme atténuée et atténuante, la conscience ramène plutôt le monde extérieur à elle, et l'y emprisonne, abandonnant ainsi ce qui en lui se distingue d'elle, de telle sorte que l'étranger se retrouve systématiquement « *escamoté au nom du familier* », comme « le nouveau au nom de ce qui a déjà eu lieu » ³². Puisqu'en un sens la conscience ne peut lire dans l'inconnu que ce qu'elle y connaît déjà, ce ne sont pas de nouvelles connaissances qu'à proprement parler elle forme, mais bien plutôt la *solidification* de ses acquis, le tout aux dépens de la nouveauté. Et alors, du point de vue de ses possibilités, on peut dire que, par sa méthode, la conscience se mord en quelque sorte la queue, se rendant de plus en plus aveugle face à ce qui, précisément, lui permettrait d'atteindre autre chose que ce qui la compose déjà.

Or, si « [n]otre œil a moins de peine à reproduire une image déjà plusieurs fois produite » ³³, c'est que s'est graduellement développé chez l'être humain une certaine tendance, un certain *penchant* [*Hang*], le dirigeant plutôt vers ce qui lui est familier :

« L'aptitude de l'esprit à s'approprier ce qui lui est étranger se manifeste dans sa forte tendance [*in einem starken Hange*] à assimiler le neuf à l'ancien, à simplifier le complexe, à

³¹ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. §334, p.223

³² Beardsworth, R. (1997). *Nietzsche*, p.36

³³ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §192, p.105

négliger ou à repousser l'hétérogène ; de même il souligne arbitrairement, isole, falsifie à sa convenance certains traits de ce qui lui est étranger et appartient au « monde extérieur ».³⁴

Si la connaissance repose sur la dimension affective de l'individu, c'est que, en ses racines, elle *est* pour Nietzsche un affect [*Affekt*], ce qui fait que ce n'est pas une coïncidence si, déjà en 1878, Nietzsche notait, dans *Humain, trop humain*, que « [q]ui veut réellement connaître quelque chose de nouveau (que ce soit un homme, un événement, un livre) fera bien d'accueillir cette nouveauté avec tout l'amour possible »³⁵; s'il faut aimer pour connaître, c'est que connaître *est* aimer. La connaissance se meut d'abord parce qu'elle aime se mouvoir, mais en outre et surtout parce qu'elle aime s'approprier l'étranger. Et alors, si la conscience accroît de la sorte la quantité de contenus qu'elle range en elle, ce n'est pas parce qu'il relève de son essence de le faire, mais bien parce qu'une *tendance*, c'est-à-dire un affect, la fait se diriger vers le monde afin de rendre « vrai » ce qui ne l'est pas encore.

Or selon Nietzsche, tout comme « l'amant veut la possession [...] de la personne qu'il désire »³⁶, l'amour [*Liebe*] de la connaissance tel que l'éprouve la conscience relève avant tout d'un désir de possession, lequel, par ailleurs, la dirige toujours seulement vers l'extérieur afin de devenir plus vaste et étendue : « [n]otre plaisir à nous-mêmes se veut tellement intense qu'il transforme sans cesse *en nous-mêmes* quelque chose de nouveau, —et c'est là en quoi consiste la possession »³⁷. La connaissance est donc avant tout un affect dirigeant l'être humain vers les choses dans le but de les posséder, puis d'étendre ainsi son règne sur le monde extérieur. Or si la connaissance est affective, c'est qu'elle doit avoir une certaine relation avec le corps, et c'est pourquoi ce qui nous intéressera maintenant, c'est la manière qu'a le corps, dans ce qu'il a de plus élémentaire, de connaître.

³⁴ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §230, p.148

³⁵ Nietzsche, F. (1988), *Humain, trop humain I*. §621, p.324

³⁶ Nietzsche, F. *Le gai savoir*. §14, p.64

³⁷ *Ibid.*

2. Le corps

«Behold, the body includes and is the meaning, the main concern,
and includes and is the soul »
– Walt Whitman, *Leaves of Grass*.³⁸

2.1. La volonté de puissance

« Nous ne désirerions guère de choses avec
ardeur, si nous connaissions parfaitement ce que
nous désirons »
– François de La Rochefoucauld, *Maximes*.³⁹

Si la connaissance consciente peut relever de la dimension affective de l'individu, c'est que la conscience, dans son ensemble, relève du corps, dont elle ne représente pour Nietzsche qu'un maigre épiphénomène. En effet, ce qui se déroule là-haut dans la conscience est toujours à comprendre à l'aune de ce qui se déroule plus bas, dans la dimension *pulsionnelle* de l'individu : « une action réside justement dans ce qu'elle a de *non intentionnel* et [...] son intention tout entière, ce qu'on peut en voir, en savoir, en connaître par la conscience, appartient encore à sa superficie et à son épiderme, lequel, comme tout épiderme, révèle quelque chose mais dissimule encore plus »⁴⁰. Nietzsche conclut ceci en remarquant que, si on observe les formes plus élémentaires de vie, on peut apercevoir que la vie n'ait nul besoin de se voir en quelque sorte dans un miroir afin de se déployer de manière fonctionnelle. En ce sens, la conscience, relativement à la constitution des êtres vivants, est de trop.

Le corps constitue avant tout – c'est-à-dire avant cette sorte de corruption qu'opère sur lui la conscience – une certaine quantité de force [*Kraft*], laquelle, afin de croître de manière optimale, a dû s'organiser selon une certaine forme. Et cette force, plutôt que ne

³⁸ Whitman, W. (1965). *Leaves of Grass*, p.24

³⁹ La Rochefoucauld, F. (1998). *Maximes*, p.134

⁴⁰ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §32, p.52

faire en sorte qu'on *se conserve* [*sich bewahren*], a selon Nietzsche pour fondement premier la volonté de puissance [*Wille zur Macht*], laquelle « n'est pas la tendance à s'arrêter dans une position de puissance déjà atteinte, mais toujours volonté d'hégémonie et de victoire »⁴¹. En cela, Nietzsche s'éloigne délibérément du darwinisme en flèche à son époque:

« les physiologistes devraient réfléchir avant de poser que, chez tout être organique, l'instinct de conservation constitue l'instinct cardinal. Un être vivant veut avant tout *déployer* sa force. La vie elle-même est volonté de puissance, et l'instinct de conservation n'en est qu'une *conséquence* indirecte des plus fréquentes ». ⁴²

En effet, si Darwin a tort, c'est parce que, bien qu'elle puisse prendre la forme – et elle la prend le plus souvent – de l'autoconservation, la force tient pour Nietzsche avant tout à s'épancher. Or sur son chemin, la force se voit toujours confrontée à des *résistances* [*Widerstände*], à des contraintes [*Zwänge*], contre lesquelles elle devra lutter afin de les dominer. C'est pourquoi, quant à son réel fondement, l'histoire de la vie organique, bien davantage qu'une volonté de survie et de sécurité, est avant tout une histoire guerrière, se déployant de manière à faire gagner le corps contre ce qui le freine dans son élan fondamental. C'est d'ailleurs ce qui amène Nietzsche à déplorer le déroulement de la conscience ; mue par la peur, celle-ci souhaite au contraire se conserver, là où le corps, naturellement, s'efforce plutôt de *vaincre*. Bien sûr, la conscience se dirige elle aussi vers l'étranger dans le but d'accroître sa force (la conscience constitue après tout, elle aussi, en dernière instance, une expression de la volonté de puissance), mais elle le fait différemment du corps, puisque c'est réactivement, c'est-à-dire en écoutant la peur plutôt que la force, qu'elle met en place une méthode lui faisant préférer la sécurité au risque, au danger. En fin de compte, la forme qu'a prise la volonté de puissance de la conscience est justement conforme à ce que décrit Darwin, elle la fait se conserver, ce qui en un sens renferme la

⁴¹ Fink, E. (1965). *La philosophie de Nietzsche*, p.100

⁴² Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §13, p.32

connaissance de la conscience sur elle-même, là où le corps, puisque c'est tout à fait activement qu'il se déploie, aborde la réalité comme s'il s'agissait d'un gigantesque territoire à conquérir.

2.2. L'interprétation et l'évaluation

« *Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des « représentations », sans se subordonner à une « fonction symbolique » ou « objectivante ».*

– Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*.⁴³

Ce qui, donc, organise cette force du corps, ce sont pour Nietzsche de multiples perspectives, lesquelles, à ses yeux, s'apparentent bien davantage à des « « âmes » multiples »⁴⁴ qu'aux atomes défendus par l'atomisme ; ce sont ce que Nietzsche désigne par les termes de *pulsion* [*Trieb*] ou d'*instinct* [*Instinkt*]*. Or, en quoi cependant la pulsion, cette « poussée vers quelque chose », ou encore cette « force ordonnée et subordonnée à un terme qu'elle vise »⁴⁵, peut-elle être comprise par Nietzsche comme quelque chose de partiellement spirituel ? D'abord, c'est que pour Nietzsche, dans leur fonctionnement le plus élémentaire, ces pulsions, lesquelles représentent chacune d'entre elles une certaine perspective mouvante, se caractérisent par le fait qu'elles opèrent des *interprétations* [*Deutungen*], le tout à l'intérieur d'un corps qui n'est en fin de compte rien de plus qu'« un jeu complexe d'interprétations concurrentes »⁴⁶. Puis, face aux obstacles et aux résistances, les différentes perspectives composant le corps doivent faire, constamment, des *évaluations* [*Wertschätzungen*], et c'est pourquoi Nietzsche peut faire des éléments constitutifs du corps, plutôt que « des essences

* À des fins de concision, bien que certaines distinctions soient bel et bien à faire, chez Nietzsche, entre le terme de pulsion (*Trieb*) et celui d'instinct (*Instinkt*), nous nous contenterons, dans cette étude, de les employer comme synonymes. Cependant, pour davantage de détails quant aux distinctions à faire entre ces deux concepts dans la philosophie nietzschéenne, nous vous suggérons de consulter *Nietzsche et l'ombre de Dieu* de Didier Franck, et plus précisément, la section contenue entre les pages 198 et 207.

⁴³ Merleau-Ponty, M. (2013). *Phénoménologie de la perception*, p.175

⁴⁴ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §19, p.37

⁴⁵ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.200

⁴⁶ Wotling, P. (1995). *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p.96

figées dans leur identité à soi », des « processus de croissance, de développement, d'intensification, de reproduction, de dépérissement – des vivants »⁴⁷.

Or comment serait-il possible d'évaluer si tous les loisirs des pulsions possédaient, à leurs yeux, et relativement à leur autodépassement, la même valeur? C'est qu'afin d'évaluer [wertschätzen], les pulsions doivent d'abord accéder à une certaine signification, perpétuellement renouvelée, de leurs possibilités d'action, de telle sorte qu'elles puissent déterminer ce qui pour elles représente un bien propre, ou plutôt, quelque chose susceptible d'accroître leur puissance. Ce caractère proprement interprétatif de la vie souterraine du corps est donc ce qui, en un premier temps, distingue les pulsions des simples atomes, et, contrairement à celles atteintes par la conscience, les significations perçues par les pulsions sont dépourvues de toute médiatisation abstraite : « le tri de l'expérience doit, pour être efficace, s'effectuer de manière instantanée, sans hésitation, donc être soustrait à la conscience et à ses procédures délibératives »⁴⁸. En effet, même dans les organismes les moins évolués ne possédant pas de conscience analogue à celle de l'être humain, l'organisme se trouve si bien réglé que l'entièreté de son fonctionnement interne se déroule de façon optimale, et ce, sans concepts. Or, si « [l]a vie organique la plus riche peut en elle-même se dérouler sans conscience »⁴⁹, c'est parce que pour elle, penser, c'est-à-dire interpréter et évaluer, cela relève la plupart du temps d'un processus qui, plutôt que conscient [bewusst], est tout à fait inconscient [unbewusst] : « ... l'homme, comme toute créature vivante, pense sans cesse, mais il l'ignore ; la pensée qui devient *consciente* n'est qu'une infime partie disons : la plus superficielle, la plus médiocre »⁵⁰. Ceci dit, l'inconscient, puisque pour Nietzsche il ne possède rien de tel qu'une unité, ne doit pas être compris comme une sorte de second « moi

⁴⁷ Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre*, p.157

⁴⁸ Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre*, p.38

⁴⁹ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome XI*. 30 [10], p.80

⁵⁰ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. §354, p.253

» qui habiterait plus bas en nous, ou encore comme un sac de représentations invisibles aux yeux de l'esprit. L'inconscient nietzschéen doit plutôt être compris comme un perpétuel mouvement, animé par les pulsions, et rattachable à nulle faculté particulière, si ce n'est le corps lui-même compris dans sa totalité.

Les pulsions n'ont donc ni accès à, ni besoin des signes généraux de la conscience afin d'interpréter leur champ d'action puisque, lorsqu'une pulsion interprète, elle le fait toujours *ici et maintenant*, c'est-à-dire qu'elle « demeure imperméable à la possibilité d'une projection dans l'avenir, qui est en revanche accessible à la pensée consciente parce qu'elle est capable d'envisager les conséquences à long terme d'une action »⁵¹. Et les évaluations procédant des interprétations des pulsions, encore une fois contrairement à celles de la conscience, sont toujours opérées à l'égard de contenus *singuliers*. D'un côté, ce déroulement du corps a pour conséquence que les pulsions ne soient pas aussi « éclairées » que la conscience. Cependant, comme nous le rappelle Wotling, c'est précisément parce qu'elles ne sont pas encombrées par le détour du général que les pulsions, bien davantage que la conscience, font selon Nietzsche preuve, dans leurs évaluations, d'une habileté impeccable quant à savoir ce qui est bon pour elles : : « [c]ette sûreté fonctionnelle est pour Nietzsche le propre de l'instinct, ou de la pulsion : elle marque ce dont on constate le fonctionnement parfait sans avoir à y réfléchir – et c'est bien pourquoi on n'y pense plus [...] justement au moment où la chose se trouve en position de force maximale »⁵². En fin de compte, ce qu'ajoute essentiellement la pensée consciente aux processus naturels du corps, c'est plutôt une forme d'alourdissement des décisions spontanées, et il est bien clair que cette sorte de savoir pratique par lequel s'exprime le corps surpasse de loin toute action que la connaissance consciente tenterait d'accomplir avec le même naturel.

⁵¹ Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre*, p.215

⁵² Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre*, p.27

2.3. La communication et la hiérarchie

Ceci dit, si le corps, en sus de sa dimension interprétative, est irréductible à un simple mécanisme, c'est également parce que « le corps pulsionnel est [...], de part en part, un système de communication »⁵³, dans lequel, comme nous le dit R.H. Grimm dans *Nietzsche's Theory of Knowledge*, « [e]ach unit of the will to power, i.e. each power-quantum, has precisely one existential tendency or fundamental drive : to increase its own power by dominating or assimilating other power-quanta »⁵⁴. C'est dire, en un premier temps, que les pulsions *interagissent* entre elles, formant ainsi un *organisme*, c'est-à-dire une *organisation* des différentes perspectives. En effet, la résistance que le corps rencontre ne provient pas seulement du dehors ; de prime abord, c'est à *l'intérieur* du corps qu'on trouve les premières guerres auxquelles participent les pulsions contre des pulsions antagonistes : « [a]vant d'être un complexe d'organes, le corps est [...] un complexe de volontés rapportées les unes aux autres »⁵⁵.

Cette communication du corps, à son stade originaire, crée donc une certaine forme d'organisation sociale. Et cette collectivité, plutôt que se déployer de manière naturellement démocratique, Nietzsche nous dit qu'elle se déroule toujours conformément à une certaine *hiérarchie* [*Rangordnung*] interne : « Un vivant est [...] une hiérarchie de pulsions »⁵⁶. Tandis que certaines pulsions commandent, d'autres leur obéissent, et c'est le résultat, toujours changeant, des luttes auxquelles s'emploieront les pulsions, qui déterminera la forme que prendra cette hiérarchie. Les guerres se déroulant perpétuellement dans le corps sont donc responsables de l'assignation des différentes tâches que le corps devra accomplir, et fait

⁵³ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.397

⁵⁴ Grimm, R.H. (1977). *Nietzsche's theory of knowledge*, p.03

⁵⁵ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.185

⁵⁶ Denat, C. et Wotling, P. (2013). *Dictionnaire Nietzsche*, p.167

reposer les comportements du corps sur un déroulement, sur une histoire, proprement militaire. Sur une sorte de perpétuelle guerre civile.

2.4. La conscience et le corps

Comme on vient de le voir, tant qu'on demeure dans le domaine de la vie inconsciente, certaines pulsions dominent, tandis que les autres leur obéissent, et ce sont ces luttes qui constituent la hiérarchie déterminante quant au fonctionnement du corps. Or lorsqu'on regarde le corps maintenant non plus seulement du point de vue de sa dimension pulsionnelle et inconsciente, mais qu'on l'observe enfin dans sa relation à la conscience qui en constitue un épiphénomène sophistiqué, Nietzsche nous dit que cette organisation fonctionne également selon un modèle de type gouvernemental. Puisqu'« il n'y a pas de corps politique sans appareil de gouvernement, sans exécutif », et que « cela vaut évidemment pour le corps que nous sommes »⁵⁷, le corps humain doit lui aussi comporter une dimension faisant office de gouverneur. Quant à savoir ce qui, à l'intérieur de ce système gouvernemental, légifère, on a affaire à une structure plus ou moins complexe. En un sens, ce qui, en raison de son évolution historique, fait dans le corps office de législateur, c'est la conscience, dont le développement fut celui « d'un *appareil de gouvernement* »⁵⁸. La conscience, grâce à l'abstraction qu'elle a su développer jusqu'au degré le plus alambiqué de la vie organique, affecte par commandements les déroulements naturels des pulsions ; elle intervient dans sa manière naturelle d'accroître sa force. Et alors, les pulsions rencontrent des résistances très souvent bien trop grandes pour elles, à savoir les signes de la conscience, qui les forcent à se subordonner à la tyrannie de la connaissance consciente. En ce sens, la hiérarchie formée seulement par les pulsions s'avère donc elle-même subordonnée à l'activité de la conscience. Néanmoins, cela ne nous autorise tout de même pas à dire que la

⁵⁷ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.389

⁵⁸ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome XI*. 34 [187], p.213

conscience constitue réellement la source de ce qui se déroule dans le reste du corps ; là où la conscience éprouve le sentiment de constituer la propre cause souveraine de ses commandements, Nietzsche nous dit au contraire que c'est là qu'elle se leurre, tout comme Descartes se trompait en attribuant au *Je* le statut de cause des pensées qui lui parvenaient à l'esprit : « [q]uelque chose pense [*Es denkt*], mais que ce quelque chose soit justement l'antique et fameux « je », voilà, pour nous exprimer avec modération, une simple hypothèse, une assertion, et en tout cas pas une « certitude immédiate »⁵⁹. C'est que pour Nietzsche, ce qui est réellement à la source des pensées parvenant à la conscience, ce sont les luttes souterraines qui ne réussissent, en raison de « l'opacité des impulsions »⁶⁰, à être interprétées, par la conscience, que de façon extrêmement médiocre, voire de manière entièrement fautive. Et alors, quand la conscience « gouverne » le corps, elle intervient en fin de compte dans le processus même lui conférant initialement ses propres contenus, et ce, en se fondant, fort imparfaitement, sur la piètre traduction en signes généraux qu'elle opère à l'endroit de la vie inconsciente. Ce qu'on voit donc à l'œuvre, c'est une conscience *réactive* qui, à partir d'interprétations inadéquates, *croit* toujours seulement légiférer le déroulement, *actif*, de ses pulsions. Et ce que Nietzsche déplore en fait, c'est précisément que de la réactivité soit injectée dans le flot pur à l'intérieur duquel le corps, naturellement, se meut.

⁵⁹ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §17, p.35

⁶⁰ Klossowski, P. (1991). *Nietzsche et le cercle vicieux*, p.53

CHAPITRE II : LA CONNAISSANCE HABITUELLE

« Je m'étais trompé en croyant voir clair dans mon cœur. Mais cette connaissance que ne m'avaient pas donnée les plus fines perceptions de l'esprit, venait de m'être apportée, dure, éclatante, étrange, comme un sel cristallisé, par la brusque réaction de la douleur. J'avais une telle certitude d'avoir Albertine auprès de moi, et je voyais soudain un nouveau visage de l'Habitude. Jusqu'ici je l'avais considérée surtout comme un pouvoir annihilateur qui supprime l'originalité et jusqu'à la conscience des perceptions ; maintenant je la voyais comme une divinité redoutable, si rivée à nous, son visage insignifiant si incrusté dans notre cœur que si elle se détache, si elle se détourne de nous, cette déité que nous ne distinguions presque pas nous inflige des souffrances plus terribles qu'aucune et qu'alors elle est aussi cruelle que la mort ».

– Marcel Proust, *Albertine disparue*.⁶¹

Nous avons vu jusqu'à maintenant de quelle manière la connaissance se déploie dès lors qu'on l'examine dans sa dimension spontanée ou ponctuelle : la conscience forme des signes de toutes sortes permettant de percevoir la réalité via le général, là où les pulsions sont plutôt occupées, activement et selon une certaine hiérarchie, à dominer des résistances. Ceci dit, ce qui fait la richesse de la connaissance humaine, c'est qu'elle ne demeure pas à ce degré. Grâce notamment à l'exercice de la *répétition*, tant la conscience que le corps sont en mesure de transcender le stade des connaissances faites chaque fois dans le présent, en donnant naissance à un type de connaissance autorisant une certaine forme d'évolution. Cette connaissance, c'est ce que nous désignerons dans cet exposé par le terme de *connaissance habituelle*. Et puisque le phénomène de la répétition se déroule différemment pour la conscience que pour le reste du corps, nous nous assurerons maintenant de voir, en les comprenant d'abord parallèlement, en quoi consistent chacune des étapes et dimensions du phénomène de la répétition.

⁶¹ Proust, M. (2014). *À la recherche du temps perdu, tome VI (Albertine disparue)*, p.08

1. La répétition

« Nous ne connaissons vraiment que ce que nous sommes obligés de recréer par la pensée, ce que nous cache la vie de tous les jours ».

– Marcel Proust, *Le temps retrouvé*.⁶²

1.1. Le temps

« ... toute grandeur temporelle déterminée n'est possible que par des limitations imposées à un temps unique qui joue le rôle de fondement ».

– Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*.⁶³

a. La succession

Ce qui, quant à son fondement le plus racinaire, rend d'abord possible l'expérience de la répétition, aussi trivial cela puisse-t-il être, c'est que l'expérience se déroule dans le *temps*. En effet, tant que l'expérience demeure dans les limites tracées par le présent, tout acte de connaissance est condamné à demeurer unique, et nul cas identique n'est alors en mesure de poindre.

Or, en quoi consiste selon Nietzsche, du point de vue de la conscience, la relation entre le temps et la répétition? De manière générale, on pourrait dire que pour Nietzsche le temps est à la répétition ce que l'espace serait à la perception, à savoir en quelque sorte la matrice qui la rend possible. Lors d'un acte ponctuel de perception, la conscience opère un regroupement des divers éléments composant l'espace, construisant à partir de ces éléments des unités ; similairement, en répétant, la conscience opère également un regroupement, mais cette fois, des différentes expériences de perception ponctuellement vécues. Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'afin que différentes expériences puissent être regroupées entre elles, il faille d'abord que soit saisie une certaine forme de *succession* [*Nacheinander*], qui selon

⁶² Proust, M. (2013). *À la recherche du temps perdu, tome VII (Le temps retrouvé)*, p.164

⁶³ Kant, E. (2006). *Critique de la raison pure*, p.127

Nietzsche relève elle aussi des nombreuses injections que, à grands coups de logique, la conscience a opérées dans le monde :

« ...c'est nous seuls qui avons forgé les causes, la succession, la réciprocité, la relativité, la nécessité, le nombre, la loi, la liberté, le mobile, la fin ; et lorsque, abusés par notre imagination, nous incorporons ce monde de signes aux choses « en soi », nous retombons dans l'erreur où nous sommes toujours tombés, dans la *mythologie* ». ⁶⁴

La succession s'inscrit donc elle aussi dans l'exercice, cette fois temporel, de découpage du réel par la conscience. Et « [à] supposer que nous n'éprouvions non pas des causes et des effets, mais rien qu'un continuum » ⁶⁵, c'est-à-dire que si la conscience n'était pas en mesure de voir, dans le flux naturel de l'être, une certaine succession d'événements, force est de croire que « nous ne croirions pas au temps » ⁶⁶, puisque « [s]eule la succession produit la représentation du *temps* ». ⁶⁷ Ce que la succession permet en l'occurrence à la conscience de faire, c'est avant tout de saisir la réalité comme une linéarité morcelable, et en mettant en relation différentes expériences selon une certaine succession, la conscience peut déterminer lesquelles se ressemblent, ce qui lui servira lorsqu'elle réduira ces expériences similaires à des signes identiques.

Bien que cette succession, à partir de laquelle la conscience ramène les similarités à des signes unifiés, forme un temps qui soit le nôtre, cela n'empêche tout de même pas pour Nietzsche qu'il y ait bel et bien quelque chose de tel qu'un temps réel et absolu auquel renvoie notre compréhension relative du temps. Au moins pendant les quelques années durant lesquelles s'inscrivent la rédaction du *Gai savoir*, comme le souligne Franck, « Nietzsche admet un temps réel, ou absolu, distinct de notre représentation du temps » ⁶⁸, ou

⁶⁴ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §21, p.39

⁶⁵ Nietzsche, F. (2011). *Fragments posthumes, tome V*. 11 [281], p.415

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.332

encore, comme Nietzsche le disait lui-même en 1884 : « notre déduction du temps subjectif etc. *présuppose* encore et toujours le temps comme absolu »⁶⁹. Ce temps absolu, c'est le temps tel qu'il est perçu par le reste du corps, par les pulsions. Et d'ailleurs, le temps est si intime au phénomène de la répétition, que ce n'est qu'à l'aune de cette dernière qu'il puisse être mesuré (pensons à l'aiguille d'une horloge, ou au lever du soleil, qui nous permettent de comprendre le temps à partir de leur répétition), ce qui s'explique par le fait que notre compréhension du temps repose, elle aussi, sur les schèmes que nous imposons malgré nous à la réalité : « [n]ous opérons au moyen de quantités de choses inexistantes, de lignes, de surfaces, de corps, d'atomes, de temps, d'espaces divisibles, – comment l'explication serait-elle possible, dès que nous faisons de toute représentation, notre représentation ? »⁷⁰. Le temps est donc chez Nietzsche à considérer sous deux envers : d'un point de vue qu'on pourrait dire, bien que cela contrevienne au vocabulaire nietzschéen, strictement *ontologique*, il constitue le sol rendant possible le flux perpétuel du devenir, ainsi que la matrice dans laquelle les pulsions se déploient ; du point de vue cette fois de ce qu'il représente pour la conscience, le temps prend forme en la succession que l'esprit insère dans le chaos afin de réussir à le maîtriser.

b. La vitesse

« Et quand nous aurons atteint la réalité, pour l'exprimer, pour la conserver nous écarterons ce qui est différent d'elle et que ne cesse de nous apporter la vitesse acquise de l'habitude ».

– Marcel Proust, *Le temps retrouvé*.⁷¹

Quant à la manière que nous avons de ressentir et d'interpréter le temps, Nietzsche nous dit que le paramètre peut-être le plus crucial à cet égard constitue la *vitesse*. Comme il le

⁶⁹ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome X*. 25 [406], p.135

⁷⁰ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. §112, p.142

⁷¹ Proust, M. (2013). *À la recherche du temps perdu, tome VII (Le temps retrouvé)*, p.193

soulignait déjà en 1881, il semble raisonnable de supposer que « tout soit beaucoup plus petit. Donc le monde réel plus petit, mais *mû beaucoup plus lentement*, mais infiniment *plus riche en mouvement* que nous ne l'imaginons »⁷². Pourquoi? C'est que « la vitesse ne vient pas se surajouter à la connaissance : accélérer, c'est déjà connaître »⁷³. En fait, les situations ou les choses qui réussissent à se faufiler une place dans la conscience doivent, pour ce faire, être d'abord abrégées, ce qui veut dire être simplifiées de telle sorte que ne reste en fin de compte d'elles que ce qui se subsume sous un signe simple. Quatre ans avant la publication du *Gai savoir*, Nietzsche nous disait déjà : « Il se forme ainsi de promptes et familières associations de sentiments et d'idées, que l'on finit, lorsqu'elles se succèdent à la vitesse de l'éclair, par ne plus percevoir comme des complexes, mais bien comme des *unités* »⁷⁴. Peut-être la meilleure analogie pour rendre compte de ce que Nietzsche a ici en tête est-elle celle du cinéma : bien que, dans un film, il y ait des milliers d'images se succédant l'une après l'autre, ce qu'est chaque fois seulement en mesure d'assimiler la conscience le visionnant n'en demeure qu'une mince fraction, et si on faisait jouer, plutôt que le film, seulement les images que la conscience ait réussi à en saisir, on assisterait alors certainement à un film plus court, par conséquent, plus rapide.

Et ce qui fait que « l'espace, quand on fume du haschisch », devienne « beaucoup plus étendu parce qu'on voit beaucoup plus de choses dans le même espace de temps que d'habitude »⁷⁵, c'est que notre conscience affecte la vitesse à laquelle les choses sont saisies, ce que l'expérience du haschich, qui altère tout simplement notre mode de perception usuel, ne fait que permettre d'apercevoir plus clairement que d'ordinaire. C'est ce que permet également d'apercevoir l'expérience du rêve : « [p]ar le haschich et les rêves on sait que la

⁷² Nietzsche, F. (2011). *Fragments posthumes, tome V*. 11[184], p.380

⁷³ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.323

⁷⁴ Nietzsche, F. (1988). *Humain, trop humain*. §14, p.41

⁷⁵ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome X*. 25 [376], p.127

vitesse des processus mentaux est énorme »⁷⁶. Or paradoxalement, comme le remarque Franck, « l'accélération de la connaissance [...] a pour effet de ralentir, voire d'immobiliser le devenir »⁷⁷. C'est qu'en unifiant les différentes portions de la réalité, on accélère certes le cours du flux, mais seulement en formant des unités qui nous font apparaître le monde de manière suffisamment lente pour qu'une adéquation prenne forme entre lui et la conscience. Et en revanche, ce qui dans le corps perçoit plus lentement la réalité, c'est sa dimension *inconsciente*, par rapport à laquelle la conscience n'arrive toujours qu'après coups. L'une des différences majeures entre les sphères consciente et inconsciente de l'individu, c'est donc que chacune d'entre elles assimile ce qui compose le devenir à un *tempo* distinct, ce qui s'explique par la nécessité qu'a eue la conscience de modifier, par son découpage systématique, la vitesse naturelle par laquelle la réalité arrive jusqu'à elle.

c. La durée

En outre, le temps est ce qui permet à la conscience de comprendre les choses conformément à une certaine *durée* [*Dauer*], qui joue pour elle le rôle d'une délimitation des moments du chaos que la succession lui rend visibles. Si nous l'injectons elle aussi dans le monde, c'est que la durée s'avère depuis des lunes excessivement utile à l'être humain, car elle permet de séparer entre elles les différentes fractions – qui tout comme le langage et ses signes, relèvent de l'arbitraire – qu'on peut composer à l'intérieur de la succession du temps. En disant par exemple que je suis allé deux heures dans un café, puis ensuite trois heures au parc, je sectionne le temps par tranches de manière analogue à la façon qu'a l'œil de diviser l'espace devant lui. C'est qu'une durée saisie par la conscience est cette fois plus ou moins au temps ce qu'une *chose* serait à l'espace, à savoir une portion de réalité pouvant y être créée. Et puisque, comme le souligne Beardsworth dans *Nietzsche*, « il faut que les événements puissent

⁷⁶ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome X*. 25 [401], p.133

⁷⁷ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.323

être saisis comme des unités ou des ensembles pour être des événements (plutôt qu'une suite chaotique de sensations) »⁷⁸, la conscience peut, en décortiquant le devenir, créer des *événements*, et mettre subséquemment en relation de comparaison des ressemblances ainsi que des dissemblances entre ces événements unifiés : « [c]'est alors qu'apparaissent les points de repère, la répétition et la comparaison – et enfin les signes comparables »⁷⁹. En comparant, la conscience peut, contrairement aux pulsions qui ne font toujours l'expérience de la réalité qu'*ici* et *maintenant*, déterminer quels événements s'avèrent suffisamment similaires pour se laisser réunir sous un signe général et identique, ce qui est crucial à l'expérience de la vie : « un monde où rien ne reviendrait au même, un monde sans retour de l'identique, serait proprement invivable »⁸⁰. Bref, la durée est donc hautement importante pour la conscience, puisqu'elle est en fin de compte ce qui lui permet de former des cas identiques entre les expériences parsemant la succession du temps.

1.2. L'identité et la différence

« Les choses diverses sont donc posées pour soi ; et le conflit tombe dans elles sous cette forme de réciprocité qui fait que chacune n'est pas différente de soi-même, mais seulement de l'autre. Chacune, du coup, est pourtant elle-même déterminée comme une chose différente, et a en elle la différence essentielle par rapport à l'autre... ».

– Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.⁸¹

a. L'égalisation des présents

Si on revient maintenant plus spécifiquement au phénomène de la répétition en tant que tel, on serait d'abord tenté, de manière très générale, de le caractériser comme l'« action de refaire une ou plusieurs fois »⁸² quelque chose, ou encore, tout simplement, comme le fait pour une chose, une action, une situation, etc., de survenir à nouveau. Or, dans un monde

⁷⁸ Beardsworth, R. (1997). *Nietzsche*, p.27

⁷⁹ Klossowski, P. (1991). *Nietzsche et le cercle vicieux*, p.75

⁸⁰ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.316

⁸¹ Hegel, G.F.W. (1993). *Phénoménologie de l'esprit*, p.169

⁸² CNRTL, dans la rubrique *Répétition*.

chaotique comme celui que nous propose Nietzsche, où tout n'est que singularité, comment est-il possible que des choses se répètent? À première vue, disant avec Héraclite qu'on ne met jamais les pieds deux fois dans le même fleuve, il semble que Nietzsche ne puisse admettre quelque répétition que ce soit. Cependant, bien qu'il ne puisse admettre que les choses du monde se répètent, Nietzsche voit bien que nous répétons des actes, et c'est pourquoi il nous faudra seulement comprendre ce que cela veut dire pour lui.

D'entrée de jeu, bien que « le flux universel rend[e] impossible la coexistence de deux identiques, cela n'exclut pas que nous y percevions des ressemblances »⁸³. S'il faut qu'il y ait du même dans un monde fluctuant et singulier, il faut que des cas similaires soient d'abord compris par la conscience comme des cas identiques. Dans *Différence et répétition*, Gilles Deleuze, qui s'interroge quant au rôle de la répétition dans la pensée nietzschéenne, nous éclaire partiellement quant à la manière qu'a la conscience de répéter, laquelle est tout compte fait similaire à la manière que nous avons de former des énoncés dans le langage : « la répétition se dit d'éléments qui sont réellement distincts, et qui, pourtant, partagent le même concept »⁸⁴. En fait, ce qui fait que « cette histoire de la conscience est une histoire de répétition »⁸⁵, c'est bien sûr d'une part que la conscience permette ponctuellement de ramener la multiplicité à de l'identique, mais c'est surtout, qu'en un second temps, elle soit en mesure de *re-produire* en elle l'identité antérieurement construite. La répétition, c'est donc pour elle la remobilisation d'un signe du passé servant à saisir un contenu actuel. Ici aussi, Nietzsche reconduit l'origine de ce processus à la vulnérabilité propre à l'être humain primitif : c'est qu'un cas identique, parce qu'il est reproductible, et par conséquent toujours à même de se répéter, autorise l'être humain à *anticiper* ce qui se reproduira dans le futur.

⁸³ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.272

⁸⁴ Deleuze, G. (2015). *Différence et répétition*, p.26

⁸⁵ Beardsworth, R. (1997). *Nietzsche*, p.47

On voit en effet déjà à l'œuvre ce phénomène dans l'une des formes les plus élémentaires du langage, soit dans la forme prédicative : « [l]e propre du prédicat comme détermination, c'est de rester fixe dans le concept, tout en devenant autre dans la chose »⁸⁶. Afin que par exemple le prédicat « femme » puisse être vrai de plusieurs sujets (Pierrette, Pauline, etc.), il faut que celui-ci demeure identique à lui-même tandis que les sujets lui correspondant varient, ce qui est déjà dire en quelque sorte que le prédicat se *répète* dans différents sujets. Sous ce rapport, grâce au concept faisant acte de prédicat, les différents sujets se voient être *égalisés*. Or, cette égalisation à l'œuvre dans la forme prédicative, Nietzsche nous dit qu'elle se déroule plus ou moins de la même manière dans le phénomène global de la perception : « [q]ue des sensations faibles soient mises à égalité, soient ressenties comme *les mêmes*, est le fait fondamental »⁸⁷. C'est que même les impressions les plus minuscules ne sont d'abord ressenties qu'en tant qu'elles sont toujours en relation à d'autres impressions ; lorsque je vois une pomme, je ne peux la voir *en tant qu'*une pomme que parce qu'elle représente pour moi, selon une certaine perspective, une chose égale aux autres pommes que j'ai vues auparavant. Et même à supposer qu'il s'agisse de la première pomme que je voie de toute ma vie, j'aurai tout de même déjà aperçu des couleurs, des formes, et c'est à partir de l'égalisation de ces dimensions perceptives élémentaires que je pourrai *voir* la pomme comme davantage qu'une simple masse incompréhensible de chaos. Nietzsche confronte ici le vieux préjugé des empiristes modernes selon lequel un objet serait d'abord saisi dans sa totalité, puis ensuite interprété par l'esprit, d'où proviendrait qu'il commette des erreurs ; bien plus, la perception est *déjà* une interprétation du neuf à partir de l'ancien, ou encore, est toujours déjà une erreur. On en revient alors à ce que nous voyions plus tôt, à savoir que l'étranger est toujours déterminé, instantanément, par le familier, et en ce sens, les

⁸⁶ Deleuze, G. (2015). *Différence et répétition*, p.21

⁸⁷ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome X*. 25 [168], p.71

perceptions sont *relatives*, mais non pas seulement d'individu en individu ; plus originairement, les perceptions ne sont éprouvées de telle ou telle manière que parce qu'elles sont toujours déjà relatives à *des perceptions antérieures*.

On voit alors que l'identité formée par la conscience ne survient pas seulement de manière ponctuelle : à travers le temps, l'identité prend la forme d'une égalisation entre elles des différentes expériences. Ce qui, au-delà d'un acte direct de connaissance, rend donc le signe fécond pour la conscience, c'est qu'il permette de rendre compte de différentes situations, vécues dans des temps distincts, à partir d'une même entité, ce que montre éminemment le cas de la fête, qui consiste essentiellement à « répéter un « irremarquable »⁸⁸. Et alors, pour reprendre le mot de Deleuze à ce sujet, « [r]épéter, c'est se comporter, mais par rapport à quelque chose d'unique ou de singulier »⁸⁹, ce quelque chose étant un signe. C'est s'étaler dans le temps en subsumant les expériences à des pôles stables. Là où la conscience, dans le présent, identifie entre eux des contenus d'expérience, lorsqu'elle opère le même geste cette fois sur une certaine succession d'événements, elle égalise entre elles non plus des contenus lui étant actuellement présents, mais différentes expériences vécues lors de différents moments.

b. L'expérience du corps

Du côté maintenant des sous-sols inconscients du corps, en quoi consiste alors le phénomène de la répétition dans la mesure où, jusqu'ici, il nous est semblé relever des significations abstraites qu'injecte précisément la conscience dans de multiples cas ? Les pulsions, nous le savons maintenant, ne mobilisent pas l'intermédiaire de signes abstraits afin de connaître : elles comprennent toujours seulement de manière actuelle et singulière. Est-ce cependant à dire que pour Nietzsche seule la conscience ne répète ? Au moins à première

⁸⁸ Deleuze, G. (2015). *Différence et répétition*, p.08

⁸⁹ Deleuze, G. (2015). *Différence et répétition*, p.07

vue, non, car bien qu'elles le fassent sans l'usage de signes abstraits, les pulsions sont aptes, tout autant qu'à saisir la signification d'une occurrence présente, à reconnaître des similarités entre différents événements, ce qui revient à dire qu'elles comprennent en ces derniers au moins quelques aspects comme identiques. Ce qu'il faut peut-être garder ici en tête, c'est que Nietzsche, en « transformant le concept traditionnel de signe », puis en « reconduisant l'origine du langage à la volonté de puissance »⁹⁰, attribue en fait aux niveaux inconscients du corps la possibilité d'accéder à des signes ; puisque les pulsions évaluent et interprètent, on peut comprendre que ces *âmes multiples* accèdent bel et bien à des signes, et ce, bien que ceux-ci ne soient pourtant jamais généraux. La vie pulsionnelle du corps perçoit donc, à travers ses expériences, de l'identité dans le monde, et c'est pourquoi on serait tenté de conclure qu'il possède, lui aussi, tout ce qu'il faut afin d'opérer une certaine forme de répétition, analogue à celle mise en scène par la conscience.

Là où cependant il apparaît plus difficile d'attribuer aux pulsions la capacité de répéter à proprement parler, c'est que malgré qu'elles puissent effectivement saisir de l'identique à l'intérieur de différentes *situations*, elles ne saisissent tout de même jamais, comme le fait la conscience, leurs *actes* eux-mêmes comme identiques. Si par exemple je sais répéter l'acte de fumer, c'est que je saisis mon acte lui-même comme étant le même, c'est-à-dire que ce sont mes actes qui se retrouvent unifiés par un même signe : *fumer*. Or, cette identification mobilise un certain passage par le général, auquel seule la conscience ait accès. Comment dès lors peut-on dire que le corps répète des gestes, si à ses yeux ses actions demeurent toujours présentes et immédiates? La répétition du corps ne serait-elle donc qu'une absence de répétition comprise par la conscience comme en constituant une?

⁹⁰ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.209

Nietzsche, dans des fragments posthumes datant de l'année 1884, semble lui-même apercevoir la difficulté de saisir adéquatement ce problème :

« Le processus de la vie est seulement possible grâce au fait que beaucoup d'expériences n'ont pas besoin d'être toujours refaites mais se sont intégrées au corps sous une forme ou sous une autre. Le vrai problème de l'organique est : comment l'expérience [*Erfahrung*] est-elle possible ? Nous n'avons qu'une seule forme de compréhension – le concept, le cas le plus général qui contient le cas spécial. »⁹¹.

Plongeons un instant dans la complexité de cette proposition. D'abord, Nietzsche admet en un sens que le corps apprend, et que ses expériences passées s'intègrent effectivement à lui à force qu'il les répète ; c'est pourquoi, à un certain moment donné, il n'a plus besoin de les répéter pour les avoir intégrées. Or si le corps assimile quoi que ce soit via l'exercice de la répétition, c'est qu'il doit y avoir *quelque chose* qui pour lui demeure identique dans ses actes. C'est alors que Nietzsche nous renvoie, afin de comprendre ce problème, au concept d'*expérience* [*Erfahrung*]. Ce qu'il faut comprendre, c'est que pour Nietzsche, le concept d'*Erfahrung*, qu'il étoffait déjà dès ses écrits de jeunesse, ne désigne pas seulement le fait de participer à une situation. Bien plus, lorsqu'il écrivait plus jeune que « le désir du jeune homme d'apprendre quelque chose par lui-même » consiste à « faire grandir en lui un système vivant et complet d'expériences personnelles »⁹², ce qu'il avait en tête, c'est que les expériences ont en propre d'engendrer chez l'individu « l'acquisition d'une nouvelle manière de sentir et d'agir, en bref, une transformation de l'individu en général »⁹³. Le problème de l'expérience, c'est donc en fait de saisir comment une connaissance s'intègre à nous de telle sorte qu'elle nous transforme de fond en comble. Mais pourquoi Nietzsche voit-il dans le problème de l'expérience la clé du problème de l'intégration, par la répétition, des contenus

⁹¹Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome X*. 26 [156], p.214

⁹²Nietzsche, F. (2011). « Considérations inactuelles II ». in *Œuvres*, p.278

⁹³Duhamel, V. (2009). *Le jeune Nietzsche et la tradition de la Bildung: les sources de l'idéal de Bildung chez le jeune Nietzsche dans la tradition allemande de Humboldt à Hegel*, p.06

étrangers ? Nietzsche nous offre en quelque sorte la réponse à cette question plus loin dans le même aphorisme : « seules subsistent les organisations qui savent se maintenir et se défendre contre une masse considérable d'actions qui s'exercent sur elles »⁹⁴. Le nœud de la solution à ce problème nous semble se loger dans le fait que le corps fonctionne pour Nietzsche conformément à ce qu'il comprend de l'*Erfahrung*, soit de telle manière que, à force de lutter contre des contraintes réitérées, les pulsions du corps se *transforment* elles-mêmes : « « Expérience », c'est-à-dire le résultat de toutes les *réactions*, où *nous* avons réagi à quelque chose hors de nous ou en nous »⁹⁵. En fait, les pulsions qui répèteront, sur des contraintes, l'exercice de la victoire, seront celles qui occuperont une place désormais dominante dans le corps. Et ainsi, en saisissant des résistances comme les mêmes, le corps mobilisera chaque fois les pulsions les plus appropriées, ou plutôt, les plus *expérimentées*, pour réagir à ces contraintes, de telle sorte que ce seront ces mêmes pulsions dominantes qui chaque fois s'opposeront à ces résistances. Voilà pourquoi et comment le corps répète : l'adaptation produite à l'égard d'événements saisis comme similaires est telle que ce sont toujours les pulsions les plus adéquates qui affrontent chaque fois les résistances renouvelées, et donc, que ce sont toujours *les mêmes* pulsions qui agissent. Ce qui dans les actes des pulsions se répète, ce n'est donc pas, comme pour la conscience, une signification générale unissant des *vécus*, mais bien les pulsions sollicitées *elles-mêmes*, dans tout leur complexe mouvement corporel. Puisque les pulsions dominantes constituent le résultat de confrontations à des obstacles ayant été perçus par elles comme identiques, et qu'elles incarnent toujours de plus en plus ces luttes, on peut donc dire que les pulsions *se* répètent, ou plus exactement, répètent, à travers leurs expériences, l'exercice de leur force.

⁹⁴ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome X*. 26 [156], p.215

⁹⁵ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome X*. 27 [64], p.324

c. La différence

Par ailleurs, quant à non plus ce *qui* rend possible la répétition, mais à *ce* qu'elle rend possible, il semble que ce soit, plutôt que l'identité, bien au contraire la *différence*. Nous avons vu que l'expérience, pour Nietzsche, engendre une « transformation profonde de l'individu, de son caractère comme de sa manière d'être »⁹⁶. En effet, ce qui fait en sorte que les organismes vivants, là où par exemple une chaise ne le ferait pas, font l'*expérience* de ce qu'ils vivent, c'est que les situations qu'ils répètent viennent modifier chaque fois le sol à partir duquel leurs prochaines actions seront produites. Quelque chose s'inscrit en nous dans la répétition, qui vient permettre une certaine forme d'intégration de ce qui diffère de nous.

En ce qui concerne d'abord la conscience, qu'est-ce qui, dans l'expérience de la répétition, s'inscrit en fait en elle? Tout simplement, en tant que « la différence habite le jeu de la vie »⁹⁷, ce qui, dans chacune des expériences qu'elle répète, *diffère* des connaissances qui lui sont familières. À titre d'expérience de pensée, efforçons-nous, bien que pour Nietzsche, en raison de son ontologie héraclitienne, cela relève de l'impossible, d'imaginer une expérience vécue qui, en se répétant, ne forcerait la conscience à confronter aucun contenu étranger ou inconnu. Force est de croire que même si nous nous acharnions à la répéter indéfiniment, aucun contenu ne serait alors, à travers elle, intégré, puisque comme nous l'avons vu plus tôt, ce vers quoi la conscience se dirige lorsqu'elle est poussée à connaître, c'est précisément ce qu'elle ne connaît pas encore. Ceci dit, quelque chose se corse ici, puisque nous avons également vu plus tôt en quoi la conscience n'est qu'en mesure de voir ce qui, dans les contenus étrangers, lui est *déjà* familier, et donc ce qu'elle connaît déjà. Mais alors, qu'en est-il donc : la conscience intègre-t-elle ce qu'elle connaît, ou plutôt ce qu'elle ne

⁹⁶ Duhamel, V. (2009). *Le jeune Nietzsche et la tradition de la Bildung: les sources de l'idéal de Bildung chez le jeune Nietzsche dans la tradition allemande de Humboldt à Hegel*, p.54

⁹⁷ Fink, E. (1965). *La philosophie de Nietzsche*, p.100

connaît pas ? En fait, c'est que la conscience va certes chercher ce qu'elle peut reconnaître dans l'inconnu, mais pour ce faire, les contenus doivent tout de même d'abord lui être de quelque façon étrangers. C'est dire que oui, elle reconnaît dans l'inconnu ce qui lui est familier, mais que ce dans quoi elle le reconnaît doit d'abord *différer* de ce qu'elle possède déjà comme connaissance. Et alors, ce que la conscience obtient par l'exercice de la répétition, c'est bel et bien de la différence, mais seulement dans la mesure où celle-ci se retrouve toujours déjà transformée lorsqu'elle pénètre les schèmes de la conscience. C'est ce qui fait que, comme l'exprime bien Didier Franck : « Identité et différence, c'est, en toute sécurité, la connaissance elle-même, toute la science de la logique et la logique de la science »⁹⁸. De toute façon, si les unités déjà présentes dans l'esprit étaient entièrement identiques à celles créées lors d'une certaine situation, il y aurait alors dans ce cas *déjà* identité, ce qui veut dire que nulle nouvelle identité, et par conséquent nulle nouvelle connaissance, ne pourrait y être forgée. Puisque la conscience est une artiste prolifique créant les significations l'emplantant, elle doit donc d'abord traverser le chemin de l'altérité pour pouvoir reconnaître en cette dernière ce qu'elle avait unifié auparavant. Mais heureusement nous dit Nietzsche, « [n]ous finissons toujours par être récompensés pour notre bonne volonté, notre patience, équité, notre tendresse envers l'étrangeté, du fait que l'étrangeté peu à peu se dévoile et vient s'offrir à nous en tant qu'une nouvelle et indicible beauté »⁹⁹.

Ce que permet en outre la répétition, c'est également d'*approfondir* ce qui, dans une expérience, diffère de nous, de sorte que l'inadéquation entre les schèmes anciens et une certaine circonstance donnée s'évanouisse, disparaisse graduellement. Si la répétition permet d'approfondir une certaine situation, c'est d'abord parce qu'une expérience unique est perçue à un rythme bien trop rapide pour que l'ensemble des différences la composant puisse être

⁹⁸ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.317

⁹⁹ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. §334, p.223

saisi d'un coup par la conscience ; c'est donc d'une part la vitesse à laquelle nous percevons la réalité qui impose, afin que nous puissions découvrir ce qui pour nous est inconnu en elle, que nous répétions. Mais la répétition se révèle également nécessaire eu égard au phénomène de l'approfondissement, puisque, d'autre part, en répétant, la conscience peut greffer tous ces fragments d'étrangeté à un pôle stable, à un signe fixe, à *partir duquel* pourront être comprises toutes les futures différences. Prenons un exemple. Lorsque je répète l'exercice de faire l'amour, en comprenant ces expériences respectivement distinctes comme participant d'un même acte (faire l'amour), je ne forme pas seulement, si on ne s'arrête ici qu'à la dimension consciente de cet acte, des connaissances telles que « effleurer une peau peut causer des frissons », ou encore, « bouger mes hanches peut être agréable » ; ce que j'apprends à connaître, c'est chaque fois ce en quoi consiste le fait – le signe – de « faire l'amour », et donc, j'apprends que « *en faisant l'amour*, bouger mes hanches peut être agréable », etc. C'est que l'appartenance d'un contenu inconnu à un signe est essentielle afin que la différence puisse finalement revêtir un *sens* dépassant l'acte singulier lui-même. On permet de la sorte à une multiplicité d'éléments inconnus d'être compris comme participant en un sens d'une même expérience signifiant chaque fois quelque chose d'identique, et c'est en ce sens qu'on peut parler d'un approfondissement de notre compréhension d'une expérience.

Et enfin, quant à ce qui se déroule dans les couloirs plus souterrains du corps, il semble que ce soit là aussi la différence qui s'intègre à l'organisme, seulement, celle-ci prenant cette fois plutôt la forme de différentes *résistances*, lesquelles, à force d'être affrontées de manière répétée, solidifient le statut hiérarchique des pulsions alors sollicitées, de sorte que se cristallise, comme acte adéquat, le comportement des pulsions gagnant sur ces résistances. C'est pourquoi « avec chaque répétition, l'humain se trouve dans un rapport de

plus en plus ouvert et flexible avec son monde »¹⁰⁰ : il y a surmonté des obstacles, des contraintes, y a remporté des guerres, accompli des victoires, lesquelles ont agrandi son horizon de possibilités. Et alors, bien qu'elle ne mène pas à une comparaison de signes, l'épreuve répétée de la différence permet au corps lui aussi d'intégrer ce qui, dans le monde, s'oppose à lui. Qui plus est, la répétition, en jouant en quelque sorte le rôle de leur champ de bataille, offre aux pulsions la possibilité de venir s'immiscer jusqu'au sommet de la hiérarchie interne du corps ; les pulsions pour lesquelles certaines résistances se feront ressentir comme étant plus aisées à vaincre seront celles qui alors domineront à l'intérieur du corps. Ce qu'on voit alors, c'est que ce que la répétition engendre dans l'organisme, bien davantage d'ailleurs que le simple fait de ramener des actes multiples à un signe, c'est la solidification concrète des pulsions qui prendront le dessus dans ses gestes. Donc, pour revenir à l'exemple tout juste évoqué, si je répète l'acte de faire l'amour, et que nous considérons cette fois cet acte du point de vue – non plus de sa dimension consciente – de sa dimension proprement pulsionnelle, chaque fois que par exemple mon ou ma partenaire m'offrira un geste contraignant mes désirs, mes pulsions qui réussiront à surmonter les obstacles offerts par l'autre seront celles qui d'abord survivront à cette pratique, puis qui dirigeront subséquemment la reproduction de mes futures exécutions. Ce qui aura alors représenté jadis une limite quant à l'épanchement de ma force deviendra, graduellement, une résistance que la répétition aura éliminée *en tant que* résistance, et c'est précisément en quoi consiste la force de ce savoir pratique du corps ; ce n'est pas seulement ses connaissances qui croissent, c'est le corps lui-même, lequel incarne, grâce à la différence qu'il s'approprie, toujours de plus en plus l'accroissement des pulsions les plus puissantes.

¹⁰⁰ Beardsworth, R. (1997). *Nietzsche*, p.47

1.3. L'intégration

« De la simple répétition d'événements
passés, fût-elle à l'infini, il ne naîtra jamais
aucune idée nouvelle et originale... ».
David Hume, *Traité de la nature humaine*.¹⁰¹

a. La force de digestion

Ayant maintenant vu de quelle manière l'individu opère des actes de répétition, voyons plus en détails de quelle manière ce que l'on répète s'intègre justement à nous. Afin de mieux comprendre ce déroulement, il nous semble approprié de nous permettre un bref détour via un concept que mobilisait le jeune Nietzsche des *Considérations inactuelles II*, soit celui de la *force plastique* [*plastische Kraft*], qu'il définissait alors comme « cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui [n]ous est propre, de transformer et d'incorporer les choses du passé ou étrangères, de guérir des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées »¹⁰². Ce qu'on voit ici d'entrée de jeu, c'est que Nietzsche croyait déjà en une certaine force projetant hors de soi, et qui, parce qu'elle dépend de nos conditions d'existence, est propre à chaque individu. Cette force peut être comprise comme ce qui nous permet d'intégrer à ce que nous sommes en tant qu'individus des contenus étrangers. Avec cette notion, Nietzsche introduisait déjà l'idée selon laquelle nous constituons avant tout une certaine ouverture rendant en premier lieu la connaissance possible, et faisait dépendre cette ouverture, plutôt que de traits essentiels du genre humain, de notre individualité propre. Ce que cette force plastique représente également pour l'individu, c'est que celle-ci constitue tout autant notre *plasticité*, c'est-à-dire la forme de notre réceptivité relativement à ce qu'il nous est possible de connaître. Cette forme,

¹⁰¹ Hume, D. (1995). *L'entendement ; Traité de la nature humaine Livre I*, p.151

¹⁰² Nietzsche, F. (2011). « Considérations inactuelles II ». in *Œuvres*, p.221

elle est d'une part la condition de possibilité de toute connaissance, mais elle représente également sa *limite*, et par conséquent, le degré de connaissance qu'il nous est possible d'assimiler avant que notre réceptivité sature et que nous dégénérons : « [a]vec l'idée de force plastique, Nietzsche pose aussi bien le pouvoir d'adaptation du vivant que la limite propre à ce pouvoir ; la limite au-delà de laquelle l'adaptation se confond avec la décadence »¹⁰³. En effet, même en 1881 dans *Aurore*, Nietzsche maintient que l'intégration d'un trop-plein de connaissances comporte un caractère foncièrement nuisible pour le développement de l'individu, et qu'« il serait d'un ordre plus noble si justement il ne s'y entendait pas »¹⁰⁴. Ce que Nietzsche a ici en point de mire, c'est que le fait que nous soyons limités quant à ce qu'il est possible d'intégrer à soi impose que, à l'égard des connaissances que l'on acquiert, on détermine la réelle positivité, relativement à l'accroissement de notre force, leur étant inhérente.

Or si on revient maintenant à la période de *Par-delà bien et mal*, lors de laquelle Nietzsche comprend déjà bien davantage le caractère central du corps en ce qui concerne les processus psychologiques, on peut voir que le vitaliste allemand revient à la charge avec un concept similaire qu'il nomme cette fois plutôt la « force de digestion [*Verdaunungskraft*] »¹⁰⁵. Étant donné que désormais à ses yeux « c'est encore à l'estomac que l'« esprit » s'apparente le plus »¹⁰⁶, Nietzsche s'efforce de comprendre le phénomène de la connaissance consciente conformément à celui de la digestion. Ce qui fait demander à Nietzsche s'il existe « une philosophie de la nutrition »¹⁰⁷, c'est la dimension proprement *assimilatrice* de l'individu, laquelle lui permet d'intégrer des connaissances de manière analogue à celle qu'a l'estomac de

¹⁰³ Duhamel, V. (2009). *Le jeune Nietzsche et la tradition de la Bildung: les sources de l'idéal de Bildung chez le jeune Nietzsche dans la tradition allemande de Humboldt à Hegel*, p.86

¹⁰⁴ Nietzsche, F. (2008). *Aurore*. §171, p.134

¹⁰⁵ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §230, p.149

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. §07, p.57

digérer de la nourriture, et c'est pourquoi, tout comme à force d'ingérer des aliments toxiques pour le corps on l'affaiblit de manière générale, à force d'absorber des contenus nuisibles pour la vie, on mine la force de digestion de la conscience, « en sorte que celle-ci ne sait plus se servir du passé comme d'une nourriture substantielle »¹⁰⁸. Et en fait, cette nourriture de l'esprit n'a pas même besoin d'être directement néfaste pour nuire à la conscience, car puisque la réceptivité possède en soi une certaine limite, en bourrant la conscience de contenus ne serait-ce qu'inutiles ou insignifiants pour la vie, nous supprimons à d'autres contenus, plus vivifiants, la possibilité de venir ultimement s'inscrire en nous, puis de nous transformer. Donc, en premier lieu, on peut voir que certaines connaissances sont plus nuisibles que d'autres pour la conscience, et ce, en raison de la force digestive limitée de chaque individu. Ou pour l'exprimer en termes plus nietzschéens, « [m]ais tout mâcher et digérer – de pourceau voilà bonne manière ! »¹⁰⁹.

Or le plus grand problème touchant la force de digestion de l'individu ne réside pas tant là, c'est-à-dire qu'il ne relève pas tant des *contenus* qu'on ingère que de l'impact de cette ingestion elle-même sur notre relation à la connaissance, et *a fortiori*, au monde. Lorsque nous parlions plus tôt du penchant pour le vrai, réactif, historiquement développé par la conscience, nous supposions en quelque sorte son arrivée dans le processus de la connaissance, sans se demander ce qui lui donnait naissance. Or ce que nous sommes désormais plus aptes à cerner, c'est que cette tendance égalisatrice procède en fait du processus que nous décrivons depuis tout à l'heure, à savoir de la *répétition* du succès ressenti par la conscience lors de l'exercice de la connaissance. Ce qui pousse en fait la conscience à posséder, dans le but ultime de « sortir de soi »¹¹⁰, toujours davantage de contenus étrangers,

¹⁰⁸ Nietzsche, F. (2011). « Considérations inactuelles II ». in *Œuvres*, p.280

¹⁰⁹ Nietzsche, F. (1971). *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.243

¹¹⁰ Nietzsche, F. (1986). *Fragments posthumes, tome XIII*. 11 [207], p.272

c'est donc bien sûr, en un sens plus large, la crainte du chaos. Mais ce qui met en marche la machine de ce penchant, c'est bien plutôt *l'expérience répétée* du sentiment de sécurité procuré suite à l'entretien de l'exercice de la connaissance. Et alors, la répétition ne rend pas seulement familiers les *contenus* que la conscience forme à partir du réel ; elle rend également familière, et de manière plus importante, *l'activité même* de connaître.

Or eu égard à la force de digestion, on peut voir un penchant analogue se former, seulement cette fois plus spécifique : à force de répéter l'exercice de connaître à *l'égard d'objets inféconds ou nuisibles*, la conscience affermit de la même manière l'élan même lui faisant intégrer toujours davantage de contenus inféconds, engendrant ainsi, en quelque sorte, un penchant pour l'insignifiance. Plus l'individu se dirige vers des objets indifférents du point de vue de l'accroissement de sa force vitale [*sein Lebenskraft*], plus il affermit cette tendance, réactive, lui faisant intégrer une quantité de contenus trop grande pour sa force de digestion propre. Voit-on ici le problème, ou plutôt, le cercle vicieux ? L'exercice nuisible que la conscience entretient a pour effet essentiel de raffermir cet exercice lui-même, et ainsi d'affaiblir cette réceptivité lui permettant en premier lieu d'assimiler des contenus étrangers. Voilà pourquoi Nietzsche nous dit : « [i]l est bien des choses que je veux, une fois pour toutes, *ne point* savoir. La sagesse fixe des limites même à la connaissance »¹¹¹ ; la répétition sans tri du geste de la connaissance s'avère profondément nuisible, puisqu'elle nous pousse à connaître ce qu'il ne nous est pas forcément optimal de connaître, ce qui nous *habitue* à connaître, et c'est pourquoi il faut toujours, selon Nietzsche, choisir avec soin ce que l'on accepte d'intégrer à notre être.

b. L'habitation

¹¹¹ Nietzsche, F. (2010). *Le crépuscule des idoles*, p.61

Ce que rend donc possible cette force de digestion qu'il nous faut chaperonner, c'est le moment peut-être le plus crucial de l'acquisition d'habitudes, à savoir celui de la *contraction*, qui dans le jargon nietzschéen prend plutôt la forme de l'expression *Gewöhnung*, que nous traduirons dans cet exposé par le terme d'*habitation**. D'emblée, précisons que l'habitation se distingue de l'habitude comme telle [*Gewohnheit*] par le fait qu'elle exprime non pas l'aboutissement de ce que met en place la répétition, mais le mouvement par lequel les habitudes, via la répétition, peuvent graduellement voir le jour. Partant donc de la conscience, lorsque Deleuze nous dit qu'en tant qu'elle « *soutire* à la répétition quelque chose de nouveau : la différence, l'habitude est dans son essence contraction »¹¹², il faut l'entendre en un sens double : d'abord, la répétition menant ultimement à la formation d'habitudes repose sur le phénomène, plus originaire, de contraction consistant en la compression ou l'abréviation que nous évoquons depuis le début de cet exposé, à savoir celle qu'opère tout simplement la conscience afin de pouvoir mettre en place des signes. Considérée de ce point de vue, afin de la connaître, la conscience *contracte* effectivement, en un premier temps, la réalité. Or en un sens plus spécifique cette fois, nos habitudes, afin de prendre forme, mobilisent d'abord, et graduellement, une forme de contraction, ou d'habitation, analogue à celle d'une maladie, ce qui, comme le souligne Deleuze, est bien rendu par le fait qu'on parle souvent, comme pour la maladie, de « contracter une habitude »¹¹³. En ce sens, « quand nous disons que l'habitude est contraction, nous ne parlons donc pas de l'action instantanée qui se compose avec l'autre pour former un élément de répétition, mais de la fusion de cette

¹¹² Deleuze, G. (2015). *Différence et répétition*, p.101

* Nous aurions tout aussi bien pu utiliser le terme, peut-être plus usuel en français, d'*accoutumance*. Cependant, nous employons délibérément l'expression *habitation* puisque, d'abord, le terme d'*accoutumance* fait directement référence à la notion de *coutume* comportant une dimension davantage sociale, et qui n'est pas comprise aussi explicitement dans l'expression *Gewöhnung*; d'autre part, le terme d'*habitation* nous semble mieux rendre compte de l'idée d'un *mouvement*, d'une évolution, menant à des habitudes acquises.

¹¹³ *Ibid.*

répétition dans l'esprit qui contemple »¹¹⁴. En effet, ce qui fait que la répétition d'un acte de connaissance mène ultimement à la formation d'habitudes à proprement parler, c'est qu'il y ait d'abord un mouvement à travers lequel les schèmes familiers, par la répétition, absorbent graduellement les contenus étrangers, de telle sorte que l'étranger se *transforme* en familiarité, ou encore, lui *devienne* progressivement familier. En répétant, la conscience *s'habitue* à tel ou tel savoir. Mais quelque chose, nous nous en rendons bien compte, demeure tout de même encore opaque quant à cette étape du processus de formation des habitudes. C'est que se demander en quoi consiste le phénomène de la contraction ou de l'habituation, c'est tout compte fait se demander comment, par la répétition, le mur séparant le monde extérieur de la conscience s'effondre finalement, pour engendrer la fusion permettant à une connaissance d'être plus profondément acquise, d'être une habitude. Et il y a en effet, dans ce moment de la connaissance, quelque chose d'en énigmatique. Prenons tout de même le temps d'essayer de le comprendre davantage.

Allons dès lors recueillir un peu de clarté du côté de ce qui se déroule du point de vue de la vie pulsionnelle du corps. Ici, il semble qu'à l'aune de ce que nous ayons vu jusqu'à maintenant, ce soit un peu moins difficile à saisir : on peut plus simplement dire que les pulsions sont en quelque sorte toujours déjà contractantes, puisqu'elles *deviennent* ce qu'elles répètent. Le corps *s'habitue* en effet parce qu'une résistance cesse graduellement pour lui d'en être une, ce qui survient lorsque la répétition d'une confrontation a privilégié telle ou telle pulsion, puis fortifié, enrichi, celles ayant gagné ces luttes. Les premières fois qu'il répète, le corps éprouve d'ailleurs toujours une certaine difficulté, laissant encore une certaine hésitation participer de ses mouvements. Or, à force de répéter ce qui était alors vécu

¹¹⁴ *Ibid.*

comme une contrainte, le corps, répétons-le, s'habitue, ce que Nietzsche met en scène en mobilisant l'exemple d'un soldat apprenant, péniblement, à marcher de manière adéquate :

« Mais il en va de même du soldat qui apprend à marcher ; il est un certain temps plus hésitant et maladroit que jamais parce que ses muscles se meuvent tantôt suivant l'ancien système, tantôt suivant le nouveau, et qu'aucun des deux ne l'emporte définitivement. Nous balançons, mais il est nécessaire de ne pas tomber pour autant dans une inquiétude qui pourrait nous faire renoncer au nouvel acquis. Du reste, il nous est *impossible* de revenir à l'ancien, nous avons brûlé nos vaisseaux sans retour »¹¹⁵.

Ce qu'on voit dans cette description, c'est que la répétition permet pour Nietzsche au corps de modifier, tant progressivement que *fatalement*, « l'ancien système » que constituait l'ancienne hiérarchie interne du corps, et ce, jusqu'à ce que, par force de victoires, l'hésitation diminue, puis qu'un savoir se laisse peu à peu contracter. Pour le corps, la contraction prend donc la forme d'une habitude à ce qu'on pourrait désigner par le terme d'*épreuves*, lesquelles sont contractées lorsqu'elles ont finalement été vaincues, dominées, et que les pulsions se sont définitivement appropriées, *par leur propre métamorphose*, les résistances vaincues, ou plutôt, lorsqu'en un sens elles sont devenues, en partie, ces résistances : « [l']appropriation et l'incorporation constituent avant tout un vouloir surmonter, former, qui transforme et adapte, jusqu'à ce qu'enfin le surmonté soit totalement passé dans la puissance de l'agresseur et ait augmenté celui-ci »¹¹⁶.

Or revenons maintenant du côté de la conscience, où on voit en fin de compte se produire un phénomène relativement similaire, seulement, puisque cette fois il se déroule à l'endroit de représentations générales, se déployant de manière abstraite. En tant que de son côté la conscience contracte lorsque des contenus étrangers se sont métamorphosés en signes familiers, la contraction représente donc pour elle aussi un moment de victoire sur le

¹¹⁵ Nietzsche, F. (1988), *Humain, trop humain*. §248, p.192

¹¹⁶ Nietzsche, F. (1986). *Fragments posthumes, tome XIII*. 09 [151], p.84

chaos, seulement, ce qui s'est cette fois transformé, ce n'est pas, comme c'est le cas en revanche pour les pulsions, la conscience *elle-même*, mais plutôt *les contenus étrangers*. En ce qui concerne la conscience, le processus opaque de l'habituation, c'est donc le mouvement par lequel, via la répétition, elle est en mesure de transformer graduellement le monde *extérieur* en son monde *intérieur*. Et ce que, progressivement, cette contraction permet à la conscience d'accomplir, c'est une accélération encore plus grande du processus d'identification ou de signification de l'étranger, lequel lui apparaît alors comme surgissant de manière *immédiate* [*unmittelbare*] dans la conscience, événement ayant selon Nietzsche donné lieu aux plus grandes bévues relativement à l'investigation introspective. Cette erreur consistant à croire que certains contenus surgissent immédiatement dans notre esprit, erreur procédant initialement d'une habitude à ces contenus, se laisse voir selon Nietzsche de manière éminente dans le fameux *cogito* de Descartes :

« Mais je répéterai cent fois que des notions telles que « certitude immédiate », « connaissance absolue » ou « chose en soi » comportent une *contradictio in adjecto*, et que l'on ferait bien de ne plus se laisser abuser par les mots. Laissons le peuple croire que la connaissance va jusqu'au bout des choses ; le philosophe, lui, doit se dire : Si j'analyse le processus exprimé par la proposition « je pense », j'obtiens une série d'affirmations téméraires qu'il est difficile, voire impossible, de fonder : par exemple que c'est *moi* qui pense, que, d'une façon générale, il existe quelque chose qui pense, que penser est un acte et un effet qui procèdent de l'être conçu comme cause, qu'il y a un « je », enfin que l'on a déjà établi ce que désigne le mot penser et que *je sais* ce que signifie penser »¹¹⁷.

Cette magie fallacieuse des mots, laquelle nous fait croire à des « certitudes immédiates », on doit précisément la comprendre comme le résultat d'une *habituation* à, en l'occurrence, la grammaire et la signification des mots, lesquelles camouflent, par la vitesse à laquelle la conscience y accède, la constante médiation par signes propre à tout processus psychologique. Une « certitude immédiate », ce n'est en fait rien d'autre qu'une « routine

¹¹⁷ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §16, p.34

grammaticale [*grammatischen Gewohnheit*] »¹¹⁸. Et avec le piège dans lequel tombe Descartes, ce que l'on peut alors également discerner, c'est que ce à quoi la conscience s'habitue cesse en fin de compte de lui apparaître comme objet inconnu, par conséquent, d'être questionné et questionnable : « [p]remier principe : ce à quoi nous nous sommes *habitués* ne passe plus à nos yeux pour une énigme, un problème. Émoussement du sentiment de nouveau, de l'étrange : tout ce qui advient *régulièrement* ne nous paraît plus relever de la mise en question »¹¹⁹. Contrairement au préjugé populaire, ce qui est donc le plus difficile à connaître, ce n'est pas ce qui nous est inconnu, mais bien plutôt, précisément, ce qui nous est *connu* : « [e]rreur des erreurs! Le connu, c'est l'habituel [*Gewohntes*], et l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à « reconnaître », c'est-à-dire à considérer en tant que problème, donc en tant qu'étranger, que lointain, que situé « hors de nous »¹²⁰. Ainsi, bien que le phénomène de l'habituation nous permette d'assimiler des savoirs, il possède à coup sûr un revers, soit celui de nous rendre ce que l'on contracte de plus en plus invisible, et c'est pourquoi, en dépit de l'atout que représente l'habituation quant à la connaissance en général, il faut néanmoins toujours s'en méfier, puis demeurer vigilant à l'égard de ce à quoi elle nous permet de devenir habitués.

Nous venons maintenant de voir en quoi consiste, tant pour la conscience que pour le corps, le fait de s'habituer : en répétant, la conscience élimine graduellement ce qui en un contenu lui est étranger, et les pulsions, de leur côté, contractent lorsqu'une certaine résistance se laisse intégrer aux pulsions elles-mêmes, celles-ci se transformant alors. Cependant, pour que puissent naître, à proprement parler, des *habitudes* au sens où Nietzsche l'entend, il ne s'agit pas seulement d'avoir avancé dans le chemin de l'habituation : il faut que ces habituations se manifestent en *actes*.

¹¹⁸ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §17, p.35

¹¹⁹ Nietzsche, F. (2007). *Fragments posthumes, tome XII*. 05 [10], p.189

¹²⁰ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. §355, p.256

2. La mise en acte

« Cependant plus la mémoire aura occasion de s'exercer, plus elle agira avec facilité. C'est par là que la statue se fera une habitude de se rappeler sans effort les changements par où elle a passé, et de partager son attention entre ce qu'elle est et ce qu'elle a été. Car une habitude n'est que la facilité de répéter ce qu'on a fait, et cette facilité s'acquiert par la répétition des actes ».
– Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*¹²¹

L'habituación de la conciencia a des savoirs, comme à des résistances pour la dimension pulsionnelle du corps, se réduit donc principalement au fait, rendu possible par notre force de digestion, de progressivement intégrer ce qui s'affiche comme de l'altérité. Elle est ce qui fait que nous puissions incarner toujours de plus en plus ce que l'on confronte dans la réalité. Cependant, une habitude ne prend forme à proprement parler que lorsque ce à quoi nous nous sommes habitués se manifeste dans des actes. C'est cette dimension, finale, de l'habitude, à laquelle nous aboutirons dans cette section. Or pour ce faire, nous verrons d'abord en quoi consiste une faculté de l'individu jusqu'à présent passée sous silence, mais qui pourtant s'avère essentielle quant à l'acquisition d'habitudes, et ce, en tant qu'elle rend possible la répétition ainsi que toute forme d'intégration : la *mémoire*.

¹²¹ Condillac (de), É.B. (1984). *Traité des sensations*, p.21

2.1. La mémoire

« Toute cette vie vécue, éparpillée, fondue, qui se retourne quand je me retourne, qui se baisse quand je me baisse, qui s'endort quand je m'endors, je la revois souvent, souvent, je la reçois comme un élan, et je m'y perds, comblé d'espérances instantanées qui m'assaillent et me quittent comme des vertiges »

– Léon-Paul Fargue, *Haute solitude*.¹²²

a. La rétention

Tout comme le langage, la mémoire [*Gedächtnis*] tient pour Nietzsche son origine du malaise foncier ressenti par l'être humain face à la constante variabilité du devenir. En effet, tant et aussi longtemps que le flux se déroule sans qu'on ne puisse se souvenir en lui de quoi que ce soit que nous ayons vécu, nous demeurons condamnés à un perpétuel présent à l'intérieur duquel toute connaissance disparaît au fur et à mesure qu'une nouvelle apparaisse ; sans la mémoire, la connaissance serait toujours à recommencer. C'est que la mémoire opère pour Nietzsche une certaine forme de *rétention* des expériences vécues, laquelle permet à la conscience de faire ce que nous avons noté plus haut, à savoir de s'approprier le contenu de nos expériences, et ce, en l'égalisant d'abord à d'autres contenus, en l'occurrence des contenus passés. Or pour ce faire, la mémoire doit *conserver* ce que la conscience intègre, et c'est pourquoi la connaissance nécessite la dimension mémorielle de la conscience. En ce sens, la mémoire, tout autant que la conscience, est fondamentalement réactive.

Mais plus précisément, lorsque la mémoire conserve, *que* conserve-t-elle exactement? Conformément à ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, il semble que pour Nietzsche ce

¹²² Fargue, L-P. (1982). *Haute solitude*, p.55

ne soit pas ses expériences elles-mêmes, mais plutôt les *signes* qu'elle forme à partir de celles-ci, et qui rendent l'expérience possible : « [l]'expérience n'est possible que grâce au secours de la mémoire ; la mémoire n'est possible que si l'on arrive à abréger en un signe un phénomène mental. La « connaissance » consiste à exprimer une chose nouvelle à l'aide des signes des choses déjà « connues » et expérimentées »¹²³. La mémoire est donc ce qui permet à la conscience de transcender le domaine de l'expérience présente en emmagasinant en elle des signes permettant l'interprétation de situations futures. Et en fait, c'est elle qui nous permet d'égaliser entre elles nos différentes expériences : « [n]otre *mémoire* repose sur le voir comme *égal* et le prendre pour égal : donc une vision *imprécise* ; elle est originairement de la plus grande *grossièreté* et considère presque tout comme *égal* »¹²⁴. Or, cette égalisation est pour Nietzsche la seule chose qui nous permette de produire la représentation de quelque continuité que ce soit relativement à ce que l'on vit, et si, à ses yeux, « la mémoire distingue l'organique de l'inorganique »¹²⁵, c'est parce que ce n'est qu'avec l'arrivée de l'organique qu'on peut observer à l'œuvre une certaine forme, aussi rudimentaire puisse-t-elle être, de *synthèse* mouvante des expériences vécues. Comme l'exprime bien Deleuze, « la Mémoire est la synthèse fondamentale du temps, qui constitue l'être du passé », et c'est précisément le fait de posséder de la sorte une capacité de synthèse de nos expériences passées qui fait qu'on *vive* à proprement parler, et que chaque occurrence à laquelle on participe ne fasse pas que s'évanouir chaque fois derrière nous.

Quant à savoir maintenant *comment* la mémoire conserve les expériences signifiées, ainsi que comment elle se *remémore* le passé, il semble sans surprise que ce soit de manière extrêmement similaire à celle qu'a la conscience de former les connaissances les plus

¹²³ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome XI*. 38 [02], p.331

¹²⁴ Nietzsche, F. (2011). *Fragments posthumes, tome V*. 11 [138], p.362

¹²⁵ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.379

élémentaires : dans la mémoire, « [i]l doit y avoir un *processus* intérieur qui ressemble à celui de la *formation des concepts* à partir d'un grand nombre de cas particuliers : la mise en relief toujours plus insistante du schème général et l'abandon des traits particuliers »¹²⁶. La remémoration fonctionne donc, elle aussi, par *abstraction*. Et relativement à ce que nous avons vu jusqu'à présent, définitivement, ce qui affecte particulièrement ce « processus », c'est ce qui a été *répété* ; non seulement la répétition accélère-t-elle la mobilisation des signes du passé, mais en outre, les maintient-elle *plus vifs* dans l'esprit. On peut illustrer ceci en pensant à la mémorisation d'un poème, laquelle s'opère par la répétition de celui-ci : en le répétant, nous le maintenons plus près dans notre conscience, comme à proximité, réussissant ainsi la rétention pour laquelle la mémoire existe en premier lieu, ce qui nous permet en quelque sorte, par conséquent, de garder conscients les contenus non actuellement représentés. Bref, grâce à la mémoire, nos contenus ne nous glissent pas des doigts.

b. L'égalisation du présent et du passé

Ainsi, répétons-le, tout comme le processus de connaissance en général, « la mémoire n'est possible que si l'on arrive à abréger en un signe un phénomène mental »¹²⁷ : se forme alors un *souvenir* [*Erinnerung*]. Or, contrairement à ce que nous nous sommes habitués à croire, la remémoration, comme d'ailleurs la formation de tout signe en général, ne constitue pas un acte délibératif, une décision d'un « je » qui serait responsable de ce qui surgit dans la conscience. Comme le souligne Nietzsche dans le contexte d'une de ses multiples critiques enflammées du *cogito* cartésien, « une pensée se présente quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux »¹²⁸, ce qui s'applique également aux souvenirs. Or ce qui, bien que cet événement

¹²⁶ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes*, tome X. 26 [94], p.198

¹²⁷ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes*, tome XI. 38 [02], p.331

¹²⁸ Nietzsche, F. (2011). *Par-delà bien et mal*. §17, p.35

soit partiellement encouragé par l'exercice de la répétition, fait qu'une pensée *veuille* surgir dans la conscience, c'est qu'un événement présent lui *rappelle* d'abord un événement passé :

« ...la mémoire est un événement dont le déclenchement même suppose une manière de ressemblance et d'égalisation entre la représentation de rappel et la représentation rappelée. Le souvenir prend toujours appui sur un présent qui, d'une manière ou l'autre, ressemble au passé auquel il livre accès »¹²⁹.

En ce sens, en se remémorant, la conscience *égalise* toujours une expérience passée à une expérience présente, sans quoi nul souvenir ne verrait le jour en premier lieu. Cependant, nous avons également vu plus tôt en quoi, précisément, c'est plutôt la *répétition* qui met en place dans la conscience l'égalisation de différentes expériences vécues lors de différents moments, et ce, en tant que la répétition repose sur la réduction d'expériences similaires à un signe commun. Est-ce à dire que pour la conscience, se remémorer, ce n'est en fin de compte que *répéter* en elle ce qu'elle a vécu auparavant? Non, car d'un côté, lorsqu'elle répète, la conscience comprend des expériences en soi chaotiques et distinctes à partir d'un *même* signe, tandis que de l'autre, lorsqu'elle se souvient, ce qui est égalisé, c'est en fait cette fois d'un côté le *signe* né à partir d'expériences passées, puis de l'autre l'identité – le signe – formée, dans le présent, en réaction au flux perpétuel de la réalité. Afin de clarifier ceci, prenons un exemple tiré d'une expérience personnelle. Lorsque j'étais plus jeune, mon père m'emmenait chaque mardi manger à un restaurant, car il s'agissait de la journée lors de laquelle s'y trouvait un clown qui divertissait les enfants. Durant des mois, on peut dire que je *répétais* cette activité, puisque, plutôt que comme une suite d'impressions chaotiques, je *comprenais* cette activité toujours comme la même, ce qui est dire que cette activité demeurerait toujours pour moi compréhensible à partir d'un même signe : celui de l'activité elle-même d'aller voir le clown au restaurant le mardi. Or lorsque récemment – vingt ans plus tard – je

¹²⁹ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.380

suis retourné, un mardi, dans ce restaurant, j'ai vite réalisé que s'y trouvait encore un clown, et aussitôt ai-je aperçu du coin de l'œil le clown présent à l'autre bout de la pièce, aussitôt me suis-je remémoré cette activité à laquelle je me livrais plus jeune avec mon père. Le clown qui s'y trouvait alors, si on en revient à notre propos, on peut dire qu'il représente ce qui a su, dans le présent, se démarquer de mon expérience chaotique du devenir, ou encore, que la présence du clown constitue ce que mon expérience présente m'a fait construire comme signe de ma situation. Or ce vers quoi ce signe a directement dirigé ma conscience, c'est vers le *souvenir* de cette activité de ma jeunesse, lequel avait déjà été unifié dans le passé en tant qu'activité identique à soi distincte de mon expérience présente, sans quoi d'ailleurs jamais la vue contemporaine du clown n'eut pu renvoyer mon esprit à cette tranche de mon passé. Autrement dit, *un signe m'a renvoyé à un signe*. C'est que d'abord, puisque « ce vers quoi la mémoire se tourne et retourne doit, dans une certaine mesure au moins, demeurer identique à soi »¹³⁰, la conscience, lorsqu'elle se souvient, accède toujours à un contenu antérieurement unifié, pour ensuite seulement lier au signe en procédant celui construit dans l'expérience présente. Ce qu'on voit alors, c'est que le souvenir, bien plus que la simple égalisation d'événements temporellement distincts à partir d'un même signe, constitue plutôt l'égalisation de différents signes appartenant chacun d'entre eux à une temporalité respective. Et cette égalisation, elle est précisément ce qui fait qu'un signe présent puisse devenir *le signe d'un signe du passé*, ce qui offre à l'édifice de la connaissance humaine un potentiel d'élargissement exponentiel.

c. La mémoire corporelle

Quant à ce qui, en revanche, se déroule dans le domaine des pulsions, on arrive ici à ce qui semble à première vue constituer une impasse relativement à la question de savoir si le

¹³⁰ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.380

corps, dans sa dimension proprement pulsionnelle, possède pour Nietzsche quelque chose de tel qu'une mémoire. Le problème, c'est que pour Nietzsche, comme nous l'avons noté plus haut, la mémoire, en tant qu'elle constitue une faculté créée afin de conserver l'organisme, est réactive. Or d'un côté, si on admet que la vie pulsionnelle du corps possède une mémoire propre, alors on doit également admettre que les pulsions, lorsqu'elles se souviennent d'une expérience qui n'est à nul moment passée par la conscience, doivent tout de même elles aussi être réactives, ce qui contrevient à l'idée nietzschéenne selon laquelle les pulsions, tant et aussi longtemps qu'elles ne répondent pas aux exigences de la conscience, se déploient naturellement, activement. Il semble qu'il serait effectivement absurde de défendre que, pour Nietzsche, les pulsions soient *per se* réactives, puisqu'en un sens tout le projet de sa philosophie repose précisément sur la valorisation du déroulement actif du corps, lequel n'est souillé que par la dimension généralisante de la conscience. En revanche, si l'on défend que la mémoire ne constitue qu'une dimension de la conscience, puis que la vie inconsciente du corps ne possède rien de tel qu'une mémoire, alors on ne sombre pas dans l'absurdité tout juste notée, mais seulement pour se voir forcé d'admettre quelque chose d'au moins aussi intenable, à savoir que sans le détour de la conscience, le corps n'aurait pour Nietzsche, à lui seul, nulle mémoire. En fait, afin d'interdire cette possibilité, nous n'avons qu'à nous rappeler que, pour Nietzsche, la mémoire « distingue l'organique de l'inorganique »¹³¹, et ce, précisément parce que le propre du vivant est de vivre des expériences le transformant, puis lui permettant de réinvestir ce qu'il a vécu antérieurement dans la pluralité de ses futures expériences. Et puisque de toute façon tous les êtres vivants, si ce n'est de l'être humain, sont démunis d'une conscience capable d'accéder via des signes à du général, il faut que le

¹³¹ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.379

corps possède une certaine forme de mémoire lui étant propre, à savoir une mémoire sans signes généraux.

Afin de surmonter ce qui apparaît ici comme une contradiction, il nous semble devoir revenir sur ce que nous disions plus tôt quant au fonctionnement des pulsions. Rappelons-nous que les pulsions interagissent conformément à une certaine hiérarchie. Cette hiérarchie, elle est le résultat des luttes, tant internes que dirigées vers l'extérieur, menées par les pulsions. Et cette hiérarchie des pulsions dominantes et dominées, elle repose sur les expériences que ces pulsions ont faites dans le passé : elle est en quelque sorte leur résultat perpétuellement renouvelé. Plus encore, les pulsions qui dominent, et donc qui régissent les comportements du corps dans ses bas-fonds, ce sont celles qui ont affronté, à force de répétition, des résistances forçant des luttes lors desquelles elles ont triomphé. Mais dire tout cela, c'est en fin de compte dire que les pulsions sont *elles-mêmes* ce dont le corps se souvient, ou encore, que les pulsions *incarnent* elles-mêmes en quelque sorte la rétention du corps. Là où cette forme de rétention diffère cependant de celle de la mémoire consciente, c'est que cette dernière conserve en elle quelque chose comme un souvenir sous forme de représentation qui, aussi lointain et insaisissable puisse-t-il être, demeure néanmoins sous la forme, générale, d'un signe. Mais le corps, bien qu'aucune entité abstraite ne réalise en acte ses souvenirs, se souvient bel et bien, seulement, en tant qu'il constitue *lui-même* une mémoire *en acte* : « La mémoire : tout ce que nous avons vécu, *vit* : fait l'objet d'un travail, d'un classement général, d'un rangement dans le corps »¹³². C'est d'ailleurs pourquoi Nietzsche fait du corps le fil conducteur de l'organisme vivant, tout en faisant de la mémoire le fil conducteur du corps : le corps *est* lui-même une mémoire, seulement, toujours instantanément en acte. Et si Nietzsche ne parle le plus souvent de la mémoire que comme

¹³² Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes*, tome X. 25[409], p.136

d'une faculté réactive, c'est que de manière générale, lorsqu'il parle de la mémoire, il désigne spécifiquement celle de la conscience, là où au contraire, lorsqu'il décrit les processus mémoriels des pulsions, il parle plutôt, tout simplement, *du corps lui-même* qui, d'un certain point de vue, n'est rien d'autre qu'une mémoire assurant une certaine continuité des expériences.

Et en outre, en comprenant de la sorte la mémoire corporelle chez Nietzsche, nous pouvons également rendre compte d'une autre caractéristique essentielle de la conscience qui contrevient aux deux suggestions absurdes proposées plus haut ; quant à savoir *où* se trouvent les signes de la conscience lorsque ceux-ci ne sont plus actuellement représentés en elle et ont donc disparu, on peut précisément les retrouver, elles aussi, *dans le corps* qui les conserve consécutivement à un *transfert* de ces contenus dans l'activité pulsionnelle. Et alors, en sus de constituer l'incarnation des souvenirs pulsionnels, la mémoire corporelle joue également pour Nietzsche le rôle d'une mémoire plus profonde retenant de surcroît les souvenirs de la conscience. Quand? Tout simplement, lorsque la conscience les oublie.

2.2. L'oubli

« Je m'étais mis à oublier les choses à un degré alarmant. En revanche, je goûtais la douceur d'une paix intérieure, d'une tranquillité d'âme que je n'avais pas connues... ».

– Naoya Shiga, *À kinosaki*.¹³³

a. Le passage de la conscience au corps

Tentons de comprendre adéquatement en quoi consiste aux yeux de Nietzsche cette relation qu'entretient la conscience avec le reste du corps. D'une part, nous avons vu plus tôt que la conscience et les pulsions participent d'une certaine relation, à savoir d'un rapport hiérarchique : la conscience agit comme faux gouvernement du corps, c'est-à-dire que « [c]e

¹³³ Shiga, N. (2014). *Anthologie de nouvelles japonaises contemporaines, tome I*, p.77

quelque chose qui commande, que le peuple a appelé « esprit » », et qui « veut être maître et se sentir maître en soi et autour de soi », est plutôt ce qui, en amont, est perpétuellement déterminé par l'ensemble des joutes pulsionnelles. Or en sus de cette relation mise en lumière plus tôt, on peut également observer entre ces deux dimensions corporelles une seconde relation, soit celle cette fois d'un transfert des *contenus* de la conscience vers la dimension pulsionnelle du corps, transfert occasionné lorsque survient chez la conscience *l'oubli* [*Vergesslichkeit*] des contenus qu'elle a créés dans le passé. Afin de comprendre plus adéquatement ce transfert, efforçons-nous d'abord de saisir de manière plus générale en quoi consiste pour Nietzsche le phénomène de l'oubli.

D'entrée de jeu, comme le souligne Franck, « si la mémoire est une faculté réactive, inversement l'oubli, nécessaire à l'intensification de la vie, n'est pas une force d'inertie mais un pouvoir actif »¹³⁴, ce que Nietzsche, dans le second traité de la *Généalogie de la morale*, exprime dès le premier aphorisme de la manière suivante : « [l']oubli n'est pas une simple *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels, c'est bien plutôt une faculté d'inhibition active, une faculté positive dans toute la force du terme »¹³⁵. En effet, les pulsions, naturellement, se déploient sur le mode d'un perpétuel présent, renouvelant en un sens, à chaque instant, l'oubli de leurs actions antérieures, et c'est parce qu'il est conforme à leur comportement naturel, c'est-à-dire à un déroulement non réactif, que l'oubli peut être considéré par Nietzsche comme une puissance proprement positive. C'est qu'au contraire, ce à quoi réagit la conscience lorsqu'elle garde abstraitement le passé en elle, c'est précisément *au fait d'oublier*, et cette « *occultation* des signes par lesquels nous désignons des ensembles de faits vécus ou pensés à un moment quelconque, proche ou lointain »¹³⁶, se retrouve dès lors

¹³⁴ Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.382

¹³⁵ Nietzsche, F. (2011). *La généalogie de la morale, 2^{ème} dissertation*. §01, p.251

¹³⁶ Klossowski, P. (1991). *Nietzsche et le cercle vicieux*, p.67

plutôt vécue par elle à la manière d'un manque auquel la rétention permet précisément de remédier. Pourtant, relativement au développement de la connaissance, l'oubli est extrêmement fécond pour la conscience nous dit Nietzsche, car non seulement la connaissance est-elle avant tout limitée, quant à ses possibilités, par une certaine force de digestion – ce qui lui impose, faute de quoi elle ne saurait demeurer disponible à de nouvelles connaissances, de devoir abandonner certains contenus pour être capable d'en intégrer d'autres –, mais en outre, si elle n'oubliait pas, le problème en serait un *d'attention*, puisque la conscience serait constamment affectée par une masse quasi infinie de pensées lui interdisant un déroulement adéquat. C'est dire que « [t]oute action exige l'oubli, comme tout organisme a besoin, non seulement de lumière, mais encore d'obscurité »¹³⁷. Afin de connaître, ou plus généralement afin de percevoir, la conscience a donc besoin de taire les connaissances agissant sur elle comme un simple bruit, et c'est pourquoi il s'avère nécessaire de « faire un peu de silence, de table rase dans notre conscience pour laisser la place à du nouveau »¹³⁸. En un sens, ironiquement, si la conscience ne pouvait le plus souvent oublier ce qu'elle connaît, elle dupliquerait en quelque sorte en elle une version générale du caractère chaotique de la réalité. Et en soutenant l'idée selon laquelle l'oubli est à l'origine de toute connaissance, Nietzsche, non sans une certaine dose d'outrecuidance, confronte nez à nez la tradition philosophique occidentale le précédant, et plus spécifiquement son plus grand adversaire, Platon, lequel faisait plutôt de la *réminiscence* la source de toutes nos connaissances¹³⁹.

En outre, ce qui représente certainement pour Nietzsche la forme d'oubli la plus nécessaire au fonctionnement adéquat de l'être humain, celle le faisant de prime abord marcher dans le monde comme si sa vie avait un sens, repose elle aussi sur cette capacité

¹³⁷ Nietzsche, F. (2011). « Considérations inactuelles II ». in *Œuvres*, p.220

¹³⁸ Nietzsche, F. (2011). *La généalogie de la morale, 2^{ème} dissertation*. §01, p.251

¹³⁹ Platon, (2008). *Ménon*, p.189

qu'à la conscience d'ignorer temporairement ce qu'une angoissante lucidité mettrait en revanche froidement en lumière : « sans oubli il ne pourrait y avoir ni bonheur, ni sérénité, ni espoir, ni fierté, ni *présent* »¹⁴⁰. En ce sens, l'oubli n'est pas seulement nécessaire à l'activité de la connaissance, mais avant tout à un déroulement léger de la vie elle-même ; s'il fallait que le poids du *pourquoi* de nos actions, telle une ombre glauque et indésirable, nous talonne à chaque instant, force est de croire que nous vivrions pétrifiés par l'angoisse.

Or, même si on accepte de laisser de côté la composante proprement existentielle de la fécondité de l'oubli, on est tout de même en mesure d'observer ce même phénomène, par lequel l'attention, afin d'être fonctionnelle, doit abandonner certaines pensées plus vastes, simplement dans l'activité de lecture d'un roman : s'il fallait que devant chaque mot d'un roman on détermine la valeur du projet de sa lecture, force est de croire que, notre conscience faisant ainsi de l'activité de lecture elle-même l'objet visé, jamais on n'arriverait en fait à le terminer. De la même manière, c'est la capacité qu'à la conscience de perdre de vue, pour une certaine durée, le statut de vérité de ce qu'elle perçoit, qui lui permet, par exemple, de jouir d'une pièce de théâtre, jouissance n'étant possible que parce que la conscience est en mesure d'oublier la « vérité » des choses, et de laisser ainsi naître des *croyances* [*Glauben*]. Là où nous voulons en venir, c'est que pour Nietzsche, en dépit de la fonction à laquelle répondit originellement la mémoire, l'oubli s'avère très souvent extrêmement bénéfique pour la conscience, car il est ce qui lui permet de viser intentionnellement des objets faux ou illusoire, et d'ainsi *tenir pour vraies* certaines *perspectives* plus vivifiantes que d'autres, et ce, toujours selon ce que les situations sollicitent.

b. La sélectivité

¹⁴⁰ Nietzsche, F. (2011). *La généalogie de la morale, 2^{ème} dissertation*. §01, p.251

Si nous revenons maintenant au transfert que la conscience opère, dans la vie pulsionnelle, de ses contenus de connaissance, l'un des traits que l'on peut déjà dessiner est que tous les contenus de la conscience, sans exception, sont pour Nietzsche, dès le moment de leur oubli, assimilés, digérés par le corps, et ce, bien que ce phénomène demeure dissimulé à l'esprit : « toutes nos expériences, tout ce que nous ne faisons que vivre, qu'absorber, ne devient pas plus conscient, pendant que nous le digérons (ce qu'on pourrait appeler assimilation psychique) que le processus multiple de la nutrition physique qui est une assimilation par le corps »¹⁴¹. Nous l'avons vu plus tôt, bien que nous demeurions aveugles face à ce processus, le propre de tout organisme vivant, c'est de faire des *Erfabrungen*, et si ces expériences, nécessairement, nous transforment de fond en comble, c'est notamment parce que *tout* ce qui est vécu par la conscience est transféré au reste du corps une fois ces contenus cessant d'être sollicités par elle. En ce sens, le corps n'oublie jamais réellement, puisque toute la vie consciente dont en fin de compte les pulsions font l'expérience, le corps l'incarne en entier.

Cependant, l'oubli demeure néanmoins à concevoir chez Nietzsche selon un double sens. D'une part, on peut dire que le corps oublie conformément à son opacité spécifique, laquelle lui fait toujours, lors de ses évaluations, abandonner ses évaluations précédentes, puis incarner son passé par un processus complexe et insaisissable de digestion. Considéré de ce point de vue, l'oubli n'en est pas vraiment un, puisque ce qui disparaît est seulement ingéré, et c'est ce qui fait dire à Nietzsche que « [i]l n'y a pas d'oubli dans le domaine organique ; mais plutôt une espèce de *digestion* du vécu »¹⁴². En ce même sens, on pourrait dire que ce que le corps oublie du point de vue de son *attention*, il s'en souvient néanmoins *en acte*. Mais en un second sens, l'oubli du corps peut d'autre part être caractérisé par le fait que

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome XI*. 34[167], p.205

certaines expériences, *suite à leur digestion propre*, soient effectivement laissées derrière par le corps. Cette forme d'oubli, elle représente plutôt le résultat d'une *sélection* opérée par le corps, laquelle ne s'opère nullement de manière neutre ; celle-ci relève et dépend elle aussi de la hiérarchie pulsionnelle à l'œuvre dans le corps, et ce, puisque ce qui dans les expériences vécues par la conscience demeurera, suite à la digestion, dans la vie du corps, ce sont les expériences qui feront accroître la force des pulsions dominantes. Cette sélection, principalement pour deux raisons, on serait tenté de la dire *naturelle*, puisque d'une part, elle désigne le tri des expériences qu'opère *naturellement* le corps, puis parce que d'autre part, elle s'avère similaire au phénomène à l'œuvre chez l'évolution des espèces, lequel ne représente en fait pour Nietzsche que la manifestation, plus générale, d'un phénomène dont les racines prennent source dans les plus infimes déploiements de l'organisme. Les expériences qui, donc, ne sont pas nécessaires aux pulsions dominantes, c'est-à-dire les expériences dont elles n'ont pas besoin, sont alors oubliées selon ce second sens, qui est d'une certaine manière plus radical, voire, encore une fois, militaire : les expériences impertinentes relativement à l'accroissement des forces vitales des pulsions dominantes seront abandonnées, laissées derrière, sur les anciens champs de bataille de l'organisme. Mais encore une fois, on ne peut pleinement dire que ces expériences soient alors oubliées, puisqu'elles continuent tout de même à vivre, ne serait-ce que comme des vestiges renouvelant leur incarnation dans les actions qui seront produites par le corps.

c. La maîtrise

Et lorsque le corps réussit à mettre en acte des savoirs que, tant à travers la répétition que grâce à l'oubli, il a accumulés, alors prend naissance chez l'individu une certaine forme de *maîtrise* [*Meisterschaft*] de ses actes, qui représente pour Nietzsche le moment lors duquel le corps est en mesure de transposer en actes spontanés des savoirs qu'il a, répétitivement,

acquis, puis ensuite oubliés, de telle sorte que ceux-ci se manifestent, se déploient, sans entrave : « [l]a maîtrise est atteinte lorsque, dans l'exécution, on ne se trompe *ni n'hésite* »¹⁴³.

Si on ne s'en tient pour l'instant qu'à la conscience, la répétition ne donne naissance à la maîtrise que dans la mesure où elle réussit d'abord à faire oublier les savoirs, ou plutôt à faire qu'on *en finisse* avec eux, de telle sorte que ceux-ci puissent être activés par le corps *sans le support des représentations*. Entendue de cette manière, l'histoire de la maîtrise, « [c]'est une histoire en fait *technique*. La vie humaine se répète, « s'épaississant » à chaque répétition en maîtrisant son environnement à travers des objets techniques », ce qui fait que « avec chaque répétition, l'humain se trouve dans un rapport de plus en plus ouvert et flexible avec son monde »¹⁴⁴. Et cette technique, elle doit procéder de l'oubli tel que Nietzsche le conçoit, ce que Wotling exprime très bien de la manière suivante :

« ne plus penser à quelque chose que l'on possède constitue aussi bien la marque spécifique de l'intériorisation. En d'autres termes, l'inconscience et l'oubli, en leur dimension fondamentale, se présentent bien plutôt comme les résultats de la présence effective de la chose, en acte, et surtout de la maîtrise parfaite de la chose. L'oubli comme résultat d'un travail d'intériorisation apparaît alors comme un signe de force : seul est véritablement actif – seul est réel pourrait-on dire – ce qui a été rendu inconscient, et joue désormais son rôle avec une sûreté régulatrice parfaite »¹⁴⁵

Or maîtriser un savoir, et cela vaut d'ailleurs tout autant pour le corps en général, ce n'est pas seulement être en mesure de reproduire un acte que l'on a intériorisé ; bien plus, la maîtrise se caractérise par le fait de rendre possible la production adéquate d'actes *distincts* de ceux que l'on a répétés, mais toujours *à partir de* ceux-ci. Lorsqu'on dit par exemple que quelqu'un maîtrise la musique, on ne veut pas seulement dire qu'il puisse reproduire des passages musicaux tels qu'il les a joués auparavant ; bien plus, on veut dire qu'il maîtrise

¹⁴³ Nietzsche, F. (2008). *Aurore*. §537, p.269

¹⁴⁴ Beardsworth, R. (1997). *Nietzsche*, p.47

¹⁴⁵ Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre*, p.26

suffisamment la musique pour non seulement jouer toujours différemment, et selon la situation, ce qu'il a joué auparavant, mais surtout, en un sens plus plein, qu'il la maîtrise suffisamment pour *créer* à partir de ces passages*. Et d'ailleurs, si tel n'était pas le cas, il n'y aurait aucun sens à parler d'une maîtrise de l'improvisation musicale, celle-ci constituant pourtant peut-être l'un des meilleurs exemples de la maîtrise : en improvisant, on opère, à une vitesse ahurissante, des évaluations instantanées et nouvelles, mais toujours sur la base de toutes les expériences passées, et surtout, de celles qu'on a le plus répétées.

Mais comment cette capacité à créer à partir de la richesse du passé, sans pourtant le reproduire comme tel, est-elle seulement possible ? C'est qu'étant donné que ce que la conscience ingère, c'est ce qui diffère de ce qu'elle connaît déjà, lorsque, par la répétition, la plus grande partie d'une expérience a su être intégrée, et ainsi souvenue dans la vie inconsciente du corps, la conscience ne perçoit plus tel ou tel événement compris comme similaire à des événements du passé comme une simple masse chaotique d'étrangeté ; en lui, parce qu'elle sait maintenant reconnaître la plus grande partie de ce qui le compose, elle peut dorénavant apercevoir des éléments inconnus qui ne pouvaient se laisser voir parmi le brouillard propre à une expérience ressentie comme entièrement, ou au moins presque entièrement, étrangère. Nietzsche, il est vrai, ne le dit pas comme tel, mais tentons de prolonger sa réflexion : si le propre de la connaissance habituelle n'est « [r]ien de plus que ceci : quelque chose d'étranger doit être ramené à quelque chose de *bien connu* »¹⁴⁶, et que la répétition est ce qui permet graduellement « l'élimination des différences et des particularités dont la présence empêcherait de maîtriser la réalité »¹⁴⁷, alors on peut conclure que maîtriser

¹⁴⁶ Nietzsche, F. (2011). *Le gai savoir*. §355, p.255

¹⁴⁷ Wotling, P. (1995). *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p.104

* Bien sûr, on peut dire du simple virtuose, par opposition à l'artiste créateur, qu'il *maîtrise* son instrument, sans pourtant créer des passages musicaux. Mais ce qui fait qu'il le maîtrise, c'est qu'il soit capable de renouveler sa manière de jouer, c'est-à-dire de créer du neuf, seulement, plutôt dans son interprétation. Ce qui est sous-

une certaine partie de la réalité, c'est réussir non seulement à éliminer en elle des différences quelconques, mais surtout, à dépasser les contenus étrangers nous camouflant certaines différences *plus profondes* que, en revanche, une simple expérience singulière ne nous permettrait pas de pénétrer. Afin de rendre ceci plus clair, prenons un exemple, en l'occurrence celui de la présente étude. Dans ce mémoire – qui d'ailleurs en est un de *maîtrise* ! –, à force de répéter l'exercice de conceptualisation d'un thème, en l'occurrence celui de l'habitude, certaines idées nouvelles ont fini par émerger dans mon esprit, lesquelles n'eurent jamais pu surgir sans l'élimination première de ce que le phénomène de l'habitude comporte de plus superficiel. Afin de transformer certaines connaissances étrangères plus complexes en connaissances familières, il m'a fallu *d'abord* me rendre familiers certains contenus plus simples, pour seulement *ensuite* accéder à des contenus plus complexes. Et ce qui fait que, de manière peu modeste, il me serait possible de dire que je maîtrise maintenant davantage le concept de l'habitude, ou plus précisément son processus de formation, c'est que j'ai suffisamment répété l'exercice de sa conceptualisation pour avoir transgressé le champ des réflexions plus élémentaires lui étant relatives, et par conséquent, pour voir enfin émerger *d'autres* différences, des différences plus profondes et plus riches, qui se dissimulaient derrière les différences plus triviales. C'est qu'en un sens, j'ai acquis une certaine maîtrise, et donc contracté l'habitude, de me questionner quant au phénomène de l'habitude lui-même. Puis, ce qui fait en outre que néanmoins la maîtrise ne puisse jamais toucher un sol où elle serait finale, c'est que dans chaque expérience demeurent, aussi répétées aient-elles été, des contenus étrangers, puisque pour Nietzsche le monde est un constant changement. C'est pourquoi la maîtrise partage en quelque sorte la forme d'une hyperbole en mathématique, en

entendu, c'est que l'interprétation ne représente pas uniquement une simple répétition de passages musicaux, mais bel et bien un exercice tout aussi créatif que celui que met en place le créateur, et dans lequel ce sont de nouvelles manières de jouer qui sont perfectionnées, créées. Donc, le virtuose maîtrise son instrument parce qu'il crée avec lui de nouvelles manières de jouer qui sont fondées sur les anciennes.

ce qu'elle fait bel et bien s'approcher toujours de plus en plus de la perfection, mais sans toutefois jamais y toucher.

Et du côté du corps, le phénomène de la maîtrise est similaire, seulement, il ne passe pour Nietzsche bien sûr jamais de prime abord par des représentations. En fait, pour les pulsions, maîtriser une certaine situation ou une certaine quantité d'actions, c'est simplement atteindre un stade lors duquel certaines résistances, parce que l'exercice de leur confrontation a été suffisamment répété, ont pu s'évanouir, et tout comme c'était le cas pour la conscience, la disparition des résistances les plus superficielles rendent alors possible pour le corps d'apercevoir des résistances également plus profondes et plus complexes. Si l'on pense par exemple à tout le savoir pratique que possède et met en acte un joueur professionnel de soccer, ce qui fait qu'on puisse dire qu'il maîtrise ce sport, c'est que lorsque la balle arrive vers lui, son corps ne comprend plus cet événement comme une masse incommensurable de défis étrangers ; bien au contraire, son corps sait déjà ce que signifie la plus grande partie de cette situation similairement vécue des milliers de fois auparavant, et c'est pourquoi il est en mesure de s'adapter à l'événement actuel, de telle sorte qu'il puisse y voir ce que la plupart des gens ne saurait voir, soit ce qui, dans cette situation, représente la meilleure manière de frapper la balle. La maîtrise corporelle, c'est donc en un sens, comme pour la conscience, le fait d'être capable d'improviser à partir de ce qui a été surmonté dans le passé, et ce, avec une clarté que seule la répétition antérieure d'expériences saisies comme similaires est en mesure de faire poindre. C'est alors que « la maîtrise est atteinte », et que « l'on ne se trompe *ni n'hésite*, dans l'exécution »¹⁴⁸ de nos actes.

¹⁴⁸ Nietzsche, F. (2008). *Aurore*. §537, p.269

d. L'habitude

Nous arrivons maintenant, enfin, à un stade où nous sommes en mesure de caractériser, avec davantage de profondeur, ce en quoi consiste pour Nietzsche une *habitude* [*Gewohnheit*]. Ce qui nous aidera tout de même encore à répondre à cette question, c'est de la ramener d'abord au rôle que joue la répétition dans le corps : « [c]'est dans la répétition, c'est par la répétition que l'Oubli devient une puissance positive, et l'inconscient, un inconscient supérieur positif »¹⁴⁹. Pourquoi ? Permettons-nous ici de reformuler certaines choses que nous avons déjà explicitées dans cet exposé. D'abord, la répétition affecte la manière dont un contenu arrive dans la vie pulsionnelle du corps, et ce, en imposant aux pulsions les plus fortes, de manière répétée, certaines contraintes. Puis, à force que la rencontre de ces résistances soit répétée, les pulsions finissent par s'*habituer* à ces résistances, c'est-à-dire à les lui rendre familières. Cependant, suite à cette habitude, Nietzsche insiste sur le fait qu'un phénomène d'autant plus déterminant, quant aux actions du corps, survienne : cette habitude, à force d'être renforcie par davantage de répétition, devient alors dans le corps un *besoin* de ces résistances, besoin déterminant quant aux évaluations qui seront alors réalisées par lui : « [d]ifférence entre fonctions *inférieures et supérieures* : hiérarchie des organes et des besoins, représentée par des personnages qui commandent et d'autres qui obéissent. »¹⁵⁰. En effet, si les besoins sont si cruciaux pour Nietzsche quant aux actes du corps, c'est qu'ils se manifestent, dans l'action, en une *tendance* à reproduire le chemin menant aux contraintes auxquelles il s'est habitué. Le résultat de l'habitude du corps à certaines résistances, c'est donc, tout comme nous le voyions plus tôt en montrant que la conscience développe un *penchant* pour l'inconnu à assimiler, de *tendre* toujours davantage vers elles.

¹⁴⁹ Deleuze, G. (2015). *Différence et répétition*, p.15

¹⁵⁰ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes, tome X*. 25[411], p.136

Mais ce qui ressort alors, c'est ce que, puisque nous n'avions pas encore saisi suffisamment en profondeur le processus de formation des habitudes, nous ne pouvions jusqu'à maintenant apercevoir adéquatement, à savoir que, étant donné d'une part que les pulsions constituent le résultat en acte de notre habitude à certaines résistances, puis que d'autre part l'habitude consiste précisément en la mise en acte d'une certaine habitude donnée, nos pulsions résultent indirectement du phénomène de l'habitude, et sont donc en un sens *elles-mêmes* avant tout des habitudes, qui en devenant besoins deviennent pulsions : « [l]es *pulsions* sont les *effets postérieurs de jugements de valeur longtemps pratiqués*, qui à présent fonctionnent instinctivement comme le ferait un *système* de jugements de plaisir et de douleur. Tout d'abord contrainte, puis habitude, puis besoin, puis penchant naturel (pulsion) »¹⁵¹. S'il nous fallait une raison de plus pour défendre que les pulsions soient irréductibles à de simples atomes, en voilà une : les pulsions ne sont pas des perspectives stables ou des essences ; « même les *instincts* sont *devenus* »¹⁵², et ont eux-mêmes toujours déjà une préhistoire composée d'innombrables répétitions : d'innombrables habitudes. Si c'est la répétition qui fait de l'oubli une puissance positive du corps, c'est parce que la répétition est ce qui, à travers l'ingestion de contenus conscients qu'elle impose, sous la forme d'une sorte de harcèlement, au corps, forme les habitudes constituant en fin de compte les pulsions elles-mêmes. Et alors, si on prolonge ce raisonnement, puisque les pulsions se caractérisent par le fait d'être toujours relatives les unes aux autres, les habitudes du corps peuvent également être comprises comme tout ce que, *ensemble*, les pulsions opèrent comme actes. Mais dire ceci, c'est dire que le corps, compris dans sa mouvante totalité et dans ses actes, est lui-même réductible à un vaste agrégat d'habitudes que le corps en est venu à préférer et à nécessiter,

¹⁵¹ Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes*, tome X. 25[460], p.153

¹⁵² Nietzsche, F. (1982). *Fragments posthumes*, tome XI. 34[81], p.173

ou encore, *a fortiori*, qu'il est dans ses racines une *grande* habitude, si par là on entend que, plus simplement, il n'est qu'un agrégat de pulsions interagissant entre elles.

Ensuite, que représentent les habitudes du côté de la conscience, ou plutôt, à quoi mène le processus de leur formation ? En un sens, contrairement à celles du corps, elles ne sont pas autonomes : toute habitude de la conscience doit pour Nietzsche nécessairement passer par la dimension inconsciente du corps, à laquelle les contenus accèdent avec d'autant plus de force qu'ils ont été beaucoup remémorés, et donc beaucoup plus oubliés. Mais alors, s'il faut que les contenus de la conscience viennent toujours s'insérer dans les pulsions pour devenir des habitudes, cela nous mène-t-il à dire que les habitudes de la conscience ne sont en fin de compte, elles aussi, qu'un autre nom pour les pulsions ? Oui, précisément ! Contrairement à ce que défendrait un penseur dualiste, puisque toute intériorisation du savoir doit d'abord passer par le corps, ce ne sont pas seulement les habitudes n'ayant rien à voir avec la conscience, comme par exemple celles de marcher, de boire de l'eau, etc. qui sont pour Nietzsche corporelles ; en tant que la conscience fait partie intégrante du corps, et plus particulièrement que les idées doivent passer par le corps afin d'être maîtrisées, pour qu'un savoir devienne habituel, il doit en fait *devenir pulsion*. Et alors, on peut enfin dire que toute habitude, consciente ou inconsciente, est corporelle, ou plus précisément, pulsionnelle. Et puisque, encore une fois, les pulsions sont toujours à comprendre relativement à leur relation aux autres pulsions, l'habitude, considérée dans sa plus large généralité, représente un savoir se manifestant en acte dans le comportement des pulsions. Et si on élargit encore une fois l'angle à partir duquel on considère ce qu'est en fin de compte une habitude, on peut enfin dire que l'individu lui-même, relativement à ses actes, peut être réduit à une *grande habitude*, ou plutôt, à une large composition de petites habitudes, laquelle est morcelée, dans l'action, par chacun des comportements de nos pulsions.

CONCLUSION

« Hélas ! en notre corps habite encore maintenant tout ce délire,
tout cet égarement ; c'est corps et vouloir qu'ils sont devenus ».

– Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*.¹⁵³

Au terme de ce parcours, nous avons pu tracer de multiples traits de ce que constitue le processus de formation des habitudes. Eu égard à la conscience, on a pu voir que l'habitude est avant tout une certaine forme de connaissance, laquelle se déploie d'abord de telle sorte que, en passant par l'intermédiaire du général, elle rende familier, connu, ce qui dans le monde lui est étranger. C'est alors que, grâce à un élargissement rendu possible par le temps, la conscience est en mesure de répéter, en comprenant dans différentes situations des portions demeurant toujours identiques, des actes, puis d'ainsi aller y chercher ce qu'en fin de compte elle recherche, la différence, qui dès lors qu'elle est expérimentée de manière répétée, s'intègre progressivement à la conscience, se métamorphosant en contenu bien connu. En outre, notons que c'est grâce à la force de digestion inhérente à la conscience que celle-ci est, en un premier temps, capable d'intégrer quelque contenu étranger que ce soit, puis qu'elle puisse, en un second temps, *s'habituer* à des différences dont elle répète l'expérience. Cette habitude, elle est rendue possible par le fait que la conscience possède une mémoire, laquelle conserve en elle ce que les expériences vécues ont pu permettre de former comme identités, et ce, jusqu'à ce que finalement, sous le poids de la répétition, ces contenus soient finalement oubliés, mâchés et ingérés, c'est-à-dire passés au corps, puis que ces contenus de connaissance soient finalement maîtrisés lorsqu'ils se manifestent en acte, dans les comportements des pulsions : c'est alors qu'on peut dire que la conscience a achevé l'exercice de contraction d'une habitude.

¹⁵³ Nietzsche, F. (2013). *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.91

En ce qui a trait en revanche de la dimension pulsionnelle du corps, l'habitude naît d'abord du fait que les pulsions confrontent constamment des résistances, lesquelles, activement, il lui faudra surmonter en interprétant le réel, comme en interagissant avec les autres pulsions. Puis, en répétant cet exercice de confrontation de contraintes, certaines pulsions, en l'occurrence celles qui auront remporté la victoire lors de ces luttes, prendront le dessus du corps, puis répéteront l'exercice de leur force lorsque surviendront des résistances saisies comme similaires. Ce mouvement lors duquel les pulsions font s'effacer ce qui dans ces résistances représente un obstacle, c'est le moment lors duquel le corps s'y *habitue*. Et puisque les pulsions sont en elles-mêmes toujours déjà des perspectives en acte, cette habitude du corps prendra toujours déjà la forme d'habitudes corporelles. Et enfin, ce qu'on a finalement pu voir, c'est que pour Nietzsche, les pulsions sont à leur origine des habitudes, ce qui nous a permis de comprendre le corps comme une grande organisation d'habitudes diverses interagissant entre elles, et mues par ce qui deviendra des besoins du corps.

Ceci dit, toute cette description du processus de formation des habitudes nous permet maintenant de le considérer de telle sorte qu'il montre ce qui en lui est positif, par opposition à ce qui en lui est négatif. D'un côté, l'habitude est extrêmement féconde : elle est ce qui permet à l'individu de transcender ce que seule une expérience ponctuelle peut offrir comme possibilité de transformation de soi ; elle permet l'approfondissement tant d'une connaissance rationnelle que du savoir pratique du corps se manifestant perpétuellement, et ce, en tant qu'elle permet à l'individu de *maîtriser* certains comportements, c'est-à-dire de lui faire transgresser les simples réactions immédiates de l'esprit et du corps vis-à-vis son environnement. L'habitude permet de voyager à l'intérieur de plus vastes couches de sens. Et

enfin, elle est ce qui permet à l'être humain de diriger son attention vers des objets plus riches en potentialités.

En revanche, si l'habitude est si *traître*, c'est qu'en rendant à la conscience l'étranger de moins en moins étrange, elle émousse en fin de compte le sentiment de nouveauté duquel provient en premier lieu le penchant la poussant à connaître l'inconnu ; elle rend, tout à fait paradoxalement, le monde de moins en moins connaissable, car en fin de compte elle rend le connu si confortable, si douillet, qu'elle occasionne au bout du compte une certaine forme, graduelle, de cristallisation de soi : elle offre de moins en moins au monde la possibilité de nous transformer de fond en comble via nos expériences. En effet, conformément à ce que nous disait Aristote il y a un peu plus de deux mille ans, nos habitudes forment bel et bien, au-dessus de notre nature première, une *seconde nature*, laquelle a pour effet, hautement problématique, de graduellement cristalliser notre être, lui empêchant de se voir se métamorphoser sur le sol, fertile, de l'inconnu, puis de regarder les objets composant le réel comme on regarde des potentiels d'accroissement de notre force vitale. En fait, l'habitude nous fait en quelque sorte cesser de voir ce qui est étranger, puisqu'elle ne nous fait que nous *reconnaître*, de plus en plus, dans ce qui diffère de nous, et ce, toujours de manière de moins limpide puisqu'une habitude, en évoluant, s'évanouit également comme objet de connaissance. En un sens, elle nous enferme, aveuglément, en nous-mêmes.

Et dans ce mémoire, pour des raisons de concision, nous n'avons considéré l'habitude que du point de vue de la manière qu'elle a de prendre forme dans une existence individuelle. Or nos habitudes, bien que ce soit bel et bien notre vie qui les forme, agissent avec d'autant plus de force lorsque, par l'*hérédité*, elles nous ont été léguées, transmises, par la tradition de laquelle on émerge. En effet, lorsque nos habitudes (nos pulsions) ne se limitent plus seulement à celles que l'on a contractées durant notre vie, mais que s'y ajoutent celles

s'étant étirées à l'intérieur des générations nous ayant précédés, puis desquelles on a hérité, c'est alors que prennent forme des *valeurs*, qui en fin de compte ne sont pour Nietzsche que des pulsions s'étant faites, à travers des millénaires, *divinisées* à l'intérieur de la hiérarchie interne du corps, de telle sorte qu'elles aient obtenu un pouvoir suprême sur l'organisme. Or, si les valeurs qui nous ont été transmises sont grégaires, ou plus simplement nuisibles à l'accroissement de nos forces, ce qui se révèle comme extrêmement problématique, c'est que ce ne sont plus seulement nos actes qui seront déterminés par des habitudes du corps, mais en outre une certaine *disposition*, dite par Nietzsche maladive, c'est-à-dire un certain regard affaiblissant porté sur la réalité, ce qu'on peut voir à l'œuvre dans ce qui pour Nietzsche représente certainement notre plus ancienne habitude, ou plus exactement, notre plus ancienne valeur, à savoir la *connaissance rationnelle elle-même*, qui, parce qu'elle a été transmise via des siècles de répétition de son succès, nous fait maintenant voir le monde, tout à fait naturellement, comme quelque chose de *rationnel* plutôt que *vivant*. En ce sens, l'habitude peut être extrêmement nuisible, puisqu'elle peut, une fois aidée par des siècles d'histoire, agir comme un voile teintant, avant nos actes, la manière qu'a la réalité d'accéder jusqu'à nous. Et en voyant le monde comme quelque chose de rationnel, Nietzsche nous dit que c'est à côté de toute la beauté inhérente au caractère chaotique de la réalité que, malheureusement, nous passons.

Si, donc, Nietzsche souhaite opérer un *renversement de toutes les valeurs*, une *transvaluation*, c'est parce que les habitudes qui nous ont été transmises par l'histoire limitent l'horizon de nos possibilités en tant que créatures vivantes, puis que l'habitude agit si fortement sur nous qu'elle est capable d'en venir à s'immobiliser en nous, et à nous immobiliser nous-mêmes. Voilà notamment sur quoi se fonde le diagnostic de l'histoire occidentale posé par Nietzsche, à savoir que l'Europe, plutôt que *progresser*, *dégénère*. Tout

l'exercice, que malheureusement nous n'étofferons ici pas davantage, d'incorporation de nouvelles valeurs plus vivifiantes, consiste donc essentiellement, selon cette perspective, en la tâche, redoutable, de la dédivinisation de nos valeurs, et donc, de la dédivinisation de nos habitudes les plus profondément ancrées.

Et pour finir, si, en dépit de toute la superficialité qu'attribue Nietzsche à la force de la conscience, une simple idée, en l'occurrence celle de l'*Éternel retour*, est censée rendre possible la tâche de l'incorporation de nouvelles valeurs, n'est-ce pas, précisément, parce qu'il s'agit de la seule idée, la seule, qui concerne une répétition plus large encore que celle, historique, nous ayant enfermé dans des vieilles habitudes grégaires, soit la répétition de la vie elle-même comprise dans sa totalité ?

BIBLIOGRAPHIE

Livres :

- Badiou, A. (2015). *Nietzsche : L'antiphilosophie I : 1992-1993*. France : Fayard.
- Bataille, G. (1945). *Sur Nietzsche : volonté de chance*. France : Gallimard.
- Bataille G. (2014). *L'expérience intérieure*. Coll. Tel. France : Gallimard.
- Beardsworth, R. (1997). *Nietzsche*. France : Les belles lettres.
- Blondel, E. (1986). *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique* (1^{ère} éd.). France : Presses universitaires de France.
- Condillac (de), É.B. (1984). *Traité des sensations*. Coll. Corpus des œuvres de philosophie en langue française. France : Fayard.
- Copleston, F.C. (1975). *Friedrich Nietzsche : philosopher of culture*. USA : Search Press : Barnes & Noble Books.
- Cox, C. (1999). *Nietzsche : Naturalism and Interpretation*. USA: University of California Press.
- Deleuze, G. (2015). *Différence et répétition* (12^{ème} édition). France : Presses universitaires de France.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche et la philosophie* (6^{ème} édition). France : Presses universitaires de France.
- Delhomme, J. (1992). *Nietzsche et Bergson*. France : Deuxième tierce.
- Denat, C. et Wotling, P. (2013). *Dictionnaire Nietzsche*. France : ellipses.
- Emerson, R.W. (2000). « Nature ». in *The essential writings of Ralph Waldo Emerson* ». Dir. B. Atkinson. USA: The Modern Library.
- Fink, E. (1965). *La philosophie de Nietzsche*. Trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg. France : Éditions de Minuit.
- Franck, D. (2010). *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (2^{ème} éd.). France : Presses universitaires de France.
- Freud, S. (2004). « Remémoration, répétition et perlaboration ». in *Œuvres complètes de Freud*, tome XII. Trad. J. Laplanche). France : Presses universitaires de France.
- Grimm, R.H. (1977). *Nietzsche's theory of knowledge*. USA : De Gruyter.

- Hegel, G.W.F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Heidegger, M. (1971). *Nietzsche I*. Trad. P. Klossowski. France: Gallimard.
- Hume, D. (1995). *L'entendement ; traité de la nature humaine Livre I*. Trad. P. Baranger et P. Saltel. France : Flammarion.
- Inoué, Y (dir.). (2014). « À kinosaki ». in *Anthologie de nouvelles japonaises contemporaines, tome I*. Coll. Du monde entier. France : Gallimard.
- Jaspers, K. (1997). *Nietzsche, an introduction to the understanding of his philosophical activity*. USA : The Johns Hopkins University Press.
- Kant, E. (2006). *Critique de la raison pure*. Trad. A. Renaut. France : Flammarion.
- Kaufmann, W.A. (1975). *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*. (4^{ème} éd.). USA : Princeton Paperbacks.
- Klossowski, P. (1991). *Nietzsche et le cercle vicieux* (2^{ème} éd.). France : Mercure de France.
- Kofman, S. (1986). *Nietzsche et la scène philosophique* (2^{ème} éd.). France : Galilée.
- Kofman, S. (1983). *Nietzsche et la métaphore* (2^{ème} éd.). France : Galilée.
- Larochefoucauld, F. (1998). *Maximes*. Coll. La salamandre. France : Imprimerie nationale.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Phénoménologie de la perception*. Coll. Tel. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1988). « Humain, trop humain I ». in *Œuvres philosophiques complètes III*. Trad. Rovini, R. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1988). « Humain, trop humain II ». in *Œuvres philosophiques complètes III*. Trad. Rovini, R. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2008). « Aurore ». in *Œuvres philosophiques complètes IV*. Trad. Hervier, J. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2011). « Le gai savoir ». in *Œuvres philosophiques complètes V*. Trad. Klossowski, P. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2011). « Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale ». in *Œuvres philosophiques complètes VII*. Trad. Heim, C. et Hildenbrand, I. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2010). « Le cas Wagner. Crépuscule des Idoles. L'antéchrist. Ecce Homo. Nietzsche contre Wagner. ». in *Œuvres philosophiques complètes VIII*. Trad. Héméry, J.-C. Coll. nrf. France : Gallimard.

- Nietzsche, F. (1997). « Fragments posthumes, été 1882 - printemps 1884 ». in *Œuvres philosophiques complètes IX*. Trad. Astrup, A.-S. et De Launay, M. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1982). « Fragments posthumes, printemps - automne 1884 ». in *Œuvres philosophiques complètes X*. Trad. Launay, J. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1982). « Fragments posthumes, automne 1884 – automne ». in *Œuvres philosophiques complètes XI*. Trad. Haar, M. et De Launay, M.B. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2007). « Fragments posthumes, automne 1885 – automne 1887 ». in *Œuvres philosophiques complètes XII*. Trad. Hervier, J. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2006). « Fragments posthumes, automne 1887 – mars 1888 ». in *Œuvres philosophiques complètes XIII*. Trad. Klossowski, P. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2008). « Fragments posthumes, début 1888 – début janvier 1889 ». in *Œuvres philosophiques complètes XIV*. Trad. Héméry, J.-C. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1971). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. De Gandillac, M. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2012). *Dithyrambes pour Dionysos*. M. Haar (trad.). France : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2011). « Considérations inactuelles II ». in *Œuvres*. Trad. J. Lacoste et J. Le Rider. France : Bouquins.
- Ockham (d'), G. (2005). *Intuition et abstraction*. Trad. et dir. D. Piché. France : Vrin.
- Platon. (2008). *PLATON ; Le Banquet. Phèdre. Ménon*. Trad. Victor Cousin. France : éditions Paléo.
- Proust, M. (2014). *À la recherche du temps perdu*, tome I (*Du côté de chez Swann*). Coll. nrf. France : Gallimard
- Proust, M. (2014). *À la recherche du temps perdu*, tome VI (*Albertine disparue*). Coll. nrf. France : Gallimard.
- Proust, M. (2013). *À la recherche du temps perdu*, tome VII (*Le temps retrouvé*). Coll. nrf. France : Gallimard.
- Rilke, R.M. (2011). *Lettres à un jeune poète*. Trad. C. Porcell. France : Flammarion
- Saint-Exupéry (de), A. (1999). « Le petit prince ». in *Œuvres complètes*. Coll. nrf. France : Gallimard.
- Salanskis, E. (2015). *Nietzsche*. France : Les belles lettres.

Vincent, H. (2007). *Art, connaissance et vérité chez Nietzsche : commentaire du livre II du Gai savoir*. Paris : Presses universitaires de France.

Whitman, W. (1965). *Leaves of Grass*. USA : New York University Press.

Wotling, P. (1995). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. France : Presses universitaires de France.

Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre*. France : Flammarion.

Articles en ligne :

Anderson, R.L. (2017). Friedrich Nietzsche. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/nietzsche>.

Clark, M. (1998). Nietzsche, Friedrich (1844–1900). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. DOI :
10.4324/9780415249126-DC057-1.

Gemes K., Richardson, J. (2013). The Oxford handbook of Nietzsche. *Oxford Handbooks Online*. DOI : 10.1093/oxfordhb/9780199534647.001.0001.

Higgins, K., Magnus, B. (1996). The Cambridge Companion to Nietzsche. *Cambridge University Press*. DOI : [10.1017/CCOL0521365864](https://doi.org/10.1017/CCOL0521365864).

Malabou, C. (1999). La métamorphose de constance : Une lecture de Nietzsche et l'ombre de Dieu. *Revue De Métaphysique Et De Morale*, (3), 401-418.
<http://www.jstor.org/stable/40904152>

Ness, Peter H. Van. (1991). Pascal on Habit: Spiritual Discipline as the Practice of Paradox. *Philosophy Today* (vol. 35 ; no.4).
<https://search.proquest.com/docview/1301480921?accountid=12543>.

Wolfson, B. (2014). Nietzsche and Schlegel on Teaching Oneself to Find. *Journal of Nietzsche Studies* (vol. 45 ; no.3). Penn State University Press. DOI :
10.5325/jnietstud.45.3.0315.

Collectif. (2012). « Répétition ». in *Centre national des ressources textuelles et linguistiques*.
<http://www.cnrtl.fr/definition/repetition>.

Thèses et mémoires :

Duhamel, V. (2009). *Le jeune Nietzsche et la tradition de la Bildung: les sources de l'idéal de Bildung chez le jeune Nietzsche dans la tradition allemande de Humboldt à Hegel* (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Montréal.

Léonard, R. (1978). *La connaissance chez Nietzsche dans l'oeuvre "Humain trop humain" tome 1*. (Thèse de doctorat inédite). Université de Montréal.