

## Oubli, mémoire, histoire dans la « Deuxième Considération inactuelle »

Jacques Le Rider

---



**Édition électronique**

URL : <http://rgi.revues.org/725>  
DOI : 10.4000/rgi.725  
ISSN : 1775-3988

**Éditeur**

CNRS Éditions

**Édition imprimée**

Date de publication : 15 janvier 1999  
Pagination : 207-225  
ISSN : 1253-7837

**Référence électronique**

Jacques Le Rider, « Oubli, mémoire, histoire dans la « Deuxième Considération inactuelle » », *Revue germanique internationale* [En ligne], 11 | 1999, mis en ligne le 21 septembre 2011, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rgi.revues.org/725> ; DOI : 10.4000/rgi.725

---

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

Tous droits réservés

*Oubli, mémoire, histoire*  
dans la «*Deuxième Considération inactuelle*»

---

JACQUES LE RIDER

La temporalité individuelle et les représentations culturelles du temps sont fondées sur une bonne économie de l'oubli et de la mémoire. Le bel ouvrage de Harald Weinrich sur l'histoire intellectuelle de l'oubli, *Lethe*<sup>1</sup>, fait contrepoids aux abondantes recherches sur la mémoire et la transmission. Il commence par l'analyse du passage du *De oratore* de Cicéron où Simonide, resté célèbre pour son invention d'une mnémotechnie, vient consulter le grand Thémistocle pour lui demander de lui enseigner l'art de la mémoire parfaite. Thémistocle lui répond qu'il se soucie fort peu d'acquérir l'art de la mémoire : il préférerait, dit-il, apprendre à oublier ce qu'il voudrait oublier, posséder l'art de l'oubli (*ars oblivionis*) plutôt que l'art de la mémoire (*ars memoriae*). Thémistocle souhaitait, commente Cicéron, se débarrasser de toutes ces choses vues et entendues qui encombraient sa mémoire, car rien de ce qui entrait dans son esprit ne pouvait en sortir. Plutarque confirme que Thémistocle se rappelait par exemple le nom de tous les Athéniens qu'il rencontrait. En somme, ses excellentes qualités de mémoire étaient poussées jusqu'à un paradoxal excès : même ce dont il ne voulait pas se souvenir, il se le rappelait, mais ce qu'il voulait oublier, il n'arrivait pas à le faire sortir de sa mémoire.

Yosef H. Yerushalmi, dans sa contribution au Colloque de Royaumont « Usages de l'oubli », en 1987, commençait par un apologue fort suggestif. Il soulignait que la condition moderne se caractérise par deux maux présents simultanément : l'atrophie de la mémoire et l'hypertrophie de l'histoire. Les médias planétaires, la mode, l'impératif de dépassement perpétuel que les avant-gardes imposent aux « modernes » sont autant d'exemples de ce paradoxal alliage de l'historicisme et de l'amnésie. L'information en temps réel et l'accumulation des archives transforment le temps présent en « histoire immédiate » : toute « actualité » devenant de

1. Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, Munich, C. H. Beck, 1997.

plus en plus rapidement historique, l'histoire et l'éphémère ne se distinguent plus clairement. Dans le domaine de la création, « dépasser » veut dire à la fois se mesurer au passé historique et vouloir l'oublier.

La logique de la découverte scientifique n'a-t-elle pas besoin de l'oubli autant que de la mémoire ? Harald Weinrich souligne que le *Discours de la méthode* accorde la plus grande importance à l'opération préalable de table rase : rejeter les opinions qui s'étaient glissées autrefois en ma créance, me défaire de tout le reste de mes opinions, déraciner de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient installées, c'est en ces termes que parle Descartes. Dans le récit *Funes ou la mémoire*, Jorge Luis Borges rappelle que « penser c'est oublier des différences, c'est généraliser, abstraire. Dans le monde surchargé de Funes il n'y avait que des détails »<sup>1</sup>. Depuis son accident, Funes est doué ou plutôt affligé d'une mémoire prodigieuse. « Ma mémoire, monsieur, est comme un tas d'ordures. [...] Non seulement Funes se rappelait chaque feuille de chaque arbre de chaque bois, mais chacune des fois qu'il l'avait vue ou imaginée. [...] Il lui était difficile de comprendre que le symbole générique *chien* embrassât tant d'individus dissemblables et de formes diverses : cela le gênait que le chien de trois heures quatorze (vue de profil) eût le même nom que le chien de trois heures un quart (vu de face). »<sup>2</sup>

Yerushalmi rappelait les études de cas psychopathologiques présentées par Alexandre Romanovitch Luria (1902-1977), dans *The Man with a Shattered World : The History of a Brain Wound* et dans *The Mind of a Mnemonist : a Little Book about a Vast Memory*<sup>3</sup>. La récente mise en scène du second de ces ouvrages de Luria par Peter Brook, sous le titre *Je suis un phénomène*, a rendu populaire le personnage du « mnémoniste » Solomon Shereshevsky<sup>4</sup>. Mais cette présentation isolée du cas d'hypermnésie observé par Luria avait le défaut de ne pas rendre le contraste avec le cas opposé, celui de l'homme ayant subi une lésion du cerveau à la suite d'une blessure de guerre et « dont le monde volait en éclats ». Ces deux études de cas, deux « romans psychologiques » au sens propre du mot, sont indissociables, car ils enseignent qu'il est difficile de vivre sans oublier, mais qu'il est tout aussi impossible de vivre sans mémoire.

Pour illustrer l'idée de mémoire comme distincte de celle d'histoire, mais aussi l'idée d'hypertrophie de la mémoire comme inconvénient pour la vie, je voudrais évoquer l'émouvante nouvelle de Stefan Zweig publiée en 1929, intitulée *Buchmendel* et traduite sous le titre *Le bouquiniste Mendel*. Mendel est un « génie de la mémoire » : « Ce petit juif de Galicie, rabou-

1. Jorge Luis Borges, *Funes ou la mémoire*, in *Fictions*, Paris, Gallimard, « Folio », 1974, p. 118.

2. *Ibid.*, p. 117.

3. Trad. franç. : Alexandre Luria, *L'Homme dont le monde volait en éclats*, préface d'Oliver Sacks, Paris, Seuil, 1995 (regroupe les textes *L'Homme dont le monde volait en éclats* et *Une prodigieuse mémoire*). Une première traduction française de *Une prodigieuse mémoire* avait été publiée en 1970 (Éditions Delachaux & Niestlé).

4. Théâtre des Bouffes du Nord, du 24 mars au 30 mai 1998, avec Maurice Bénichou dans le rôle du « mnémoniste ».

gri, contrefait et hirsute, était un titan de la mémoire. Derrière ce front crayeux, sale, que l'on eût dit recouvert d'une mousse grise, était gravé comme dans l'airain, par la main fantomatique et invisible de la mémoire, le moindre nom, le moindre titre jamais imprimé sur la première page d'un livre. De chaque ouvrage, paru hier ou il y a deux cents ans, il pouvait citer sans hésitation, le nom de l'auteur, le lieu de publication, le prix neuf ou d'occasion. [...] De tous les livres, qu'il les ait eus en main ou qu'il ne les ait qu'entrevis de loin dans une devanture ou dans une bibliothèque, il avait une vision nette. »<sup>1</sup>

La fin du bouquiniste Mendel est lamentable. Arrêté par la police autrichienne durant les années de Première Guerre mondiale, dont il ignore presque tout, car il ne lit pas les journaux, l'apatride galicien est interné dans un camp de concentration autrichien pour civils russes où il meurt de dysenterie, frappé de folie. Cette nouvelle de Stefan Zweig est bien sûr la prémonition du sort des Juifs d'Europe centrale. Mais c'est aussi une allégorie très frappante de la réduction historiciste de la transmission culturelle et de la tradition juive du primat de l'écriture. Mendel a tout lu. Mais ce M. Memory ne possède qu'un catalogue, une bibliothèque dans la tête. Il faudrait insister sur l'importance de la bibliothèque en feu dans le grand roman d'Elias Canetti, *Auto-da-fé*, et sur le persiflage de la Bibliothèque nationale que visite le général le général Stumm von Bordwehr dans *L'homme sans qualités* de Robert Musil : on constaterait que l'épuisement de la culture est pensé par tous ces romanciers sous les espèces de la décadence et de la ruine des bibliothèques et des bibliothécaires. Sur ce thème aussi, Borges a écrit l'un de ses textes les plus profonds, *La bibliothèque de Babel*, qui résume le procès de la culture historiciste : « La certitude que tout est écrit nous annule ou fait de nous des fantômes. »<sup>2</sup>

Un autre problème que rencontre la réflexion sur l'oubli et la mémoire, en relation avec la réflexion sur la transmission des identités collectives (nationale, culturelle, religieuse, etc.), est celui de l'« utilité » de l'histoire : celle-ci est-elle en mesure de susciter et de guider l'anamnèse collective et individuelle ? Les études historiques suffisent-elles à sauver une tradition ? L'histoire n'est-elle pas au contraire le coup de grâce porté à une tradition qui, dès qu'elle devient historique, cesse de vivre ? Comment, en somme, mettre l'histoire au service de la mémoire ? Notre xx<sup>e</sup> siècle n'a-t-il pas souvent laissé pulluler l'histoire au détriment de la mémoire ? La « maladie historique » dont parle Nietzsche et qui, dans l'histoire de l'historiographie, porte le nom d'historicisme, n'est-elle pas étroitement liée au dépérissement des traditions dans la modernité, contrairement à la supposition la plus courante qui présente l'historicisme comme le comble du traditionalisme<sup>3</sup> ? C'est le contraire qui me paraît exact : l'historicisme est

1. Stefan Zweig, *Le bouquiniste Mendel*, in Stefan Zweig, *Romans et nouvelles*, Paris, Le Livre de poche, « La Pochothèque », 1991, p. 610 sq.

2. Jorge Luis Borges, *La bibliothèque de Babel*, in *Fictions*, loc. cit., p. 80.

3. Cf. Jacques Le Rider, *Hugo von Hofmannsthal. Historicisme et modernité*, Paris, PUF, 1995.

le symptôme du manque de tradition vivante, du désir d'inventer une tradition pour le présent, et l'on comprend, selon cette approche, pourquoi l'historicisme accompagne la modernité comme son ombre.

## LE BESOIN D'OUBLI ET LE DEVOIR DE MÉMOIRE

L'historicisme (si nous l'assimilons ici à la maladie de l'« hypertrophie historique ») est aussi pernicieux pour la vie que l'amnésie. Tel était le message de Nietzsche dans la *Deuxième Considération inactuelle : De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie* : « La vie a besoin des services de l'histoire, il est aussi nécessaire de s'en convaincre que de cette autre proposition qu'il faudra démontrer plus tard, à savoir que l'excès d'études historiques est nuisible aux vivants. »<sup>1</sup> Comment rendre ses droits à l'oubli créateur perdre la mémoire ? Selon la théorie freudienne, on guérit en se souvenant, mais on tombe également malade de trop de mémoire. Nul mieux que Nietzsche n'a établi la distinction entre le « mauvais oubli », l'oubli traître, lésion de mémoire – et l'« oubli positif », force de vie, privilège des « natures pleines et fortes, en qui se trouve en surabondance la force plastique et régénératrice qui permet de guérir et même d'oublier »<sup>2</sup>. L'homme historique doit retrouver « la faculté d'oubli. L'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels ; c'est bien plutôt un pouvoir actif, une faculté d'inhibition positive au sens le plus strict du mot »<sup>3</sup>.

Toutefois, souligne Yerushalmi, la réflexion sur l'identité juive oblige à distinguer le souvenir et la mémoire. S'il porte sur les contenus de la mémoire, l'oubli est une faute, car la mémoire est collective. Le Deutéronome, VIII, annonce : « Car si jamais tu en viens à oublier le Seigneur ton Dieu, si tu adores et sers d'autres dieux, je t'en préviens aujourd'hui, tu disparaîtras. » Yerushalmi commente : « Cette assumption étonnante – que tout un peuple puisse non seulement être exhorté à se souvenir, mais aussi être tenu pour responsable de l'oubli – est présentée comme allant de soi. »<sup>4</sup>

L'oubli collectif, en fait, n'est concevable que s'il y a déjà eu transmission d'une tradition : « Un peuple ne peut jamais » oublier « ce qu'il n'a pas d'abord reçu »<sup>5</sup>. L'oubli signifie donc le refus, l'abandon ou l'échec de la transmission : il ne résulte pas d'un « défaut de mémoire » (au sens psy-

1. Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, éd. par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993, vol. 1, p. 226.

2. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, in *Œuvres, op. cit.*, vol. 2, p. 789.

3. *Ibid.*, p. 803.

4. Yosef H. Yerushalmi, *Réflexions sur l'oubli*, in *Usages de l'oubli*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 11.

5. *Ibid.*

chologique du mot), mais d'une rupture de la chaîne de transmission. « La Tradition connaît trois occasions au cours desquelles la Torah fut, totalement ou partiellement, oubliée puis restaurée. [...] Ce que le peuple a "oublié" peut, dans certaines circonstances, être recouvré. [...] »<sup>1</sup> L'oubli peut servir de préalable à la redécouverte féconde, par exemple lorsque les textes sacrés sont devenus la propriété des prêtres, cessant d'être la possession collective d'un peuple.

L'interdit de l'oubli est au fondement de la pensée juridique. On ne peut pas se résigner à « l'oubli des lois ». En ce sens, le devoir de se souvenir de la Loi constitue la « tradition juive » de la civilisation occidentale, de même que la rationalité et la logique, sans doute liées au moment grec de la généalogie de notre culture, commandent de ne pas oublier les règles. La Déclaration des droits de l'homme commence par ces mots : « Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements [...] » Mais au sein même de la pensée juridique et politique, la dialectique de la mémoire et de l'oubli se révèle très subtile, comme le souligne Raphaël Draï : à l'obligation de ne pas oublier, de se souvenir, qui implique la nécessité de réparer les conséquences de l'oubli, s'ajoute l'obligation de ne pas revenir sur les conséquences d'un certain oubli, lorsque celui-ci s'est produit<sup>2</sup>. La justice est en péril quand l'oubli prédomine. Mais l'excès de mémoire, qui invoque un passé historique oublié pour justifier une action dans le temps présent, peut aussi conduire à l'injustice. Par exemple, la reconstitution d'identités nationales à base de références historiques « oubliées » depuis plus d'un siècle menace directement les individus que cette identité nationale transforme en une « minorité ».

Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche met en relation l'oubli, la mémoire et la morale. Il rappelle que « l'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels ; c'est bien plutôt un pouvoir actif, une faculté d'inhibition positive au sens le plus strict du mot, faculté à laquelle il faut attribuer le fait que tout ce qui nous arrive dans la vie, tout ce que nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l'état de "digestion" (on pourrait l'appeler une absorption psychique) que le processus multiple qui se passe dans notre corps pendant que nous "assimilons" notre nourriture »<sup>3</sup>. La faculté d'oubli caractérise la bonne santé : « Nul bonheur, nulle sérénité, nulle espérance, nulle fierté, nul *instant présent* ne pourraient exister sans faculté d'oubli. L'homme chez qui cet appareil d'inhibition est endommagé et ne peut plus fonctionner est semblable à un dyspeptique [...] : il n'arrive plus à oublier. »<sup>4</sup> La

1. *Ibid.*

2. Raphaël Draï, *Freud et Moïse. Psychanalyse, Loi juive et pouvoir*, Paris, Anthropos, 1997, particulièrement le chapitre 4 : « La Loi de l'oubli et l'oubli de la Loi ».

3. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, *op. cit.*, Deuxième dissertation, § 1, p. 803.

4. *Ibid.*

mémoire d'Électre est si étouffante qu'elle n'aura jamais pu « oublier » la scène originelle du meurtre de son père ; incapable de vivre, elle finira par répandre la mort et la démence autour d'elle ; au contraire sa sœur Chrysothémis a choisi d'oublier pour vivre. Tel est l'affrontement que Hofmannsthal, à la suite de Sophocle, présentera dans *Elektra*.

Après ce tableau du travail de l'oubli comme un appareil digestif, qui rappelle l'image développée au début de la *Deuxième Considération inactuelle*, qui nous présentait le bonheur des ruminants sans mémoire, Nietzsche rappelle que l'homme est doté d'une faculté contraire, la mémoire, « par quoi, dans certains cas, il tiendra l'oubli en suspens »<sup>1</sup>. Il s'agit ici de « la volonté active de ne pas perdre une impression, d'une continuité dans le vouloir, d'une véritable *mémoire de la volonté* » dont la stabilisation rend l'homme « *prévisible, régulier, nécessaire* »<sup>2</sup>.

Le chapitre suivant de cette « Deuxième dissertation » de la *Généalogie de la morale* présente l'inculcation de la faculté de mémoire comme le résultat de « la moralité des mœurs et de la camisole de force sociale »<sup>3</sup>. Ce dressage aura fini par civiliser l'« homme-animal » et son « intelligence du moment, à la fois obtuse et trouble, incarnation de l'oubli », au moyen d'une mnémotechnique sans douceur : « On applique une chose avec un fer rouge pour qu'elle reste dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de *faire* mal reste dans la mémoire. »<sup>4</sup> Forçat de la mémoire, l'homme civilisé apprend dans la douleur et les larmes que la morale est ce qu'il n'a pas le droit d'oublier. On ne peut plus parler d'un devoir, mais bien d'une obligation de mémoire.

#### MÉMOIRE ET HISTOIRE, DE SCHOPENHAUER A NIETZSCHE

Malgré la sagesse quelque peu provocatrice de Thémistocle, rapportée par Cicéron, malgré l'oubli méthodique des préjugés selon le *Discours de la méthode*, il faut reconnaître que l'oubli n'a pas bonne presse, ni au regard de la logique, ni au regard de l'éthique. Les « politiques de l'oubli » relèvent de la manipulation, du refoulement et du mensonge. Il est moins souvent question, dans la modernité, de l'art d'oublier, que de l'interdiction et des risques de l'oubli. Les développements de Schopenhauer sur la folie, dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, me semblent caractéristiques de cette dévalorisation de l'oubli dans la tradition philosophique. « La vraie santé d'esprit, écrit Schopenhauer, consiste dans la perfection de la réminiscence. Sans doute, il ne faut pas entendre par là que notre mémoire doit tout conserver. Car [...] il nous est parfois difficile de distinguer les années une à une ; [...] mais tout événement caractéristique ou

1. *Ibid.*, p. 804.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 806.

significatif par quelque côté doit se retrouver dans la mémoire, si l'intellect est normal, vigoureux et entièrement sain. [...] J'ai représenté la folie comme l'interruption du fil des souvenirs.»<sup>1</sup>

Ainsi, poursuit Schopenhauer, il n'y a pas lieu de s'étonner de la fréquence des accès de folie chez les acteurs. « Quel abus ces gens-là ne font-ils pas de leur mémoire ! Chaque jour c'est un nouveau rôle à apprendre, ou un ancien rôle dont il faut se souvenir ; ces rôles sont sans rapport, et bien plutôt en contradiction, en opposition les uns avec les autres ; enfin, chaque soir, l'acteur s'efforce de s'oublier entièrement lui-même, pour devenir un tout autre personnage. N'est-ce pas là le chemin direct vers la folie ? »<sup>2</sup> Lorsqu'il retrace la naissance de la folie, Schopenhauer affirme que c'est dans l'oubli délibéré, d'autres diraient : dans le refoulement, que tout commence. « C'est dans cette répugnance de la volonté à laisser arriver ce qui lui contraire à la lumière de l'intellect qu'est la brèche par laquelle la folie peut faire irruption dans l'esprit. »<sup>3</sup>

Dans l'ouvrage de Michel Henry intitulé *Généalogie de la psychanalyse*, ces passages de Schopenhauer suggéraient que la psychanalyse freudienne s'inscrivait dans la droite ligne de ces théories de la santé psychique comme « réminiscence parfaite » et comme « mémoire intégrale », le traitement analytique permettant de soigner les souffrances psychiques en rendant la mémoire au patient. Nous reviendrons sur cette question, pour nous demander s'il faut voir la théorie freudienne du temps dans la proximité de Schopenhauer ou plutôt dans celle de Nietzsche. Car Nietzsche est certainement un des penseurs qui sont allés le plus loin dans la réévaluation de l'oubli. Pour Nietzsche, c'est la vie même qui est oubli, tandis que la mémoire, lorsqu'elle se dégrade en dépôt d'archives historiques, n'est que décadence et déperdition de vitalité.

Dans la *Deuxième Considération inactuelle : De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, c'est la vie qui sert désormais d'instance de légitimation face à laquelle la science historique et plus généralement l'intérêt pour l'histoire doivent justifier leur valeur et leur utilité. Partant de la maxime de Goethe selon laquelle tout savoir est condamnable s'il ne renforce pas la vie, Nietzsche condamne comme paralysante et délétère toute science coupée de l'activité. Ainsi l'histoire n'est justifiée à ses yeux que si elle sert l'action et la vie<sup>4</sup>. Il serait faux d'affirmer qu'en disant cela Nietzsche rompt avec la tradition classique : au contraire, ne prend-il au pied de la lettre la maxime de Cicéron « *historia magistra vitae* »<sup>5</sup> ? Nietzsche, il est vrai,

1. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, revue par R. Roos, Paris, PUF, 1966, p. 1130.

2. *Ibid.*, p. 1131.

3. *Ibid.*, p. 1131 sq.

4. Cette analyse de la *Deuxième Considération inactuelle* de Nietzsche doit beaucoup à l'excellente notice de Peter Pütz dans l'édition Robert Laffont-Bouquins de Nietzsche déjà citée.

5. Le rapprochement entre Nietzsche et Cicéron est dû à Hans Georg Gadamer, *Präliudium : Erinnerung und Geschichte*, in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, éd. par Dieter Borchmeyer, Francfort/Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, n° 1261, 1996, p. 11-14.



rappelle que toute histoire n'est pas *magistra vitae*. La mauvaise histoire, celle de l'historicisme, est une école de décadence.

A la différence de l'animal qui vit dans un éternel présent sans histoire, écrit Nietzsche, l'homme ne peut oublier : il reste lié à son passé. Mais l'homme a aussi besoin de l'oubli pour pouvoir agir. Car s'il se réduisait à de l'histoire, il deviendrait un colosse immobile du savoir historique, privé de la base vitale de son existence. Pareille extension du sens historique finirait par nuire à toute vie : celle de l'individu, mais aussi à celle d'un peuple ou d'une civilisation. La connaissance du passé autant que le mépris du passé sont indispensables à la vitalité des peuples. Et cet élément non historique est le plus important des deux, car sans lui aucune réalisation créatrice ne peut aboutir.

La question décisive est pour Nietzsche la suivante : jusqu'à quel point la vie a-t-elle besoin de l'histoire sans pour autant se laisser ensevelir sous son poids ? Pour approfondir cette question, Nietzsche distingue trois sortes d'histoire : une forme « monumentale » qui convient aux hommes d'action et de création, une forme « antiquaire » qui convient aux esprits soucieux de conservation et de piété, et une forme « critique » répondant aux besoins des opprimés et des révoltés.

L'histoire « monumentale » appartient au combattant, qui ne trouve dans le présent rien qui soit à sa hauteur. L'histoire se présente à lui comme la ligne de crête de l'humanité et il se sent encouragé par les grands modèles à donner lui-même un exemple à la génération future. L'époque de la Renaissance donne la preuve de ce que peut atteindre l'intrépidité de quelques-uns. Mais il faut bien souligner qu'une répétition ou même une simple imitation du passé est exclue. L'attitude épigonale n'est qu'une parodie du point de vue « monumental ».

L'intérêt antiquaire peut être assimilé à un retour de l'individu sur sa propre jeunesse ou sur sa généalogie. Comme Goethe face à la cathédrale de Strasbourg, comme les Italiens de la Renaissance face à l'Antiquité classique. L'identification avec le passé apporte une orientation à l'existence actuelle. Mais l'histoire antiquaire est toujours menacée, quand elle ne répond plus aux besoins vitaux du présent, de se réduire à une accumulation de faits historiques. On conserve alors pour conserver et la vie perd son élan. L'histoire critique, elle aussi, est au service de la vie dont le maintien et l'expansion exigent la mise en cause du passé. Tout passé mérite d'être condamné. Mais il ne s'agit pas de le juger au nom d'une prétention à l'objectivité impartiale. Le seul critère valable est encore la vie.

Nietzsche ne conçoit pas donc pas de culture sans mémoire historique. Il ne proclame pas, comme le fera Marinetti en 1909, dans *Le Manifeste futuriste* : « Nous voulons libérer l'Italie de ses innombrables musées qui la recouvrent comme d'innombrables cimetières. » Mais il constate que l'homme moderne considère les fresques historiques qui ornent ses palais nationaux comme un visiteur « se fait offrir le spectacle d'une Exposition

universelle »<sup>1</sup>. Ce passage fait songer à Baudelaire à qui l'Exposition universelle inspirait quelques-unes de ses formules les plus pessimistes sur l'idée de progrès<sup>2</sup>. Nietzsche constate chez ses contemporains une relation tout à fait déséquilibrée entre l'histoire et la vie. Ils traînent un énorme fardeau de savoir avec eux, sans que leurs connaissances aient des effets dans la vie réelle. Ils ressemblent à des encyclopédies ambulantes, mais de culture, ils n'ont que l'idée. Nietzsche distingue cinq dangers de l'histoire pour la vie.

— Quand l'homme se réduit au rôle de simple spectateur, la vie étouffe sous l'amoncellement des connaissances. La culture risque de se costumer dans un style historique et de ruminer des idées déjà pensées il y a longtemps. Le principe, largement surestimé, de scientificité, condamne l'historien à la stérilité.

— L'histoire pousse à se croire investi du droit de rendre une justice supérieure, au nom de l'objectivité historique. Nietzsche n'a pas de mal à démonter la notion naïve d'objectivité. Citant Schiller et Grillparzer, il rappelle que l'historien véritablement objectif doit être aussi un artiste.

— La prolifération sans frein du sens historique affaiblit la capacité d'édifier l'avenir. Il faut que la science historique devienne un art si l'on veut qu'elle éveille et nourrisse la créativité. Nietzsche s'élève à plusieurs reprises contre le morcellement en détails, contre les « micrologies » qui nuisent à la conception d'ensemble. Pour être à la hauteur de sa conception du métier d'historien, il faudrait un véritable génie.

— L'excès d'histoire peut conduire à l'apparition d'un sentiment d'être né trop tard et le sentiment du déclin d'une civilisation. Ces cultures « épigonales » sont, pour tout ce qui concerne le bien, le vrai et le beau, relativistes, ironiques, voire cyniques. Pour sortir de cette situation, Nietzsche recommande, comme il le faisait déjà dans *La Naissance de la tragédie*, de revenir en deçà de la culture alexandrine à un hellénisme plus originaire, à une culture non historique et d'autant plus vivante. Ce retour se heurte toutefois à l'obstacle de l'hégélianisme dominant sous ses formes diverses, qui prétend reconnaître dans chaque « stade final » le but de toute l'évolution antérieure et qui, de ce fait, transforme l'histoire en force omniprésente. Cette « maladie historique » n'a rien à voir avec le poids des traditions. Nietzsche affirme dans un *Fragment posthume* de 1876 : « Les époques préhistoriques sont définies par la tradition : durant d'immenses espaces de temps, il ne se passe rien. A l'époque historique, le fait déterminant est chaque fois un affranchissement vis-à-vis de la tradition, une différence d'opinion, c'est la *libre pensée* qui fait l'histoire. »<sup>3</sup>

1. Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, loc. cit., p. 242.

2. Charles Baudelaire, *Exposition universelle, 1855, Beaux-Arts*, « De l'idée moderne du progrès appliquée aux beaux-arts », in Baudelaire, *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade, vol. 2, 1976, p. 575 sq.

3. Nietzsche, *Fragments posthumes*, 19 [89] octobre-décembre 1876, in *Humain, trop humain*, vol. 1 : *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1988, p. 407.

— La souffrance de la maladie historique des modernes ne peut être combattue que par les forces naturelles de l'oubli, par l'art et par la religion. « Les contre-poisons sont le *non-historique* et le *suprahistorique* [ici, Nietzsche écrit *das Überhistorische*, comme plus tard il parlera du surhumain et l'on pourrait traduire par *le surhistorique*]. Par le mot "non historique", je désigne l'art et la force de pouvoir oublier et de s'enfermer dans un *horizon* limité. J'appelle "suprahistoriques" les puissances qui détournent le regard du devenir, vers ce qui donne à l'existence le caractère de l'éternel et de l'identique, vers l'art et la religion. »<sup>1</sup> Il faut, dit Nietzsche, détrôner la science et la soumettre à une hygiène de la vie, ce qui en fin de compte lui fera du bien, car la science elle-même végète quand la vie est malade. Les contemporains devraient prendre conscience de leurs aspirations et de leurs aptitudes pour donner forme à une culture dans laquelle la vie et la pensée formeraient une unité.

#### LA SCIENCE HISTORIQUE NE SERT PAS A FAIRE L'HISTOIRE

La maxime cicéronienne que Nietzsche soumet au doute, *historia magistra vitae*, signifie que la connaissance du passé historique peut orienter l'action de chaque individu au moment présent, inspirer la bonne décision à ceux qui « font l'histoire ». La *Deuxième Considération inactuelle* développe la thèse opposée. Nietzsche n'analyse pas seulement les effets de l'histoire pour la vie. Il développe aussi une conception de l'histoire. Au début du chapitre 5, il écrit : « L'art s'enfuit quand les actes s'abritent aussitôt sous la tente des études historiques. Celui qui veut comprendre, calculer, interpréter au moment où son émotion devrait saisir l'incompréhensible comme quelque chose de sublime, celui-là sera peut-être appelé raisonnable, mais seulement au sens où Schiller parle de la raison des gens raisonnables. Il ne voit pas certaines choses que l'enfant est capable de voir, il n'entend pas certaines choses que l'enfant est capable d'entendre. Et ces choses sont précisément les plus importantes. [...] Ce qui fait qu'il a détruit et perdu son instinct. Dès lors, il ne peut plus se confier à cet "animal divin" et lâcher la bride quand son intelligence chavire et que la route traverse le désert. »<sup>2</sup>

Commentant ce passage, Karl Heinz Bohrer<sup>3</sup> suggérait un rapprochement avec le fameux essai de Friedrich Schlegel sur l'incompréhensible, qui date de l'année 1800. Vers la fin de ce texte plein d'ironie qui répondait aux critiques tenant les fragments de l'*Athenäum* pour incompréhensibles, Schlegel prophétisait que le XIX<sup>e</sup> siècle serait une époque de « com-

1. Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, loc. cit., p. 280.

2. *Ibid.*, p. 243.

3. Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Francfort/Main, Édition Suhrkamp, nouv. série n° 531, 1989, p. 89.

preneurs » : « Alors les dernières petites énigmes que pose le caractère incompréhensible de l'*Athenäum* seront résolues. Quelle catastrophe ! »<sup>1</sup> Mais dans ce nouvel âge de l'entendement (Schlegel joue sur le couple de notions : *Verstand-unverständlich* qui a d'autres connotations que l'opposition *Verstehen-unverständlich*) fera éclater bien de l'incompréhensible caché : « Noch viel verborgene Unverständlichkeit wird ausbrechen müssen. »<sup>2</sup>

L'événement historique se présente désormais sous la forme de ce que Bohrer appelle *Plötzlichkeit*, soudaineté<sup>3</sup>, comme une irruption incompréhensible pour les contemporains. Ce n'est pas de l'irrationnel, mais de l'incompréhensible que la rationalité historique s'applique à comprendre et à rendre immédiatement compréhensible. Ici, Nietzsche annonce le prochain triomphe de la maladie historique : après avoir entièrement contaminé le passé, cette maladie va toucher le présent, se propager sous la forme d'une « histoire du temps présent », d'une « histoire immédiate » qui aura tout compris, tout expliqué, tout historicisé avant même que l'événement soit consommé. La maladie historique ne laissera plus aucune chance au futur de surprendre, mais elle ne laissera non plus aucune chance aux vivants d'influer sur le cours de leur destin historique, puis tout advenir sera historique au moment même où il se produira. L'histoire, donc, menace la vie au présent, mais elle menace également le futur de la vie.

Nietzsche ne suggère pas que la vie doive faire table rase du passé. Mais il réclame une autre « compréhension » du passé, une compréhension non historique, dont les fragments posthumes de l'été-automne 1873 donnent la formule<sup>4</sup> : « La vie exige qu'on identifie le présent avec le passé, de sorte qu'une certaine violence, une certaine déformation est toujours liée à la comparaison. J'appelle cet instinct l'instinct de ce qui est classique, de ce qui possède une valeur exemplaire : le passé sert de modèle au présent. A cela s'oppose l'instinct traditionaliste, qui s'efforce de saisir le passé comme passé, sans le déformer, sans l'idéaliser. Le besoin de vivre requiert l'instinct classique, le besoin de vérité requiert l'instinct traditionaliste. Le premier soumet le passé à un traitement artistique, il le transfigure par la force de l'art. »<sup>5</sup>

Ici, dès 1873, Nietzsche livre une première formulation de sa pensée de l'éternel retour : « Mais en quoi l'instinct classique sert-il le présent ? Il

1. Friedrich Schlegel, *Über die Unverständlichkeit* (1800), in F. Schlegel, *Kritische Schriften und Fragmente*, Studienausgabe, éd. par Ernst Behler et Hans Eichner, vol. 2, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988 (p. 235-242), p. 241.

2. *Ibid.*

3. Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Francfort/Main, Édition Suhrkamp, nouv. série n° 58, 1981.

4. Jörg Salaquarda, *Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*, in *Nietzsche-Studien*, vol. 13, 1984, p. 1-45 (retrace tous les aspects de la genèse de cette *Deuxième Considération intempestive* et met en perspective les ébauches et les tâtonnements que constituent les *Fragments posthumes*).

5. Nietzsche, *Fragments posthumes, été 1872 - hiver 1873-1874*, in Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. II, t. 1 : *Considérations inactuelles I et II*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990, p. 369, fragment, 29 [29].

suggère que ce qui a jadis été, a du moins été jadis *possible*, et sera donc sans doute encore possible à l'avenir (de même que les pythagoriciens croyaient que la réapparition des mêmes conjonctions célestes entraînait la répétition exacte des mêmes événements sur la terre). Or l'homme courageux et audacieux pense à ce qui est possible et à ce qui ne l'est pas : le passé le fortifie, par exemple, quand il espère qu'une centaine d'hommes créateurs seraient en mesure de fonder toute la civilisation allemande, et qu'il découvre que la civilisation de la Renaissance a été rendue possible d'une manière semblable. Mais c'est par ce qui est grand et impossible que se perpétue l'humanité. »<sup>1</sup> La mémoire du passé n'est donc pas une force de vie lorsqu'elle se transforme en science historique, mais lorsqu'elle se transforme en inspiration créatrice, sur le modèle de l'imitation des Anciens par l'artiste moderne. Celui-ci n'a pas à imiter les œuvres passées dans un sens traditionaliste, mais il doit retrouver l'« instinct classique » qui donne aux modernes la mesure de ce qui est possible. Alors que l'histoire s'attache à la répétition, ou du moins aux régularités et aux « lois » qui ont régi le passé, l'instinct classique cherche dans les modèles passés un encouragement à tenter l'exceptionnel, l'unique.

La maladie historique prend deux formes particulièrement pernicieuses : ou bien elle prétend dégager des lois de l'histoire pour aboutir au déterminisme et à l'historiographie quantitative et statistique<sup>2</sup>. Ou bien elle considère l'histoire comme un processus de type hégélien ou hartmannien, optimiste ou pessimiste, suivant les cas : l'historien se transforme alors en grand ordonnateur des époques passées, indiquant une fin ultime du processus universel et suscitant, selon Nietzsche, « une indifférence blasée », faite d'abandon, de laisser-faire cyniquement habillé en idée de progrès<sup>3</sup>. On sent bien dans ces notes qui précèdent et qui accompagnent la rédaction des deux premières *Considérations inactuelles* la tentation de prendre le contre-pied du « hégélianisme vulgaire » qui voit partout un processus, une évolution, un commencement et une fin – la tentation de penser l'histoire comme inintelligible et incompréhensible, comme absurde et arbitraire. « Négation de tous les buts : le tourbillon d'atomes »<sup>4</sup>, écrit Nietzsche dans un accès de colère contre Hartmann.

Comme le déclare Nietzsche dans un ensemble de fragments de la même période, plus directement lié à la *Première Considération inactuelle* sur David Strauss, « ce n'est pas le respect devant l'histoire que vous devez avoir, mais le courage de faire l'histoire ! »<sup>5</sup>. Ce n'est pas la connaissance historique du passé qui peut donner ce courage. C'est plutôt le *Wahn* qui est nécessaire pour « faire l'histoire » ; ce mot si difficile à traduire de *Wahn*, rendu par « illusion », appartient au champ sémantique du génie

1. *Ibid.*, p. 369 sq.

2. Cf. les fragments 29 [40] et 29 [41], *ibid.*, p. 374 sq.

3. Cf. le fragment 29 [52], *ibid.*, p. 381.

4. *Ibid.*, p. 401, fragment 29 [90].

5. *Ibid.*, p. 348, fragment 27 [81].

artistique et de la « belle illusion » que procure l'œuvre d'art. La villa de Wagner à Bayreuth s'appelait *Wahnfried*, « paix de l'illusion », qu'on pourrait presque traduire par « paix de l'inspiration ». C'est du reste par une référence à Wagner que la notion de *Wahn* est explicitée dans la *Deuxième Considération inactuelle*. « Tout ce qui vit a besoin de s'entourer d'une atmosphère, d'une auréole mystérieuse. [...] C'est la loi qui régit toutes les grandes choses, lesquelles, comme dit Hans Sachs dans *Les Maîtres chanteurs*, "ne réussissent pas sans un peu d'illusion". Mais tout peuple aussi, tout homme qui veut arriver à *maturité*, a besoin d'une de ces illusions protectrices, d'un nuage qui l'abrite et l'enveloppe. Aujourd'hui cependant on a horreur de la maturité, parce que l'on fait plus de cas de l'histoire que de la vie. »<sup>1</sup> Cette nuée qui protège l'individu créateur, ce *umhüllender Wahn* sont faits d'oubli du passé historique, d'un oubli libérateur qui rend ouvert à l'advenir de la situation présente.

Au début de la *Deuxième Considération inactuelle*, Nietzsche soulignait que le « pouvoir d'oublier, [...] la faculté de sentir de manière non historique [...], de se dresser, comme le génie de la victoire, sans vertige et sans crainte »<sup>2</sup> permettent de savoir ce que c'est que le bonheur, mais aussi de recouvrer « la *force plastique* d'un homme, d'un peuple, d'une civilisation, je veux dire cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui vous est propre, de transformer et d'incorporer les choses passées et étrangères, de guérir ses blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées »<sup>3</sup>. Mais pour atteindre à cet état créateur, il faut savoir « tracer autour de soi un horizon déterminé »<sup>4</sup> qui trace une ligne de démarcation entre le passé historique, dont il faut se dégager, et le présent pour lequel il faut vivre. En conclusion, Nietzsche redira : « Par le mot "non historique", je désigne l'art et la force de pouvoir oublier et de s'enfermer dans un *horizon* limité. »<sup>5</sup> La jeunesse en particulier, cette nouvelle génération à laquelle s'adresse Nietzsche, devra faire preuve d'indocilité, d'indifférence même, d'une « attitude fermée à l'égard de bien des choses célèbres »<sup>6</sup>, au lieu de s'encombrer l'esprit de connaissances historiques, si elle doit guérir de la maladie historique et « faire l'histoire » au lieu de rédiger des grimoires historicistes.

Harald Weinrich soulignait que ce point de vue sur l'histoire, qui en appelle à la jeunesse pour « organiser le chaos » au lieu de « périr par l'"histoire" »<sup>7</sup> et pour larguer le fardeau paralysant de la connaissance historique afin de retrouver une énergie et un instinct créateurs d'avenir, annonce les thèmes existentialistes. En 1936, dans la pièce d'Anouilh, *Le*

1. Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, loc. cit., p. 256.

2. *Ibid.*, p. 220.

3. *Ibid.*, p. 221.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 280.

6. *Ibid.*, p. 282.

7. *Ibid.*, p. 282.

voyageur sans bagage, le protagoniste s'écrie : « J'existe, moi, malgré toutes vos histoires. »<sup>1</sup> A l'*homo historicus* a succédé l'*homo existentialis*.

On trouve dans l'*Introduction à la métaphysique*, de Heidegger, un des hommages les plus marquants à la *Deuxième Considération inactuelle* de Nietzsche. « Alles wesentliche Fragen der Philosophie bleibt notwendig unzeitgemäß. [...] Die Philosophie ist wesentlich unzeitgemäß » (« Tout questionner essentiel de la philosophie demeure nécessairement inactuel. [...] La philosophie est essentiellement inactuelle »)<sup>2</sup>, écrit Heidegger au début de ce cours qui date de 1935 et dont l'historien Hugo Ott<sup>3</sup> a bien expliqué la situation historique et politique : deux ans après le fameux discours du Rectorat, durant une période où Heidegger accorde une importance toute particulière à l'œuvre de Nietzsche.

Je ne chercherai pas chez Heidegger un plaidoyer en faveur des vertus de l'oubli. Chacun connaît la formule de « l'oubli de l'être » (que Heidegger reproche également à Nietzsche) et l'on se rappelle la redéfinition étymologique de la vérité comme *a-léthéia*, comme l'opposé de l'oubli (léthé). Il reste que certains passages de l'*Introduction à la métaphysique* se font l'écho de l'*Inactuelle* de Nietzsche sur l'histoire. Par exemple : « Die Geschichtswissenschaft bestimmt als Wissenschaft überhaupt nicht das ursprüngliche Verhältnis zur Geschichte, sondern sie setzt ein solches Verhältnis immer schon voraus. Nur deshalb kann die Geschichtswissenschaft das Verhältnis zur Geschichte, das immer selbst ein geschichtliches ist, entweder verunstalten, mißdeuten und bis in die bloße Kenntnis des Antiquarischen abdrängen, oder aber sie kann dem schon gegründeten Bezug zur Geschichte wesentliche Sichtbereiche bereitstellen und Geschichte in ihrer Verbindlichkeit erfahren lassen. »<sup>4</sup>

#### SIGMUND FREUD : S'AFFRANCHIR DE L'INOUBLIABLE

J'évoquais précédemment la théorie schopenhauerienne de la folie, conçue comme le discontinu de la mémoire, et de la santé mentale, présentée comme la réminiscence parfaite. La théorie de la psychanalyse freu-

1. Weinrich, *op. cit.*, p. 209.

2. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953, p. 6 ; *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 20.

3. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Francfort/Main, Campus Verlag, 1988 ; cf. Heinz-Dieter Kittsteiner, *Erinnern - Vergessen - Orientieren*, in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, éd. Dieter Borchmeyer, *op. cit.*, p. 48-75.

4. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 33 ; « La science historique ne détermine pas du tout, en tant que science, le rapport originnaire à l'histoire <à la pro-venance>, mais pré-suppose toujours un tel rapport. Par là seulement la science historique peut, ou bien déformer le rapport à la pro-venance, qui est lui-même un rapport historique, le mésinterpréter, et le réduire à la simple connaissance des antiquités, ou au contraire fournir à ce rapport à la pro-venance, une fois affirmé dans ses fondements, des perspectives essentielles, et permettre de faire l'expérience de la pro-venance, avec l'engagement de notre part qui s'y trouve impliqué » (*Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 54).

dienne rend ces oppositions plus subtiles, si l'on admet que, selon Freud, « d'une part le sujet du symptôme a trop bonne mémoire, tient trop fortement à l'objet de son refoulement pour que l'oubli soit réussi. [Et que d'autre part], il y a bien une absence qui s'inscrit dans le continuum psychique par une véritable brisure »<sup>1</sup>. Sous l'effet de ce refoulement, le sujet recourt tantôt à l'oubli, tantôt au « faux souvenir » (souvenir inexact, tronqué). La « réminiscence parfaite » dont parlait Schopenhauer trouve là ses limites : le sujet qui se targue d'avoir une mémoire intacte est-il bien sûr de ne pas croire à de fausses réminiscences ? Se rappeler, c'est parfois une manière détournée d'oublier. La théorie freudienne suggère que l'inconscient est informé par des traces inoubliables et que l'oubli n'est qu'une des positions adoptées par le moi conscient face à ce stock d'inoubliable dont il ne sera jamais débarrassé. On se rend compte à quel point il est serait superficiel d'affirmer que la psychanalyse consisterait à rendre au sujet la mémoire des souvenirs qu'il aurait refoulés. On pourrait tout aussi sommairement affirmer qu'elle consiste à liquider, à faire tomber dans l'oubli véritable des souvenirs trop « inoubliables » dont souffre le sujet. Semblables simplifications ne tiennent pas suffisamment de la différence essentielle qui existe entre un souvenir refoulé, inconscient, et un contenu de mémoire susceptible de remémoration : le souvenir refoulé inconscient conserve une puissance qui est sans rapport avec l'événement lui-même ; il pourrait même, s'il apparaissait au regard de la mémoire consciente, apparaître comme le souvenir insignifiant d'un événement négligeable. Ici l'instant soudain, la *Plötzlichkeit*, ne se situe pas dans les parages du sublime et de l'histoire monumentale, comme dans la deuxième *Inactuelle*, mais se réduit à un micro-événement imperceptible : un regard comme un éclair, une parole de trop qui ne tombe pas dans l'oreille d'un sourd, etc. Le but n'est pas de transformer cet événement en souvenir conscient, ni le rejeter dans un oubli qui serait plus complet que le refoulement, mais de désarmer ses effets possibles.

Dans l'article de 1914 « Remémoration, répétition et élaboration »<sup>2</sup>, Freud souligne que la remémoration sur le mode de l'élaboration permet de sortir du cycle de la compulsion de répétition. Cet article permet d'établir une différence fondamentale entre la « mémoire de l'inconscient » et la mémoire du sujet : la première est répétition de traces mnésiques archaïques – archaïques dans l'histoire de l'individu, mais aussi dans l'histoire de l'espèce, puisque la constitution psychique individuelle est le résultat d'une ontogénèse et d'une phylogénèse.

Le petit texte sur le Bloc magique, le *Wunderblock*, de 1925, montre comment les choses devraient se passer si notre appareil psychique fonctionnait sans raté ni bavure et si notre représentation du temps obéissait à

1. Paul-Laurent Assoun, Le sujet de l'oubli selon Freud, in *Communications*, 1989, n° 49, p. 103.

2. Sigmund Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, *GW*, X, p. 126-136 ; cf. Anne Laget, *Freud et le temps*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1995.



ce principe de succession chronologique univoque que Schopenhauer considérait comme le propre de la santé mentale. « Si l'on détache de la tablette de cire l'ensemble de la feuille de couverture – celluloïd et papier ciré –, l'écriture disparaît et [...] ne se restitue plus, même plus tard. La surface du bloc magique est exempte d'écriture et de nouveau capable de réception. »<sup>1</sup> Ce serait l'oubli au service de la vie : on efface tout et l'on se tient ouvert au vierge, au vivace et au bel aujourd'hui. « Mais il est aisé de constater que la trace durable de ce qui est écrit sur la tablette de cire demeure elle-même conservée et est lisible sous un éclairage approprié. »<sup>2</sup> La trace mnésique reste conservée et lorsque le « bloc magique » ne fonctionne pas bien, cette trace conservée en filigrane peut revenir à la surface de manière inattendue et importune. Conclusion de Freud : « Si l'on s' imagine que pendant qu'une main écrit à la surface du bloc magique, une autre détache périodiquement de la tablette de cire la feuille de couverture, on aurait là une façon de rendre sensible la manière dont j'ai voulu représenter le fonctionnement de notre appareil de perception animale. »<sup>3</sup>

Chez Nietzsche<sup>4</sup>, nous avons vu que l'éloge de l'oubli va de pair avec une souveraine désinvolture envers la notion de vérité historique telle que celle-ci avait été développée par l'école de l'historiographie scientifique dominée par l'idéologie positiviste, que la tradition de langue allemande appelle historisme (*Historismus*) ou, ce qui est encore plus négatif, historicisme (*Historizismus*). Cela ne saurait nous surprendre de la part de Nietzsche qui n'a jamais cru aux valeurs de la science et qui considère celle-ci comme l'antithèse de la vie. En tout cas, la notion de vérité historique se trouve radicalement relativisée : n'est bon que ce qui favorise la vie, la créativité, la culture. Pour rendre compte du temps passé, le poète épique ou tragique, Homère, Eschyle ou Sophocle, vaut infiniment mieux que l'historien de l'âge scientifique.

L'article de Freud de 1937, *Constructions dans l'analyse*, porte lui aussi un coup sérieux à la notion de vérité historique au regard de notre représentation du temps et de la dialectique mémoire/oubli. Il n'y a pas de vérité à trouver, ni à établir, mais seulement une vérité à construire.

1. Sigmund Freud, Note sur le « Bloc magique », in Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XVII, 1923-1925, Paris, PUF, 1992, p. 142.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 143.

4. Le parallèle entre Nietzsche et Freud à propos de la problématique de l'oubli et de la mémoire a été établi plusieurs fois. Dans la récente somme de Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 38, 1997, le dossier se trouve exposé de manière exhaustive. Il apparaît que la seule trace explicite d'une réception de la théorie nietzschéenne de l'oubli se trouve dans une note de *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1980, p. 157, où Freud rend hommage à Nietzsche qui a montré que l'oubli sert au sujet à se défendre contre ce qui lui est pénible, dans un passage de *Par-delà le bien et le mal*. Il ne s'agissait pas pour moi de reprendre ce parallèle entre Freud et Nietzsche, mais de mettre en évidence une tendance commune de ces deux auteurs à réévaluer l'importance de l'oubli pour la santé de l'individu et de la culture.

Freud recourt ici, comme si souvent, à la métaphore archéologique : à partir de vestiges mis au jour, il s'agit de reconstruire un état hypothétique des choses telles qu'elles se présentaient autrefois. Ce qui nous éloigne encore de la vérité historique, tant il est vrai que les archéologues reconstructeurs de l'âge historiciste furent des poètes souvent très libres lorsqu'ils entreprirent de reconstruire une cité grecque, un château fort ou une cathédrale.

Une construction dans l'analyse est, nous explique Freud, la reconstruction ou reconstitution d'un souvenir « oublié », mais en réalité conservé comme « inoubliable » dans l'inconscient. Mais selon quels critères le médecin pourra-t-il affirmer que sa construction possède quelque validité ? L'adhésion du patient n'est pas une preuve suffisante. Le rejet par le patient non plus. Ce qui compte, c'est de savoir s'il se passe quelque chose : s'il ne se passe rien, la construction aura sans doute été fautive. Si les symptômes du patient sont ravivés, c'est qu'elle a des chances d'être juste. En fait, cette vérité compte fort peu en soi. Ce qui importe, c'est de la transformer en conviction intime du patient. Il y a des vérités auxquelles le patient ne veut pas, c'est-à-dire ne peut pas croire. Alors la vérité énoncée par le patient se trouve réduite au statut de délire, d'hallucination, de folie. Le médecin est seul à y croire et il a parfois raison, de même que le fou a quelquefois raison si l'on y regarde de près.

La construction ne devient vérité acceptée et reconnue qu'à la faveur du *kairos*, instant propice, temps de l'intervention, occasion à saisir, croisement exceptionnel entre le temps du sujet et le temps historique de la société, dont le médecin fait partie. Mais même dans ce *kairos* qui semble, pour un éclair, annoncer la coïncidence des temps individuels et du temps collectif, la notion de vérité historique reste éminemment fragile. Le *kairos* lui donne en quelque sorte le statut de vérité révélée. Pour parler comme Nietzsche, la seule preuve, c'est la vie. Pour peu que la vie sorte du cycle de la répétition (l'oubli par refoulement et le retour de l'inoubliable inscrit dans l'inconscient) et redevienne créatrice, pourquoi boudier l'effet de vérité produit par la construction ?

Cette sagesse ultime ouvre une bonne piste pour entamer ce qui serait la suite de ces réflexions sur l'oubli et la mémoire, sur le rôle de l'historien et sur la vanité de la science historique dans la construction et la rectification de la mémoire collective, mais aussi sur l'importance indépassable de la littérature comme le lieu où le temps individuel et le temps collectif se trouvent représentés dans leur décalage et dans leur tension si difficiles à réconcilier.

LA MODERNITÉ  
ET LA MNÉMOTECHNIQUE DU SENS

La modernité, de Baudelaire à Proust, de Nietzsche à Benjamin<sup>1</sup>, a approfondi la différence essentielle entre la mémoire involontaire et la mémoire historiographique fondée sur les documents. L'idée fondamentale est désormais qu'il faut d'abord avoir oublié pour pouvoir se rappeler le temps perdu. Seule la mémoire affective et émotive sait faire ce tri qui retient l'essentiel. Pour le peintre moderne, il s'agit de libérer la mémoire des images qui l'encombrent, d'oublier l'histoire de l'art et de redevenir un « primitif ». Dans un passage des *Mémoires d'outre-tombe* un peu moins connu que l'épisode de la grive de Montboissier, Chateaubriand fait cette remarque : « Une chose m'humilie : la mémoire est souvent la qualité de la sottise ; elle appartient généralement aux esprits lourds, qu'elle rend plus pesants par le bagage dont elle les surcharge. » Les « mnémonistes » seraient-ils eux aussi des ruminants, tout comme ces bêtes à cornes couchées dans la prairie, créatures heureuses parce que dépourvues de mémoire, que nous décrit Nietzsche au début de la *Deuxième Inactuelle* ? Chateaubriand continue, il est vrai, en ces termes : « Et néanmoins, sans la mémoire, que serions-nous ? Nous oublierions nos amitiés, nos amours, nos plaisirs, nos affaires ; le génie ne pourrait rassembler ses idées, le cœur le plus affectueux perdrait sa tendresse, s'il ne s'en souvenait plus ; notre existence se réduirait aux moments successifs du présent qui s'écoule sans cesse, il n'y aurait plus de passé. »<sup>2</sup>

Nietzsche a-t-il formulé une esthétique de la « mémoire involontaire » ? Pour répondre à cette question, il faudrait sans doute explorer les perspectives qu'ouvrait Pierre Klossowski dans sa fameuse conférence au Colloque de Royaumont de 1964, « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'Éternel retour du même »<sup>3</sup>, en montrant comment l'oubli peut servir la vie, lorsqu'il conduit à l'acceptation pleine et entière du devenir et de l'absorption de toutes identités dans l'être, et lorsqu'il trouve, non son correctif, mais son corollaire dans l'anamnèse, entendue comme révélation de l'Éternel retour.

Pour en rester au stade des *Inactuelles*, on peut en tout cas noter que Nietzsche insiste sur le caractère improductif de la mémoire historique. Il

1. Robert Kahn, chapitre « La mémoire et l'oubli », in *Images, passages : Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris, Éditions Kimé, 1998 ; et Ursula Link-Heer, *Sur la lecture III*, Cologne, Marcel Proust-Gesellschaft, 1997 (étude précise et documentée de la réception de Marcel Proust chez Walter Benjamin, comportant un chapitre intitulé « Mémoire involontaire »). Une étude plus ancienne avait récapitulé la généalogie de l'idée de « mnémotechnique du beau » de Jean-Jacques Rousseau, Karl Philipp Moritz et Ludwig Tieck aux modernes, en passant par Baudelaire, E. T. A. Hoffmann et Nietzsche : Manfred Koch, « *Mnemotechnik des Schönen* », *Studien zur poetischen Erinnerung in Romantik und Symbolismus*, Tübingen, Niemeyer, 1988.

2. François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 137.

3. In *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n° VI, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 227-244.

écrit ainsi à propos de D. F. Strauss, dans la première *Inactuelle* : « On se souvient de réunions de représentants du monde savant où, quand chacun a parlé de sa spécialité, la conversation ne dénote plus que la fatigue, le besoin de distraction à tout prix, l'éparpillement de la mémoire et l'incohérence des conceptions. Quand on entend parler Strauss [...] on est effrayé de son manque d'expérience vraie et de connaissance originale des hommes. Tous les jugements sont uniformément livresques [...]. Les réminiscences littéraires remplacent les idées véritables [...]. »<sup>1</sup> La modernité cherche à s'affranchir de ces « réminiscences littéraires » qui masquent l'absence de toute créativité authentique. La transmission ne se fait plus, pour les modernes, par la thésaurisation et la conservation dans les bibliothèques et les musées, mais par un travail de sélection confié à la mémoire qui commence par oublier pour mieux se souvenir le moment venu, pour accueillir le *kairos* de l'inspiration créatrice<sup>2</sup>. Oublier pour inventer sa propre tradition et régénérer la *Bildung* : telle serait la formule de la modernité que l'on pourrait déduire des *Inactuelles*.

8, rue de Milan  
75009 Paris

1. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, I : *David Strauss, le confesseur et l'écrivain*, in Nietzsche, *Œuvres*, loc. cit., p. 187.

2. Cf. Gotthart Wunberg, *Mnemosyne. Literatur unter den Bedingungen der Moderne*, in Aleida Assmann et Dietrich Harth (éd.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Francfort/Main, Fischer Taschenbuch, 1991, p. 83-100.