



**HAL**  
open science

# La pharmacie de l'oubli. Essai sur l'existence, la latence, et la passivité

Robin Emmanuel Renaud

► **To cite this version:**

Robin Emmanuel Renaud. La pharmacie de l'oubli. Essai sur l'existence, la latence, et la passivité. Philosophie. 2016. dumas-01428207

**HAL Id: dumas-01428207**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01428207>**

Submitted on 6 Jan 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# La Pharmacie de l'Oubli

---

*Essai sur l'existence, la latence, et la passivité.*

Robin E. Renaud

Année universitaire : 2015-2016

Mémoire de Master en Philosophie Contemporaine, UFR 10, dirigé par M. Jocelyn  
BENOIST.

**Volume I**

robin.emmanuel.renaud@gmail.com

# Résumé

L'oubli ne saurait être conceptuellement évacué comme l'opposé symétrique de la mémoire. L'histoire de la philosophie a pourtant eu la fâcheuse tendance à n'en donner qu'une définition négative – voire à l'oublier complètement. À la recherche de sa positivité, nous explorons les champs scientifiques qui l'ont entrepris. Mais il semble toujours échapper au regard. La phénoménologie même est impropre à l'étudier comme tel ; la psychanalyse le touche sans le saisir entièrement. Il est la latence au beau milieu de notre existence, la passivité de notre activité. Comparant son hermétisme à celui du *pharmakon* platonicien, nous entreprenons une herméneutique de l'oubli qui doit décrire sa participation à l'identité narrative et à la configuration subjective et intersubjective du temps.

## ***Mots-clés***

- Psychophysiologie
- Phénoménologie
- Herméneutique

# Abstract

*Forgetting cannot be considered as memory's sheer symmetrical opponent and thence cast aside. Many philosophers did though, or simply forgot it. We sought its positivity in sciences' recent breakthroughs – but forgetting always eludes them, part or parcel, as it eludes phenomenology itself, and even psychoanalysis, which is supposed to treat and cure it. Oblivion is our existence's latency, our activity's passivity, always elusive, sloppy and hermetic, much like Plato's pharmakon, of which Derrida said it was “la différence de la différence”. We tried and engaged in the hermeneutics of forgetting, in search for its role in narrative identity's constitution, and in the configuration of subjective and intersubjective time.*

## ***Keywords***

- *Psychophysiology*
- *Phenomenology*
- *Hermeneutics*

*Tes yeux sont si profonds qu'en me penchant pour boire*

*J'ai vu tous les Soleils y venir se mirer*

*S'y jeter à mourir tous les désespérés*

*Tes yeux sont si profonds que j'y perds la mémoire*

## Remerciements

*Im echakher Yerouchalaïm,*

*tichcakh yamini*

*Tidbak lachoni lekiki,*

*im lo ézcarti<sup>1</sup>.*

Si je t'oublie, Jérusalem,

que ma droite m'oublie !

Que ma langue s'attache à mon palais,

si je ne me souviens pas de toi<sup>2</sup>.

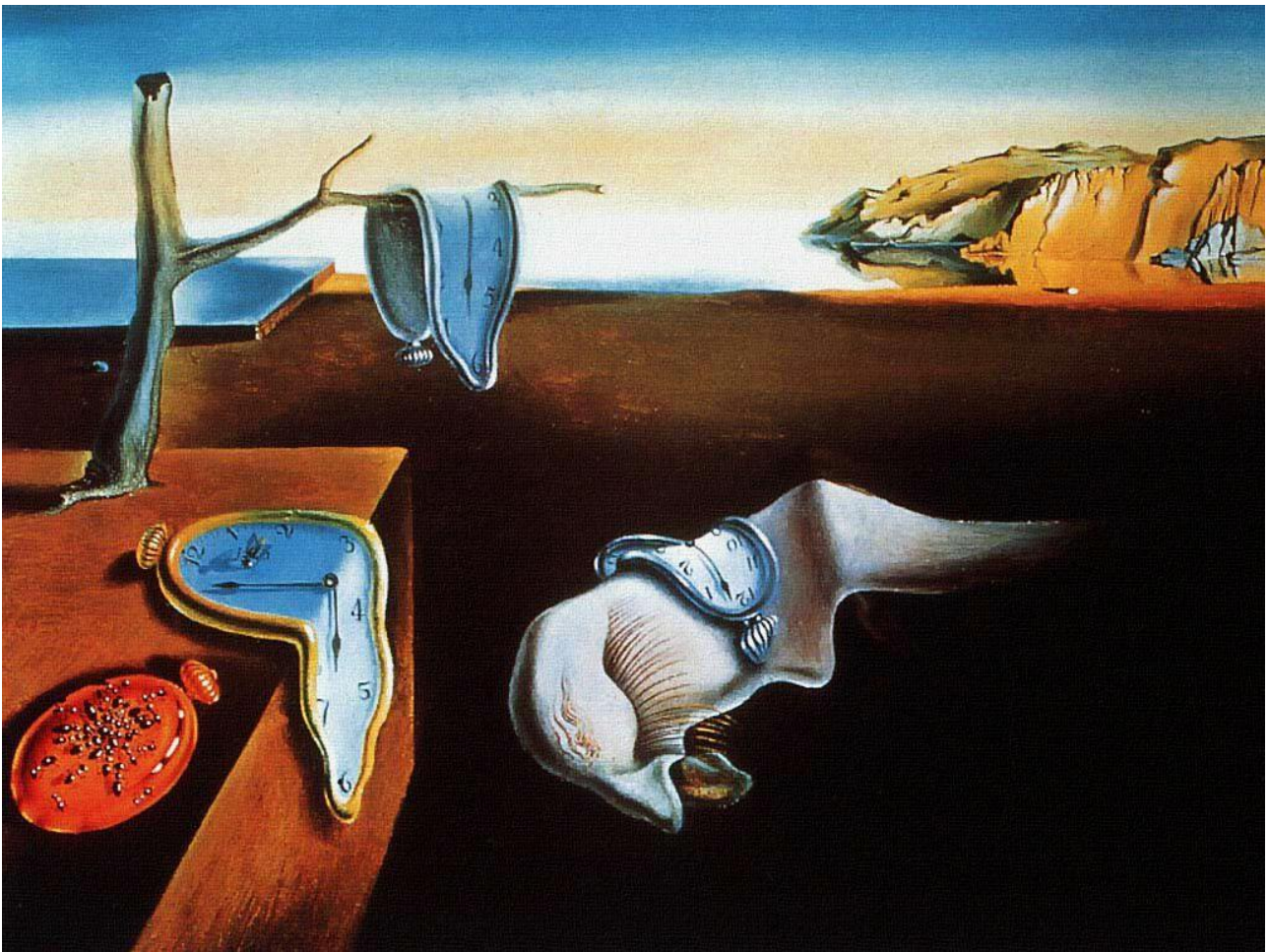
La Bible, *Ancien Testament*, le livre des Psaumes, 137, 5-6, p.1198.

Tous mes remerciements vont à mes relecteurs, M<sup>me</sup> Alice Mona Martin, M<sup>me</sup> Mélanie Peffen, M<sup>me</sup> Odile Chatirichvili, M<sup>me</sup> Agnès Wilhelm, M. Nicolas Fréry, M. Pierre-Louis Michel, & M. Jean-Paul Renaud, à mes professeurs M. Renaud Barbaras & M. Quentin Meillassoux, et à M. Jocelyn Benoist, mon directeur et Mentor, pour la consistance humaine et intellectuelle qu'ils ont communiquée à ce travail, ainsi qu'à tous ceux qu'ici, à cause de l'usage, du temps et de la nécessité, j'oublie.

---

1. Translittération Dr. David Hollander.

2. Édouard Dhorme traduit ainsi ces versets pour La Pléiade, dont on connaît plus souvent la traduction de Louis Segond : « Si je t'oublie, Jérusalem, que ma main droite se dessèche ! ». Voici la note de Dhorme qui explique son choix : « Que ma main droite m'oublie, en hébreu, "que ma droite oublie" de me rendre service. Nous respectons le texte, malgré les versions qui ont traduit "soit oubliée". La répétition du verbe est voulue pour marquer la corrélation avec l'oubli de Jérusalem ». *Si, La Bible*, « *Ancien Testament* », t. II, p.1198, note 5.



Salvador Dalí, *La Persistance de la Mémoire*, (1931).

# Introduction (déposition des problèmes)

Le *pharmakon* est le mouvement, le lieu et le jeu (la production) de la différence. Il est la différence de la différence. Il tient en réserve, dans son ombre et sa veille indécises, les différents et les différends que la discrimination viendra y découper. Les contradictions et les couples d'opposés s'enlèvent sur le fond de cette réserve diacritique et différencielle. Déjà différencielle, cette réserve, pour «précéder» l'opposition des effets différents, pour précéder les différences comme effets, n'a donc pas la simplicité ponctuelle d'une *coincidentia oppositorum*. À ce fonds la dialectique vient puiser ses philosophèmes. Le *pharmakon*, sans rien être par lui-même, les excède toujours comme leur fonds sans fond. Il se tient toujours en réserve bien qu'il n'ait pas de profondeur fondamentale ni d'ultime localité. Nous allons le voir se promettre à l'infini et s'échapper toujours par des portes dérobées, brillantes comme des miroirs et ouvertes sur un labyrinthe. C'est aussi cette réserve d'arrière-fond que nous appelons la *pharmacie*.

Jacques Derrida, *La Pharmacie de Platon*, II., in Platon, *Le Phèdre*, p. 335-6.

## *Des positions*

Quand je suis, je sens, je me souviens, j'appréhende et j'oublie. Si les trois premières activités supposent une certaine spontanéité du corps percevant et de l'attention mémorielle, un certain degré de conscience de soi dans l'espace et dans le temps, la forme active du dernier verbe pose problème. Sentir suppose la perception, au sens créancier d'un prélèvement imposé, de valeurs informationnelles sur le monde. Se souvenir suppose une attraction vers la conscience, une attestation ou un effort actif de réminiscence. Appréhender suppose une compréhension du passé à l'usage du futur, et une projection de soi dans l'action à venir. Oublier en revanche a lieu entre action et passion. C'est un mi-lieu, un autre part que la conscience (*alibi*), mais pas un tout autre qu'elle. À mi-chemin entre l'agir et l'être agi, l'oubli se fait par devers moi. Comme le souvenir auquel, *a priori*, il semble attaché, il se déroule de soi en soi ; mais quand advient l'oubli, tout se passe comme s'il se passait sans moi, comme qu'il pouvait se passer de moi. Harald Weinrich propose ainsi un autre régime d'être du verbe oublier : « le déponent latin *oblivisci*, mêlant conjugaison passive et sens actif, est certainement plus proche de notre expérience

intérieure, qui est en l'occurrence traitée comme un événement extérieur »<sup>3</sup>. Le latent, l'être caché selon l'étymologie latine qu'en donne le philologue (*latentem*), renvoie au radical grec plus ancien de *leth* : ce qui est couvert, caché. Comment découvrir le couvert ? Qu'est-ce que dévoiler le voilé ? Quelle est l'*alèthèia* de la *lèthèia* ? Quelle présence absente l'étude des traces nous donne-t-elle à voir – ou à ne pas voir, mais inférer ? À quel être fragile la chasse des traces peut-elle nous faire remonter ? Quel peut être l'objet de la disparition qui rend inaltérable ? Ce vers quoi les traces font signe, on ne le dit pas dans la prophétie qui présente (*pro*), mais l'apophétie qui tait (*apo*), et laisse la latence telle qu'elle quoi qu'il en soit. En entreprenant d'analyser l'oubli, c'est de l'existence paradoxale de la latence qu'il s'agit de rendre compte, dans ses raisons d'être (ou de ne pas être) et ses mécanismes, aux frontières-mêmes de l'expérience, à l'horizon intangible de notre identité, entre ce qui nous invente et ce qui nous perd, ce qui nous construit et ce qui nous détruit, ce qui nous fait vivre et ce qui est *notre* mort, ce qui nous fait et que nous ne sommes pas.

Cette ambivalence fondamentale, ce « fonds sans fond »<sup>4</sup> qu'est l'oubli a tout de ce que Platon appelait *pharmakon*. Nous sommes invité à l'écriture d'une pharmacie de l'oubli : l'investigation de ses principes actifs et de leurs modes d'activité, de ses motifs psychologiques et de ses supports physiologiques, la détermination pharmaceutique de ses types – mais peut-être pas la prescription d'une posologie (la sagesse n'est pas l'affaire des livres). Quoique l'on puisse s'administrer des excipients extérieurs qui le favorisent, notamment des psychotropes dont il ne sera pas question ici, l'oubli est fondamentalement une affaire de *soi*, ou toute l'identité est engagée, de ses dimensions les plus intimes aux plus triviales. Que la vie soit comprise comme l'ensemble des épisodes, des mots dits, des relations, des intérêts, et/ou des actions, il faut bien admettre que *sommes* plus ce qu'il nous reste que ce que l'on a été : plus ce que la mémoire nous redonne des valeurs et des intensités passées que ce qu'elles furent. Est-il donc seulement nécessaire de dire toute la peur que provoque l'oubli, de ses formes banales jusqu'au au spectre effrayant auquel Alzheimer a donné son nom ? Toutes les méthodes qui s'accumulent et se pressent pour suppléer à cette absence que l'on voit comme un défaut, de celles immémoriales de la mnémotechnie à celles des techniques graphiques et informatiques, sont en soi assez parlantes. Mais ils ne pallient jamais à l'oubli véritable, ces *pharmaka* prometteurs mais infidèles déjà rejetés par Socrate, et par Thamouos dans le mythe de Theuth<sup>5</sup>. Dans l'oubli, il est naturellement question de la perte de soi – et aucune barrière extérieure ne saurait pleinement endiguer les chutes éternelles de l'identité. Aussi, qui s'engage dans la vie, dans le monde et dans l'action ne peut que déplorer de devoir finir par s'y évanouir *a priori*. Quand on a changé, ou plutôt quand on le voit, un sentiment naît en nous qui s'appelle nostalgie : la tristesse de ne pas être, dans le temps où l'espace, là où on a été, un jour, chez soi. Mais à la vérité, même pour Ulysse que les dieux viennent régulièrement

---

3. Weinrich H., *Lèthè, Art et Critique de l'Oubli*, I. Le langage de l'oubli, p. 13.

4. Derrida J., *La Pharmacie de Platon*, II. in Platon, *Le Phèdre*, p. 335-336.

5. Platon, *Phèdre*, 274c-275b, p.178.

rappeler à l'ordre, ce sentiment n'advient que du fait d'événements extérieurs, quand un *stimulus* ou une personne réactive soudain tout un groupe de souvenirs que l'on avait oublié insensiblement. C'est alors qu'on a l'intuition d'une intensité passée, et c'est dès lors on regrette. Mais dans l'altération incrémentale de notre identité, l'oubli se fait oublier : nous avançons tout entier dans le temps, avec notre chez nous. C'est par l'oubli que la vie demeure, malgré la mémoire, un « mouvement qui demeure auprès de soi »<sup>6</sup>. Est-ce donc une sorte d'illusion de croire que celui-là que nous étions, ce voleur de pomme alors qu'on est aujourd'hui général, c'était bien nous ? Par la continuité vivante, l'oubli nous voile qu'à la vérité, nous rompons à chaque instant avec le passé. Et que faut-il donc faire ? Peut-on vraiment pleinement craindre ou pleinement accepter l'oubli ?

À ces deux extrémités correspondent encore deux chimères, deux écueils marins dans les eaux troubles de notre identité illogique, un Charybde et un Scylla également redoutables. Dans l'oubli complet des êtres ou communautés sans mémoire historique, les événements ne sont même pas des *vécus*, pas des expériences (*Erlebnissen*), ils sont simplement des faits, voués une disparition sans retour et sans construction possible. Mais de l'autre côté, que serait la vie d'une mémoire totale ? Que ou qui pourrait-elle bien servir, et que pourrait-elle signifier à qui que ce soit ? L'oubli absolu comme l'absence d'oubli se confondent dans leur nullité vitale<sup>7</sup> : ils ne sont pas différents de l'existence aveugle et nue, inerte et sans conscience. La vie, qui dilate le temps et le dé-tient, doit avoir un certain usage de l'oubli, sans quoi elle ne pourrait rien retenir, et donc rien être. Mais cet usage saurait-il faire l'objet du *médèn agan* d'une sagesse réglée ? Peut-on négocier avec les vues de sa mémoire, pour trouver un compromis entre le patinage aveugle des solides inertes et la réflexion totale des spectres du solipsisme idéaliste ? L'opposition entre les faiblesses évidentes et les bienfaits possibles de l'oubli est-elle indépassable ? Comment être matérialiste et idéaliste, sans être l'un ni l'autre ? Pourrait-on subsumer les deux sous un seul pôle ? Quelle est la géométrie de cet espace théorique, pour le moins non-euclidien<sup>8</sup> ?

L'oubli n'est pas tout, mais il est tout au centre de la condition incarnée. S'il existe un art de l'oubli, *ars oblivionis* asymétrique de *ars memoriae*, c'est un regard porté sur l'existence, tiraillé éternellement dans le cycle tournant entre le oui et le non, entre l'acceptation passionnelle et la pure *révolte* volontaire. L'oubli est, au moins, l'une des questions principales des doctrines de sagesse qui ont existé de par le monde aux différents moments du temps : question pour le Bouddha, question pour le Tao entre le vide et la guerre, pour le confucianisme, question pour le *Dō* japonais entre le Zen et le Bushi, question pour les Grecs entre le Lycée et l'Académie, pour la philosophie entre l'épicurisme et le stoïcisme, question pour les religions à l'intérieur d'elles et entre elles... Car l'oubli est à la fois condition anthropologique et facteur de désanthropologisation : la voie qui mène ou à la bestialité ou à la sainteté (et chaque doctrine prétend toujours détenir le sens et la direction de ces dynamiques

6. Renaud Barbaras, Notes du cours de M2, 15.4.16, Phénoménologie du désir, II. Ontologie du désir, 6. L'amour.

7. Si nous prenons le mot de vie dans un sens fort, et l'absence d'oubli de façon plus radicale que précédemment.

8. Dans la géométrie existentielle de l'oubli, il est tout à fait sensé de penser qu'une droite ne passe par deux points (le segments avance et sa trace se perd), ou que plusieurs traits distincts les traversent sans se confondre.



mouvantes). Une pharmacie idéale proposerait la posologie adéquate à l'usage local de ce *pharmakon*, tantôt comme un acide, tantôt comme un conservateur. Elle proposerait une poétique de l'oubli qui traiterait de la sagesse, de la politique, de l'histoire, de l'action, du pardon et de la mort. Nous n'avons pu qu'abandonner cette ambition prescriptive. Très certainement, une fois la solution mélangée et déposée, se serait-elle précipitée vers un autre état. Le *pharmakon* échappe toujours à toute préparation en vue de... Dans sa superposition de phase, on peut être certain que le moindre regard la figerait en autre chose que ce qu'il est. Notre *Pharmacie de l'Oubli* n'est qu'une pharmacopée descriptive, qui voulut ouvrir des tiroirs sans fond d'où peuvent être tirées les solutions les plus diverses. Mais dans la vie, ces solutions se montrent, ces solutions se prennent, mais elles ne se laissent pas dire. Contentons-nous de donner les coordonnées de cet être à l'ontologie incertaine. Nous irons jusqu'à parler de fragilité ontologique pour l'oubli. Certes, c'est indiquer par là son indécision ontique propre, mais encore la transivité de l'incertitude aux études qui l'entreprennent. Comment faut-il parler de l'oubli ? Aucun *logos* unique n'aurait convenu. À défaut d'une bonne voie, nous avons emprunté une approche pluri-logique, une avancée pluri-scalaire, où chaque degré n'est pas celui supérieur d'une même échelle, mais un plan de réalité différent de l'oubli, cette même presque-chose (qui n'a à soi rien de vraiment de même).

### ***De l'ordre***

La pensée de l'oubli est, par nécessité ou par défaut, une philosophie générale. Pour en dire quelque chose, il nous faut en passer par les sciences de la nature et par la métaphysique, par la phénoménologie et les analyses de l'inconscient, par les théories du langage et celles de l'esprit, par des conceptions de l'identité, de la perception et de la connaissance, en tissant ensemble ces fils sans les enchaîner. Mais pour avancer, nous dûmes suivre une trame. Nous sommes allé du plus sûr au plus interprétatif, même si la certitude initiale est déjà tâtonnante et l'interprétation terminale, quelques fois triviale.

La première approche est matérialiste. En allant (I.) De la matière à la norme, nous posons la question du fonctionnement et du dysfonctionnement de l'oubli, en établissant d'abord qu'il a une face normale, puis en traversant ses pathologies. Pour ce faire, nous irons des modélisations numériques aux approches localisationnistes de la neurophysiologie. Mais aujourd'hui encore, malgré les pas immenses qu'accomplissent sans cesse les sciences, l'oubli demeure insaisissable. Les limites de la positivité trouvent leur raison dans le mode d'être de l'oubli.

Le bouger fondamental dont nous voulons rendre compte sous le patronage du concept de *pharmakon* est tel que (II.) La fragilité ontologique de l'oubli est transitive de son être aux discours qui veulent en rendre compte. C'est ce que nous montrerons lors de l'approche phénoménologique – elle-même limitée par l'immiscibilité entre la volonté et l'oubli. L'oubli se situe au même niveau de

l'attention que la distraction et que le rêve, mais sans volonté et sans objet. Par essence de l'autre côté que là où le regard porte, dans un clignotement ontique, l'oubli doit échapper à la phénoménologie. C'est donc vers la théorie-clinique freudienne que notre regard se tournera, parce qu'elle traite l'oubli pour ce qu'il est – quoi qu'elle ne puisse pas, elle non plus, en rendre compte avec certitude. Nous mettrons alors en rapport avec l'oubli les concepts freudiens d'inconscient, de refoulement et de résistance, dont ils sont autant de formes – formes qui engagent à une interprétation toujours renouvelée de ce que l'oubli fait et de ce qu'il touche.

Telle est la dernière approche (III.) : une Herméneutique de l'oubli. À cause ou en vertu de l'oubli, notre identité est toujours à notre charge, dans les limites de notre propre croyance. Nous vivons dans la réécriture permanente de mythologies – nous en conjuguerons les ressorts. Mais derrière la facticité pure de l'identité entendue narrativement, l'oubli se faisant au fur et à mesure est au plus profond du soi, et peut-être le seul critère de l'authenticité. Sans être à nous, l'oubli est notre *propriété*. Cette qualification convient également au temps vécu. Dans une dernière approche, partagée entre phénoménologie et herméneutique, nous entreprendrons finalement la description du rapport ontique entre l'oubli et le temps, et de l'angle que le point de vue de l'oubli nous permet d'avoir sur les différentes qualités de durées et sur la continuité.

### ***Des problèmes***

En partant de la matière, nous voulons poser cette question *a priori* paradoxale, à savoir : comment l'oubli s'est *développé*, comment une passivité a pu se révéler avantageuse. Peut-être faut-il plutôt le penser comme l'inertie qui nous reste, ce qu'il était avantageux de ne pas faire avancer vers de l'action – un principe économique ou un principe esthétique selon le point de vue – on ne saurait guère en dire plus. Mais la question mérite d'être prise positivement. De même que l'on peut se demander pourquoi on dort, nous laissant vulnérables et inactifs pendant toute une partie de notre existence, de même on est en droit de se demander à quoi l'oubli est bon. Une idée aisée à adoptée serait de croire que se souvenir de tout serait une puissance supérieure. Quel érudit, quel humain n'a-t-il jamais rêvé de ne rien perdre ? Qui n'a jamais regretté d'avoir oublié ? Peut-on même imaginer à combien des oublis ont coûté la vie ? Évolutionnairement, n'aurait-on pas raison de croire que la mémoire est supérieure devrait être un élément de sélection presque absolu, et sans émule ? Pour commencer à dénoncer cette idée, on peut partir des estimations desquelles part Ben Goertzel dans sa modélisation de l'oubli des rêves :

*According to the most reasonable estimates, the brain takes in about 100 billion billion bits of information during an average lifetime. But the brain can store only 100 thousand billion bits at a time. Clearly a great deal of information compression is going on in the brain, so that these numbers are not strictly comparable. One cannot justifiably conclude that only one out of every million pieces of information can be "permanently" retained. But nevertheless, it seems clear that the brain has a large*

*incentive for forgetting irrelevant information. A very important part of learning and remembering is knowing what to forget.*

Goertzel B., *From Complexity to Creativity*, Part III. Mathematical structures in the mind, ch. 10. Dream dynamics, 2. Testing the Crick-Mitchison Hypothesis.

Sans même reconnaître ou se fier à ces nombres difficilement appréciables, il est très évident pour chacun qu'au niveau perceptuel, infiniment plus d'informations nous traversent que nous n'en pouvons retenir – mais aussi que nous ne voudrions retenir ! L'oubli de l'inutile est bienheureux. La question est retournée : quel service une mémoire totale et pleine pourrait-elle nous rendre ? Le rêve de la mémoire sans oubli est effrayant, funeste et sclérotique. Il omet de dire qu'il y a des choses qui méritent absolument d'être oubliées – et pas peu. Mais savoir lesquelles elles sont *a priori* ? Comment discriminer parmi ce qui nous servira plus tard, ce qui deviendra signifiant un jour, et ce qui, non pas *ne peut pas l'être*, mais *ne le sera* simplement *pas* ? Car on ne voudrait pas simplement que le gros de l'inessentiel soit oublié : encore voudrait-on pouvoir oublier ce qui nous dérange, oublier à loisir pour faire table rase dans le bureau de la mémoire de travail, et passer à autre chose, dépasser les pertes et les blessures, l'angoisse et le deuil.

La question n'est donc pas, en fait, « à quoi l'oubli peut-il bien servir ? », mais bien « comment peut-on s'en servir ? ». C'est là bien sûr une aporie ! Chacun a fait l'expérience ne pouvoir se débarrasser d'une idée angoissante, troublante, honteuse ou absurde, de s'efforcer à l'oublier, et de ne pas plus pouvoir s'en débarrasser qu'un hoquet par la seule force de la volonté. Demander à quelqu'un d'oublier une image ou une idée est certainement la façon la plus sûre de l'empêcher de le faire, en la ramenant à son attention. De fait, la volonté a un rapport privilégié à la présence et à l'attention, à l'activité proprement dite de notre cortex cérébral se rapportant au passé dans le présent intérieur. Qu'en est-il alors de la disparition du souvenir, du désaisissement de la conscience, de l'impondérable oubli qu'on ne peut ni appeler de notre effort ni repousser pour bien longtemps ? L'oubli, c'est le lieu sans recours où le monument de mon esprit est destiné à s'échapper, mais aussi le vide qui permet au récipient de se remplir, de se former par l'usage, le tassement existentiel qui fait la profondeur de notre identité. L'oubli est le fragment d'intemporalité qui est à la fois ma condamnation et mon salut, ma paix et mon anéantissement. Mais à cette invisible gigantomachie aux fins incertaines, je n'ai pas part. À l'envers de la volonté, à l'endroit de l'oubli, il y a une détente : une extinction incrémentale et insensible de la conscience dans son propre oubli. C'est ainsi que nous l'appelons « passivité de notre activité » à la suite de Merleau-Ponty<sup>10</sup>, en entendant activité dans son sens le plus large : il n'est pas d'action qui ne traîne derrière soi l'oubli comme son ombre portée, à l'angle mort de son champ de vision, des activités perceptuelles aux activités mémorielles collectives, en passant par les activités physiques, et celles purement cognitives.

---

9. La question pour Ben Goertzel, comme pour toute la neurologie désincarnée de l'oubli, est de pouvoir déterminer ce qui sera sélectionné et ce qui restera. Mais est-il intéressant de considérer l'intérêt de façon purement quantitative ?

10. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, (Bergson) La transcendance – l'oubli – le temps, note de travail du 20 mai 1959 ; reproduit *in extenso* en annexe.

On pourrait dire que la négligence au sens d'omission est un oubli volontaire – mais, au premier degré, celle-ci ne peut avoir lieu qu'intersubjectivement, dans des conversations ou l'écriture, dans le secret, de l'ellipse ou de l'abstraction – secret pour les autres, et pas pour nous. Mais une certaine négligence automatique se passe en nous, passivement, qu'il convient aussi d'appeler oubli. C'est celle qui permet la conceptualisation par la généralisation des attributs importants, en évacuant l'inessentiel. Cette négligence est inconsciente, on la fait sans même y prendre garde, c'est un oubli structurel. Oublier ici c'est mettre de côté, faire disparaître pour se focaliser : être à..., en se détournant de... C'est l'opérateur épistémique qui permet la subsomption, *i.e.* d'évanouir la singularité pure du cas pour remonter à la généralisation de la loi – mais cette opération est insensible. Et où trouver des mémoires absolues pour prouver son existence invisible ?

Au niveau mémoriel, l'oubli n'est pas moins essentiel. Car l'oubli, s'il peut être fermeture hermétique, est en même temps actif et créateur. Proust initie *La Recherche du Temps Perdu* en donnant l'oubli comme la condition nécessaire de la vraie mémoire : la mémoire involontaire qu'éveillent le clocher, les pavés inégaux et la madeleine. C'est *parce que* ces choses avaient été oubliées qu'elles ont conservé leur véritable parfum. L'oubli permet de faire ressurgir intact tout un continent de la mémoire, tout un temps que l'on croyait perdu. Évidemment, ce resurgissement n'est pas une simple poussée d'Archimède, qui fonctionnerait mécaniquement, en réaction à une autre force. Le temps, facteur fondamental de l'équation, n'est pas la seule abscisse de cette évolution implexe et pluridimensionnelle – ou si elle l'est, c'est un temps local capable d'accélérer et de décélérer, quoi que cette idée soit un non-sens physique. Si l'oubli est dynamique, s'il est une force de reconstruction ou de reproduction de la mémoire, il n'est pas qu'un vecteur : il nécessite soustraite une interprétation, en tant que sa trajectoire fait toujours l'objet d'une lecture et d'une réécriture de soi, que l'on peut d'emblée appeler herméneutique. La thèse, qui demande une herméneutique pour être démontrée, est que l'oubli donne la vraie nature de la mémoire : la narrativité. Nous sommes profondément, jusqu'à la chair, des êtres de langage. Prendre au sérieux Proust quand il écrit que « la vraie vie, c'est la littérature »<sup>11</sup>. La mémoire n'est pas la somme des impressions, mais la structuration en récit de celles-ci : le sens est là. C'est la combinaison d'une incarnation, d'un *point* de vue sur le monde au sens phénoménal du terme, et d'événements qui arrive *à* et *pour* le sujet. C'est leur constitution, leur compréhension qui est le vrai objet de l'oubli, entre les tensions vers la continuité, vers la cohérence, et la correspondance – car les oublis veulent coalescer : l'intersubjectivité est une pression vers la cohésion, une compression exotique à tous qui finit par devenir l'essentiel à chacun. Le temps divergent et concordent par l'oubli.

---

11. Proust M., *À la Recherche du Temps Perdu*, VII. Le Temps Retrouvé, p.895 : «La grandeur de l'art véritable, au contraire de celui que M. de Norpois\* eût appelé un jeu de dilettante, c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans avoir connue, et qui est simplement notre vie. La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature ».

Paradoxalement, sans oubli, il n'y aurait pas de re-connaissance. L'itération montre bien le retour opéré grâce au départ de l'oubli – l'oubli est peut-être plus le détour du savoir que sa disparition. Sans oubli, il n'y aurait même pas de connaissance. Sans oubli, il n'y aurait pas d'identité ni d'identification. Sans oubli, il n'y aurait qu'une pure présence sans possibilité de saisie, d'option, de discrimination, bref, de vie. L'absence radicale d'oubli est la chimère d'un présent éternel – ou plutôt sans doute d'une absence éternelle au présent, au changement, à la nouveauté. J'aurais beau apprendre par cœur quelques sonnets, ces « forteresse de la mémoire »<sup>12</sup>, j'aurais beau me concentrer sur aussi peu d'informations que je le voudrais : le cerveau semble être fait aussi bien pour la saisie que pour la perte ; pour la mémorisation que pour l'oubli. Toutes les structures qui cadrent notre activité sont des formes de l'oubli. Le sommeil n'est-il pas le traitement d'une hypertrophie de données présentes pour retourner vers une conscience claire et ouverte à la nouveauté (et ne devrait-il pas, dans un monde idéal pour notre constitution, – bizarrerie biologique ou sociale ? –, constituer un tiers de notre emploi du temps journalier) ? L'habitude n'est-elle pas, comme l'analyse Félix Ravaisson, la délégation au corps d'un savoir infus, permettant à l'esprit délesté de l'infra-ordinaire de se concentrer sur une activité plus énergivore en conscience ? C'est ainsi que la parole, possible quand on marche, est difficile quand on apprend à conduire ou à jouer de la musique par exemple : l'action incorporée est oubliée comme action, elle est assimilée. Mais peut-on vouloir cette assimilation ? Peut-on aller plus vite que l'oubli – et dès lors qu'est-ce que son avant, et qu'est-il avant d'être ?

Que l'oubli volontaire soit impossible rend impossible toute une classe d'expériences scientifiques à son sujet, qu'elle peut faire pour la mémoire. Les psychophysiologistes<sup>13</sup> actuels redoublent d'ingéniosité pour trouver des expériences à même de le saisir. Mais il échappe. Toute expérience semblerait d'emblée biaisée qui voudrait toucher à une absence, ou à une extinction, à un *départ* de la conscience : car enfin, on ne parle ici que de la négativité de la mémoire. Mais l'oubli n'est-il pas aussi « positif », et ce doublement ? C'est-à-dire un phénomène en soi, et non pas seulement par rapport à la mémoire ; mais encore, plus qu'une perte déplorable, un allègement nécessaire pour notre vie consciente ? Henri Bergson donne le cerveau comme l'organe de l'attention à la vie, chargé de rappeler à la conscience les données vécues qui pourraient être utiles à l'action. Il n'a de l'oubli qu'une conception négative, comme un voilement du passé métaphysique. Mais peut-être faut-il durcir la proposition, et dire que le cerveau est chargé, par économie et ergonomie, et de *détruire* l'impraticable, le

---

12. Kundera M., *Le Rideau*, VII. Le roman, la mémoire, l'oubli, c. Le roman comme utopie d'un monde qui ne connaît pas l'oubli, p.1043 : « Contre notre monde réel qui, par essence, est fugace et digne d'oubli, les œuvres d'art se dressent comme un autre monde, un monde idéal, solide, où chaque détail a son importance, son sens, où tout ce qui s'y trouve, chaque mot, chaque phrase, mérite d'être inoubliable et a été conçu comme tel. Pourtant, la perception de l'art n'échappe pas non plus au pouvoir de l'oubli. Avec cette précision que, face à l'oubli, les arts se trouvent chacun dans une position différente. De ce point de vue, la poésie est privilégiée. Celui qui lit un sonnet de Baudelaire ne peut en sauter un seul mot. S'il l'aime, il le lira plusieurs fois et, peut-être à voix haute. S'il l'aime à la folie, il l'apprendra par cœur. La poésie lyrique est la forteresse de la mémoire. Le roman, par contre, est, face à l'oubli, un château piètrement fortifié. »

13. Ceux qui affirment avec bon sens que l'oubli n'est pas compréhensible au neurone nu, mais comme une activité vitale large, qu'il est délicat d'aborder au laboratoire, et *a fortiori* à l'Imagerie par Résonance Magnétique.

superflu, le super-flux de la mémoire abstraite. Mais Bergson, comme beaucoup de philosophes, il écarte la possibilité de l'oubli complet.

Paradoxe inhérent à la notion d'oubli : elle n'est pas être tout à fait effective si l'on peut en parler. Pour suivre les premiers mots du *Tao-tö king*, on pourrait dire que « L'Oubli que l'on saurait exprimer / n'est pas l'Oubli de toujours »<sup>14</sup>. Comment penser un oubli véritable ? L'oubli semble toujours encore la présence incomplète de quelque chose dont nous reconstruisons intellectuellement l'entièreté, supposée, ou souvenue brumeusement... Je le savais, mais je l'ai oublié. Si je reconnais *x*, c'est qu'il était, inconsciemment, encore *à moi*. Quelque chose qui est effectivement déjà survenu dans ma vie et que je ne reconnais pas, cela est véritablement oublié... Mais ne peut pas toujours penser qu'il y aurait pu y avoir une façon de faire resurgir le souvenir par suggestion, recréation de l'événement vécu dans sa durée, etc. ? La thèse de l'oubli complet semble devoir recourir à la même fiction que les indestructibilismes mémoriels, à savoir à un passé métaphysique, un écoulement de faits auxquels nous aurons eu pris part, puis qui nous aura échappé, derrière un voilement ou une destruction. Comment penser le temps et la mémoire sans l'inoubliable et l'ontologie métaphysique des *faits* ? Comment penser un devenir extensible et en perpétuelle altération sans renoncer à une théorie de la connaissance – et notamment une théorie de l'oubli, à l'origine de toute incertitude ? La modalité logique n'est pas modalité ontologique de l'oubli. Il faut penser une ouverture sans le possible.

De même que le vide en dessous de la constante de Planck ne présente aucune régularité dans chaos indescriptible par la science, mais sur la base de quoi toute la physique réglée est fondée, de même le vide de l'oubli est le socle immatériel de la matière mémorielle. Mais comment parlé d'un presque-rien ? De leur écrit philosophique sur l'oubli, Paul Ricœur et Jean-Louis Chrétien parlent comme de « méditation »<sup>15</sup> ; Marc Augé quant à lui en appelle à la « complicité »<sup>16</sup> du lecteur. Il semble que l'oubli soit d'une matière trop mouvante pour le discours rationnel, trop personnelle pour le traité philosophique : son étude ne peut être systématique, son analyse est interminable. *Pharmakon* volatile, l'oubli a très certainement échappé à notre trop long mémoire. Peut-être pourra-t-on pourtant percevoir parfois certaines des essences que nous avons cru saisir.

---

14. À partir de la traduction de Kia-hway L. et Étienne, *Tao-Tö King*, Lao Tseu, I., p.3.

15. Ricœur P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Avertissement, p. I, et Chrétien J-L., *L'Inoubliable et l'Inespéré*, Préface à la seconde édition, p. 9.

16. Augé M., *Les Formes de l'Oubli*, Prologue, p.8.

# Table des Matières

*La Pharmacie de l'Oubli, Essai sur l'Existence, la Latence et la Passivité*

<b>Volume I</b> .....	0
Résumé.....	1
Mots-clés .....	1
Abstract.....	1
Keywords .....	1
Remerciements .....	2
Introduction (déposition des problèmes) .....	4
Des positions .....	4
De l'ordre .....	7
Des problèmes.....	8
Table des Matières.....	13
I. De la matière à la norme .....	15
I. 1. L'effacement des traces.....	17
Matérialité de l'oubli et métaphore scripturale .....	17
Un « péché » de la mémoire ?.....	24
Le sommeil qui détisse et l'ordinaire troué .....	30
Des indestructibilismes mémoriels .....	35
I. 2. L'oubli comme forme et les formes de l'oubli .....	45
L'hippocampe et le phœnix .....	46
L'immémorial et le fond de la pensée .....	51
Pharmacopée de l'oubli.....	58
I. 3. Penser le normal par le pathologique .....	64
Les types de l'amnésie .....	64
Ce que l'on croit d'Alzheimer .....	67
L'hypermnésie : quand la carte est le territoire .....	70
II. Transitivité de la fragilité ontologique .....	78
II. 1. Une approche phénoménologique est-elle possible ? .....	80
Le chemin du souvenir (zètèsis, anagnorisis, anamnèsis, synthèsis).....	80
Le paradoxe de l'oubli volontaire .....	87
II. 2. Bathographie de la conscience.....	94
Les niveaux de l'attention .....	94
L'activité de la distraction. Y a-t-il un "travail" de deuil ?.....	102

L'illusion ordinaire de la nécessité.....	111
II. 3. L'oubli et l'inconscient.....	119
Statut épistémologique de la psychanalyse.....	119
Dynamique et morale (la résistance et le refoulement).....	130
Les rêves et l'oubli des rêves.....	139
<b>Volume II</b> .....	151
III.    Herméneutique de l'oubli.....	153
III. 1. Palimpseste : fiction et oubli dans l'autobiographie.....	155
L'auto-mythologie (l'oubli à la première personne).....	156
L'hétéro-mythologie (l'oubli et la deuxième personne).....	165
La fiction (l'oubli à la troisième personne) et l'art d'oublier.....	174
III. 2.    Pensées sur l'identité profonde et l'authenticité.....	185
L'hubris de la réflexion totale et la nostalgie.....	185
La part des choses se faisant (structure, style, authenticité).....	194
III. 3.    Le soi et le temps : la continuité du discontinu.....	201
Durées.....	202
La rupture et la suture.....	214
Conclusion (apprendre et vivre).....	232
Apogramme.....	237
Bibliographie.....	239
Ouvrages.....	239
Articles et ouvrages spécialisés ou collectifs.....	245
Annexes.....	249
Merleau-Ponty, <i>Le Visible et l'Invisible</i> .....	249
Saint-John Perse, <i>Neiges</i> .....	252
Yagyū Munénori, <i>Heiho Kaden Sho</i> .....	253
Miyamoto Musashi, <i>Gorin No Sho</i> .....	254
Déphasage des fréquences de Planck, temps quantiques relatifs.....	255
Exposition.....	256
Table des Matières.....	258



# I. De la matière à la norme

Le superflu est l'ennemi du nécessaire.

Friedrich Nietzsche, *Considérations Inactuelles*, II.

Nous voulons commencer par l'oubli au niveau matériel, pour aller de la matière à l'oubli. Selon la conception dominante de la mémoire, les zones mémorielles connues telles que l'hippocampe ou l'hypothalamus sont censées soutenir les données de l'expérience : les *mémorèmes*, minimalement pensés selon l'équivalence d'un neurone à un souvenir. C'est peu ou prou le modèle du moule de cire que nous proposait Platon dans le *Thééthète*<sup>17</sup>. Dans cette conception, l'oubli est l'effacement matériel d'une donnée précédemment inscrite. Et il n'est pas invraisemblable que, selon la phrase de Ravaisson « la matière dépose en nous l'oubli »<sup>18</sup>. Il y aurait, plus qu'une corrélation forte, une équivalence entre la matière et la mémoire – et donc entre la destruction de cette matière et l'oubli. Aussi, puisque l'on distingue, avec un certain consensus et un certain succès scientifique, un certain nombre de mémoires définies par le type d'informations mémorisées et de la durée de la rétention, ne faut-il pas induire

---

17. « – SOCR. : Dès lors, fais-moi le plaisir, pour le besoin de l'exposé, d'admettre l'existence au-dedans de nos âmes d'un moule de cire : plus grand chez celui-ci, plus petit chez celui-là ; fait chez l'un d'une cire plus pure, chez l'autre, d'une cire plus malpropre ; plus dure chez certains, plus fluide chez quelques-uns, tandis qu'il y en a d'autres chez lesquels elle a la consistance voulue. – THEET. : J'admets cela. – SOCR. : Eh bien ! maintenant, disons que c'est là un présent que nous a fait Mnémosyne, la mère des Muses, et que, sur ce moule de cire, vient s'empreindre tout ce dont nous pouvons bien souhaiter nous souvenir parmi les choses que nous avons vues, ou entendues, ou conçues personnellement : sensations et pensées l'action desquelles il est par nous offert, à la façon dont nous présentons la cire à la marque dont nous la voulons marquer avec le cachet de nos bagues. Disons en outre que ce que nous y avons bien pu mouler ainsi, nous nous en souvenons, nous le connaissons aussi longtemps qu'en peut venir exister le simulacre dans la cire ; mais que, s'il arrive que celui-ci s'efface ou qu'il ait été incapable de s'y mouler, alors nous aurons oublié, nous ne connaissons pas ». Platon, *Thééthète*, 191c, d, e (traduction Léon Robin, édition Pléiade t. II, p. 161).

18. Ravaisson F., *La Philosophie en France au XIX<sup>e</sup> Siècle*, XXII : « C'est la matérialité qui met en nous l'oubli ; le pur esprit, au contraire, qui est tout action, étant par cela même tout unité, tout durée, tout souvenir, toujours présent à tout et à lui-même tenant, sans se manquer jamais, sous son regard, tout ce qu'il est, tout ce qu'il fut, peut-être même (...) tout ce qu'il sera, le pur esprit voit toute choses (...) sous forme d'éternité ».

l'existence d'autant d'oublis ? Selon la typologie retenue par Abensour<sup>19</sup>, la psychologie cognitive distingue la mémoire sensorielle (grande quantité d'informations, retenues sous forme visuelle pendant quelques ms), la mémoire à court terme (nombre limité d'éléments, stockés sous forme verbale pendant quelques secondes), la mémoire à long terme, mémoire implicite et mémoire explicite, mémoire procédurale (des habiletés motrices, des savoir-faire, des gestes habituels presque automatiques), la mémoire épisodique (des événements vécus dans leur contexte temporel, spatial ou émotionnel), la mémoire prospective (ne pas oublier de se rappeler d'effectuer dans un futur proche une action préméditée), et la mémoire sémantique (des mots, des concepts, des connaissances générales). Il faudrait donc décliner ces fonctions pour obtenir des oublis corrélés : l'oubli sensoriel, l'oubli de court terme et l'oubli de long terme, l'oubli implicite et l'oubli explicite, l'oubli procédural et l'oubli épisodique, l'oubli prospectif et l'oubli sémantique. Cette typologie présente un bon nombre d'avantages. Elle permet en tout cas une grande précision pour distinguer parmi les différentes dynamiques d'effacement mémoriel. Il est évident qu'il est trop simple de parler de l'oubli au singulier, de même qu'il paraîtrait naïf de parler de « la mémoire » comme d'un mécanisme unifié et indifférencié comme le faisait encore la philosophie facultaire moderne. Ce mot cache le rassemblement de toutes les fonctions projectives et rétrospectives de notre esprit : son rapport pluriel au temps, dans ses fonctions et dans ses procédures, mais encore la sémiologie de la perception. Passons un rasoir d'Occam inversé sur ces entités linguistiques trop simples par rapport à la diversité des réalités mentales qu'elles désignent. Au minimum, la question de l'oubli a la même importance que celle de la mémoire, et ne peut s'en détacher, comme son corrélat négatif. Si la mémoire entretient une relation cruciale et problématique avec nos conceptions de la sensation, de l'identité et de la perception du temps, alors l'oubli aussi. La thèse de mon mémoire est que l'oubli et la mémoire ne sont pas symétriques, que leur différence est une « différence asymétrique » pour reprendre le terme deleuzien. Il en va de multiplicités d'ordres différents quand nous parlons des mémoires et des oublis. Il s'agit de voir comment le monde s'efface, et demeure pourtant *un* monde continu, dans notre rapport aux objets, mais aussi à nous-mêmes, dont nous n'avons jamais qu'une vision temporellement partielle, sémantiquement biaisée, trouée et ligaturée, par des modalités d'oubli certes aussi nombreuses que la mémoire est plurielle.

Mais si la mémoire se prête aux investigations scientifiques, il n'en va pas de même de l'oubli comme objet et de l'objet de l'oubli. Le transformer en objet étudiable, c'est sans doute devoir le réduire à l'une de ses dimensions, entre le fonctionnement psychique, neuronal, moral, idéologique... Mais ce n'est plus alors qu'un objet virtuel, dont il faut se demander s'il est un objet des sciences de la nature ou de la psychologie pure ; et plus loin, s'il est même potentiellement un objet de science, voire un objet tout court. Ce premier moment de l'analyse est dédié à la rupture structurelle entre l'oubli et la science.

---

19. *La Mémoire*, Corpus de Textes choisis et présentés par Abensour A., Introduction, 2. Une notion philosophique secondaire : la mémoire sensible, p. 13-14.

## I. 1. L'effacement des traces

J'ai proposé [...] de distinguer trois sortes de traces : la trace écrite, qui est devenue au plan de l'opération historiographique trace documentaire ; la trace psychique, qu'on peut appeler impression plutôt qu'empreinte, impression au sens d'affection, laissée en nous par un événement marquant ou, comme on dit, frappant ; enfin, la trace cérébrale, corticale, dont traitent les neurosciences. [...] Toute la problématique de l'oubli profond se joue sur l'articulation entre traces psychiques et traces corticales.

Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, II. La condition historique, 3. L'oubli, Note d'orientation, p. 539.

Si l'on a établi que fonctionnellement et pratiquement la mémoire était plurielle, s'ensuit-il que l'oubli est de même pluriel ? Le concept de trace mnésique ne suffirait-il pas à définir l'oubli en creux comme l'effacement des traces ? Aux divers systèmes mnésiques (psychique et cortical) s'opposeraient non pas plusieurs fonctions, mais un seul fait : l'anéantissement de l'inscription mémorielle. Il va falloir commencer par s'abstraire des considérations dynamiques et morales de profondeur (comme ce que Freud appelle refoulement) pour toucher en premier lieu au comportement de l'oubli. Celui dont il est question ici, nous pouvons déjà l'appeler « oubli normal », même s'il sera considéré dans un premier lieu comme le dysfonctionnement de la mémoire. Nous verrons que son comportement est pluriel, dans sa matérialité mais surtout dans son fonctionnement, comme le remarquent les typologies en vogue : nous consulterons les docteurs et leur liste des « sept péchés de la mémoire », pour voir comment il est possible pour la mémoire d'être infidèle (en remarquant au passage toute la morale réintroduite en sous-main, et la position féodale de la mémoire contre laquelle l'oubli ne serait que sédition, et comment les docteurs en médecine ont gardé leur titre indémodable de savant et de prescripteur). Plusieurs méthodes expérimentales scientifiques s'intéressent à l'oubli : la psychologie de la conscience (celle du langage et du comportement), psychologie de la conscience de l'autre (qui se donne introspectivement et spéculativement), la clinique descriptive (fondée sur l'observation directe, les cas d'école et les expériences modèles), la neurobiologie et la neuro-anatomie. Toutes ces disciplines ont leur propre concept de décision, de volonté, de choix logique ou obligatoire, de causalités linéaires. Voyons ce que, dans leurs déclinaisons unifiées en méthodes, elles sont en mesure de nous dire de l'oubli.

### *Matérialité de l'oubli et métaphore scripturale*

C'est la matérialité qui met en nous l'oubli.

Félix Ravaisson, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> Siècle*, XXII.

Si l'oubli est pensé négativement, selon l'hypothèse naturelle (et d'assez bon sens) du primat onto-chronologique de la mémoire, il faut *a priori* avoir pour les deux une conception ontologiquement homogène. Donc s'il est possible de décrire adéquatement, en acte ou en droit, la mémoire en termes physiques, alors l'oubli doit pouvoir relever du même type de description. En prenant au sérieux le caractère généralement négatif des approches de l'oubli, une approche positive de son essence (*i.e.* de

son mécanisme, de ses finalités, et éventuellement de son mode d'être) doit commencer par une étude de la mémoire, ou à tout le moins une étude de l'étude de la mémoire. Si la mémoire est étudiée physiquement, alors l'oubli isolé sera une destruction matérielle. Tels sont les présupposés qu'Hermann Ebbinghaus<sup>20</sup> avait pour réaliser les premières expériences hypothético-déductives sur l'oubli. L'hypothèse la plus répandue quant à la nature de l'oubli était, dans les années 1880, celle d'une dégénérescence chronologique : la *decay theory*, (réfutée dans les années 1930 seulement). Il a donc entrepris de dessiner une courbe d'oubli (*forgetting curve*), pour analyser son comportement en fonction du temps. L'abscisse était non-problématique dans ce cadre théorique. Le premier problème s'est posé avec les ordonnées : comment mesurer l'oubli ? selon un mode binaire ? ou en comptant un grand nombre de souvenirs ? C'est vers cette seconde solution que s'est penché l'introinspecteur. En utilisant des syllabes dépourvues de sens (« wid », « zof », etc.), il a mis à l'épreuve un modèle de souvenir minimal (mémorème) – ses résultats sont donc la modélisation d'un oubli minimal. En ordonnée, Ebbinghaus a utilisé la force de rétention (*strength of memory*). À grands traits, il a trouvé que l'on tendait à perdre la moitié de ses souvenirs correctement encodés (*i.e.* qu'on a été capable de les restituer un jour) à chaque période T de temps variable selon la mémoire naturelle du sujet. On tombe sur une loi normale de type exponentiel – nous voulons rapprocher cette évolution normale de l'oubli au concept de « demi-vie », issu de la physique nucléaire. Ce modèle présente de nombreux avantages. Tout d'abord, de même que les noyaux atomiques ont des demi-vies différentes en fonction de leur nature, on se permettra de laisser libre un certain champ de « nature » des mémoires, comme le thématissait déjà Platon avec la plus ou moins grande dureté de la cire. Certes, les natures mémorielles ne varient pas autant qu'un atome de fer par rapport à un atome d'uranium radioactif – et à ce titre, la métaphore millénaire de la cire est plus parlante, puisque toutes les cires sont dans une relation de ressemblance globale. Mais contrairement à la cire, qui ne se détériore pas, ou imperceptiblement avec le temps, la demi-vie met le facteur au centre de la considération, et propose un comportement normal. Ce comportement normal est, plus loin, un comportement de type naturel (tel qu'on retrouve partout dans la nature), qu'il est convenu d'appeler zipfien. Dans un contexte dont est exclu le surapprentissage, telle est la formule d'Ebbinghaus

$$R = e^{-t/S}$$

où R représente la rétention mémorielle effective, S la « force de la mémoire », et t le temps. Son comportement d'exponentielle négative ressemble globalement à la demi-vie et à tous les systèmes zipfiens : à T<sub>1</sub>, 50% sont oubliés (quelle que soit T, la période définie par ces premiers 50%) ; à T<sub>2</sub>, 75%, à T<sub>3</sub>, 87%, à T<sub>4</sub>, 93,5, à T<sub>5</sub>, 96,75. On voit que conformément à la loi de Zipf, 20% des causes provoquent 80% des effets (ici, 75% d'oubli). La demi-vie, issue du contexte quantique, présente également cet avantage, si l'on poursuit l'analogie, de ne pas donner pour certaine, mais seulement pour

---

20. Ebbinghaus H., *Über das Gedächtnis*, traduit *La mémoire. Recherches de Psychologie Expérimentale*.

probable, la désintégration des noyaux ou des mémorèmes. (Annonçons au passage que, de même que l'atome n'a pas été trouvé au sens étymologique, de même le mémorème est une pure fiction, qu'une régression à l'infini voudrait très vite éliminer, pour laisser place à un concept dynamique – nous y reviendrons).

Si cette courbe d'oubli est évidemment intéressante pour constater l'oubli naturel, il est tout de même frappant de constater que l'oubli n'est pas du tout présent dans l'équation. Essayer, très artificiellement, d'introduire une variable D qui soit la « profondeur d'oubli » (pour *depth of oblivion*), pour contrebalancer S la force de la mémoire (*strength of memory*), et arriver à trouver B (pour *oblivion*), fonction théoriquement inverse de R (*retention*), nous a mis sur la route d'un questionnement important sur ce qu'on peut vouloir thématiquer ainsi. Imaginons que l'équation correcte soit  $B=e^{D/t}$ , avec  $D=1-S$ . On obtient pour B une courbe logarithmique, qui tend asymptotiquement vers une droite arbitraire, d'équation  $y=1$ , correspondant à l'oubli total. Mathématiquement, si l'équation est correcte, on en déduit l'inexistence de l'oubli total. Or, cette conclusion (directement issue de la possibilité effective d'oublier immédiatement ce qui a été retenu) ne peut être tirée d'une expérience aussi simple. Il faut tout de même se demander ce que représente graphiquement cette courbe asymptotique de la profondeur de l'oubli quand elle se tend vers 1. Sur un *pool* de données mémorisées, elle correspond numériquement au nombre encore disponible de souvenirs après un certain laps de temps, par rapport à la totalité mémorisée initialement. On peut donc supposer que plus cette totalité est petite, plus le temps de la demi-vie est longue. Mais ce modèle binaire ne fonctionne que pour des mémorèmes en nombre restreint, et dont on considère qu'ils sont eux-mêmes ou bien encore en mémoire (1) ou bien oubliés (0). Mais on serait bien en peine de trouver de tels éléments simples de mémoire dans notre vie intérieure. Pour la modélisation d'une fonction quantifiable, Ebbinghaus a choisi d'utiliser des syllabes insensées qui rendent binaire ce qui est certainement toujours plus complexe ; d'autre part il démarre d'un présumé dont il fallait précisément évaluer la possibilité, *viz.* celle pour des souvenirs d'être totalement oubliés. Il faut donc dire que sa courbe de l'oubli naturel traite d'un oubli purement théorique. Les limites qui s'imposent à l'étude fonctionnelle d'Ebbinghaus sont celles qui valent pour toute mesure de l'absence en psychologie : elle doit être présumée ou écartée *a priori*, parce qu'elle est en soi improbable.

Bien évidemment, Ebbinghaus ne s'est pas contenté de décrire la courbe de l'oubli naturel : il a identifié des facteurs pratiques perturbant le comportement de l'oubli théorique, tels que le sommeil, le stress, et surtout la « difficulté » (*Schwierigkeit*)<sup>21</sup> des items mémorisés, c'est-à-dire « le degré de signification pour le sujet » (moins l'item a de signification, plus il est difficile à retenir). À ce concept de difficulté, nous préférons voir jointe l'idée de signifiante, plutôt que celle, trop objectivante, de signification. Certes, une phrase sensée sera plus facile à apprendre qu'une suite illogique de mots, et

---

21. *Ibid.*

dans cette situation, la différence est de signification (sens ou non-sens). Mais entre deux phrases également sensées grammaticalement et logiquement, la signification ne permet pas de trancher. La signifiante quant à elle permet de lier la vie du sujet et ce qui lui fait porter de l'importance à telle idée ou tel type de choses à sa façon d'oublier. Au critère binaire logique, nous substituons un critère psychologique infiniment variable. Certes, l'intelligence a cette caractéristique de tout pouvoir lier à tout autre chose<sup>22</sup>... ce qui a pour conséquence que tout est potentiellement signifiant. Il faut donc dire que la signifiante a toujours un degré, dont la hauteur doit consister en la teneur du lien, sa solidité et son évidence. De plus, la signifiante est transitive : les événements marquants, personnels ou collectifs, sont comme des repères plus éclairés autour desquels on oublie moins. Par exemple, de nombreuses études américaines ont montré que les événements choquants politiquement, comme l'assassinat de Kennedy ou l'attaque des *Twin Towers*, ont sédimenté autour d'eux une accréation mémorielle (*flashbulb memory*)<sup>23</sup> de souvenirs affiliés, mémorisés plus vivement. Pour une définition minimaliste, la signifiante se signale par l'investissement émotionnel des vécus. On se souvient peu des expériences neutres émotionnellement, tandis que, selon la structure, les émotions positives ou négatives seront objets de mémoire ou d'oubli sélectif. Bref, l'approche réductionniste (passage aux mathématiques pures) est limitativement explicative, et ne fonctionne que dans le cadre théorique (et jamais effectif à cause de la nature de l'intelligence) de l'oubli naturel (où rien n'est significatif, et qui part de l'hypothèse de souvenirs absolument simples). Passons des mathématiques à la biologie, du réductionnisme au matérialisme, pour voir s'il est possible de rattraper l'oubli par l'anatomie.

Il s'agit de trouver dans les typologies cérébrales de la mémoire ce qui pourrait rendre compte de la disparition des souvenirs, et surtout de leur disparition progressive (nous restons dans le cadre théorique du *decay*). Au niveau matériel, l'étude de la mémoire s'est faite, (fort naturellement au vu de l'évolution de la technique), de l'extérieur vers l'intérieur : des considérations de surface de la phrénologie, à l'autopsie cérébrale à crâne ouvert<sup>24</sup>, à l'étude évolutive avec l'électroencéphalographie (EEG), l'imagerie par résonance magnétique nucléaire (RMN) et l'enregistrement électro-physiologique (invasive ou non-invasive). L'intérêt de toutes ces approches part initialement de la supposition que l'on peut éclairer, par une cartographie cérébrale, une cartographie mentale. Les scientifiques sont de fait parvenus à un certain nombre de corrélations relativement efficaces, et à l'isolation, en ce qui nous concerne, de noyaux de la mémoire et de l'oubli. Ou plus exactement, la mémoire étant l'objet des études, on a postulé que ses dysfonctionnements ou ses mécanismes de régulation (*i.e.* l'apoptose et la régénération cellulaire) rendraient compte de noyaux fonctionnels de l'oubli. Comme toujours pour

---

22. Cf. III. 2. c. La part des choses se faisant.

23. Brown, R. & Kulik, J., *Flashbulb memories*.

24. La considération de pièces anatomiques isolées et inertes d'un cerveau déconnecté de l'organisme et sans activité, en « mort cérébrale », est un objet tout autre que le cerveau vivant : « On voit bien que cette approche ne saurait suffire, et que les précisions apportées ne font que compliquer le problème. Le système limbique tout entier ne saurait fonctionner qu'avec, par rapport à, ou en interconnexion avec l'ensemble du système nerveux central, lui-même interconnecté à l'ensemble des récepteurs corporels et sensoriels », Kipman S-D., *L'oubli et ses Vertus*, 2. Palette des oublis, 11. Y a-t-il des noyaux d'oubli ?, d. Hypothalamus, p.86.

L'oubli tant qu'il est pris conceptuellement en termes négatifs, cette approche est négative. En effet, c'est souvent de la pathologie que commencent les théories cliniques de la psychologie expérimentale, par l'établissement de situations typiques et de cas d'école. Mais l'approche différentielle par le pathologique, pour puissante qu'elle soit, a un fort potentiel d'erreur quand il s'agit d'établir la norme. Or justement, l'intérêt pour nous est l'oubli normal<sup>25</sup>. Pour le définir, prenons au sérieux les données anatomiques : que peut-on tirer de l'établissement des « noyaux d'oubli » dont parle Kipman ?

Relevons d'abord la plasticité cérébrale. Si une zone est détruite, d'autres prennent le relai. D'ailleurs, aucune ne peut être liée à une fonction tout à fait spécifique. De l'hippocampe, lieu régulateur de la mémoire en constante régénération, à l'hypothalamus, lieu capital pour la mémoire à long terme, en passant par le trigone, le gyrus dentelé et la circonvolution cingulaire, tout marche de façon liée. Telle zone corticale peut être particulièrement impliquée dans telle activité, mais elle l'est aussi toujours, fut-ce à un moindre degré, dans toutes les autres. La localisation ne nous apprend rien sur la mémoire et l'oubli – à part peut-être qu'il y a un lien important entre les deux (ce qui était une évidence bien avant les EEG). Cette liaison de toutes les parties entre elles met en évidence des connexions multiples, évolutives, remplaçables, adaptables, c'est-à-dire toujours mobiles. Par exemple, l'agénésie du fornix n'empêche pas la vie normale : aussi a-t-on « probablement tort de vouloir attribuer telle ou telle fonction à telle ou telle zone du cerveau »<sup>26</sup>. Le localisationnisme simple est abandonné. Considérons alors les circuits dynamiques : le circuit de Papez (découvert en 1937, qui comprend tous les noyaux d'oubli que nous avons évoqués et dont la rupture provoque une amnésie et est inclus dans le circuit de la récompense), le système limbique, etc. De toute évidence (au sens anglais du terme), la mémorisation résulte du parcours de ces circuits, et ces parcours se réalisent plusieurs fois pour un encodage véritable (par la répétition effective, ou les boucles internes, lors du sommeil par exemple). Après cet encodage, on peut à nouveau penser que les souvenirs sont envoyés vers telle zone corticale pour être stockés, conservés sous la forme de traces mnésiques. Mais à nouveau, le concept de trace mnésique contient des problèmes intrinsèques pour la saisie de son objet. La trace pose un problème d'ordre temporel et ontologique.

Toutes les traces sont au présent. Nulle ne dit l'absence, encore moins l'antériorité. Il faut alors doter la trace d'une dimension sémiotique, d'une valeur de signe, et tenir la trace pour un effet-signe, signe de l'action d'un sceau sur l'empreinte. [...] Pour penser la trace, il faut à la fois la penser comme effet présent et signe de sa cause absente. Or, dans la trace matérielle, il n'y a pas d'altérité, pas d'absence. Tout en elle est positivité et présence.

Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, p.170

---

25. Nous en viendrons à l'étude inversée, qui présuppose la normalité, avec les maladies de la mémoire et celle de l'oubli, en I. 3. Penser le normal par le pathologique.

26. Kipman S-D., *L'Oubli et ses Vertus*, II. 11. c. Hypothalamus, p. 82-3.

S'il faut discerner l'oubli anatomiquement, il faut penser un dynamisme de la disparition qui marque l'absence et la profondeur temporelle – qui soit oubli, mais pas destruction totale<sup>27</sup>. Rémanence, mais pas présence. Si, de plus, la trace est elle-même l'objet de liens internes, qui sont à nouveau des traces, ce concept ne semble ni définitif, ni adéquat pour décrire l'oubli. Il est simplement un usage non explicatif de la métaphore scripturale. Mais cette métaphore est-elle seulement pertinente ?

De supplément à la mémoire, l'écrit est devenu le modèle d'intelligibilité de la mémoire, et en creux, le paradigme de l'oubli. Mais le modèle scriptural de la mémoire est critiquable – et il est donc dangereux, puisque, en tant que métaphore admise, elle peut guider les idées et les recherches de ceux qui ne la remettent pas en question. C'est une idée très commune, partagée par un grand nombre de langues, que de supposer que la mémoire est inscrite sur un support matériel, comme l'écrit est supporté par l'encre et la page. La métaphore de la cire, dont on sait la fortune d'après l'usage platonicien, n'est pas fondamentalement différente. Jusqu'à l'ère des traces corticales et psychiques, notre façon d'imaginer la persistance du temps en nous fut matérielle. La rémanence du passé se dit en termes de documents, de monuments, d'œuvres, d'édifices et de vestiges<sup>28</sup>, d'inscriptions. Freud lui-même a utilisé l'image de l'ardoise magique (*Wunderblock*)<sup>29</sup> en référence à l'objet technique inventé à la fin les années 1910. Ajoutons que, dans cette image, l'effacement n'est pas parfait comme il pouvait finir par l'être avec la cire, et qu'est introduite, en sous-main, la comparaison avec le palimpseste. C'est cet avantage évident qui a décidé Freud à écrire une *Notiz* à ce sujet. Et contrairement à ce qu'une critique trop véhémement pourrait d'abord faire croire, la « mémoire imbécile des ordinateurs »<sup>30</sup> a également un fonctionnement palimpsestique<sup>31</sup>. Paradoxalement, les données informatiques ne sont pas réellement détruites, « oubliées » par la mémoire système, à moins de plusieurs réécritures, ce qui rend la comparaison moins « imbécile » qu'il n'y paraît au premier abord. Mais est-il seulement judicieux de comparer l'oubli à l'effacement d'une écriture, fût-ce lors d'une opération de « *regrattage* », comme avec les papyrus et paradoxalement la mémoire des ordinateurs ? À cause de son origine même, l'inscription

---

27. « Si le circuit est lésé ultérieurement, les traces restent utilisables longtemps, parfois toute la vie. L'information sensorielle serait ainsi encodée ou, pour nous, subirait des liaisons de représentation psychique, retournant ensuite sous cette forme codée au cortex d'origine. Ce sont des liens ultérieurs, ceux de la remémoration, qui uniraient émotions et pré-représentations sensorielles ou traces mnésiques ». Kipman S-D., *L'Oubli et ses Vertus*, II. 11. d., p. 84.

28. Cf. Augustin, *Les Confessions*, X, VIII, 12, quand il parle des « grands espaces » et des « vastes palais de la mémoire ».

29. Équivalent moderne de la tablette de cire en somme, l'ardoise magique est une table sur laquelle les signes s'effacent dès lors qu'on en soulève, qu'on en décolle un feuillet ou un écran de protection, mais laissent des traces sur le support – traces qui restent invisibles à un examen superficiel, mais qui se révèlent quand on peut observer directement le support. Voir Freud S., *Notiz über den „Wunderblock“*, (1924), *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, Bd10, p.1-5. in *Gesammelte Werke*, Bd.13, p. 387-91.

30. La formule est de S-D. Kipman, qui note aussi, dans *L'Oubli et ses Vertus*, la persistance des données effacées informatiquement : « [...] On peut en dire autant des disques durs des ordinateurs que l'on peut faire parler quand on connaît la bonne méthode, pour en extraire des traces consciemment effacées par l'utilisateur habituel. L'ardoise ou le disque dur sont-ils des réserves de souvenir tronqués, limités, déformés ou des réceptacles d'oublis, que l'on ne pourrait déceler que par une sorte d'effraction, effraction du discours ? », *op. cit.*, II. 4. Le monde bizarre des amnésies, c. L'amnésie rétrograde, p. 66.

31. Stevens M., *V'Sauce*, «Where do deleted files go», [www.youtube.com/watch?v=GSs4-Kak49o](http://www.youtube.com/watch?v=GSs4-Kak49o)



ne peut que manquer la mémoire – parce qu'en vérité elle manque l'oubli, qui est tout le dynamisme, tout l'intérêt, toute la vie de la mémoire psychologique. Les déformations, les effacements partiels, les recouvrements, les identifications, les liens divers qui se tissent dans le vécu internalisé : telles sont les forces qui manipulent les souvenirs (y a-t-il rien de tel, d'ailleurs, qu'un « souvenir », s'il faut le concevoir comme un fichier mental à l'aune de ce que les logiciels informatiques peuvent donner ?). S'il nous arrive d'effacer des fichiers informatiques, ce peut être parce qu'il n'y a plus de pseudo-« mémoire » sur le disque dur. Ce n'est jamais le cas pour la mémoire : des calculs approximatifs basés sur cette analogie trompeuse ont estimé qu'il y avait plus de bytes enregistrables dans un cerveau humain que dans n'importe quel ordinateur existant<sup>32</sup>... Il n'est évidemment jamais question de place physique pour la mémoire : l'oubli n'est pas le régulateur d'un trop plein de données brutes. Il est un plus court chemin, il est dirigé. Fonctionnellement, rien de tel qu'une gomme, sinon comme image lointaine, ou qu'une touche « Suppr. » à l'action quasi-immédiate. Aucun moyen de brûler le papier, le chapitre ou le livre<sup>33</sup> pour entraîner, à tout jamais, la destruction des souvenirs. L'écriture devait originellement consigner un nombre restreint et pratique d'informations, comme des nombres et des types de bétails – mais sa facilitation a permis toutes sortes d'excursions, comme dans le cas du gargantuesque journal intime d'Henri-Frédéric Amiel par exemple... Ce sont ces usages, et la projection de la métaphore malgré les avancées, qui ont pu donner de la mémoire et de l'oubli une image erronée, aussi profondément inscrite dans les langues de nos civilisations de l'écrit. Cependant, pour erronée qu'elle soit, la métaphore scripturale pourrait nous mener plus loin. Sur le support matériel des pages d'abord vides, il y a de l'encre, d'une nature autre que la page où elle vient s'empreindre, sur un autre rythme de durée de vie et d'arrivée dans l'existence – capable de s'effacer, de baver, de tacher d'autres pages par capillarité ou par excès de matière. Effacer les lettres, les raturer, mal copier une phrase de telle façon qu'elle n'aurait plus aucun sens dans son contexte, renvoyer à un chapitre inexistant, ou au contraire, pour un chapitre, ne faire l'objet d'aucun renvoi : voici autant de modes d'être de l'oubli que nous sommes destinés à envisager. Dans tous les cas, cette métaphore est plus déroutante qu'éclairante. Tous les créateurs ont conscience que les images qu'ils offrent ont une puissance d'analogie limitée – mais quand la métaphore devient une catachrèse, quand elle est si vieille que ses origines sont oubliées, la pensée vient naturellement s'y projeter<sup>34</sup>. Quelque riche que puissent nous paraître les legs des langues, la vigilance est toujours de mise – c'est particulièrement vrai pour les mots attachés à l'oubli<sup>35</sup>.

---

32. D'après Paul Reber, professeur de psychologie à la Northwestern University, le cerveau humain, constitué d'environ cent milliards de neurones, chacun capable de se lier à mille autres neurones, devrait pouvoir contenir 2,5 petabytes d'information, soit trois cents ans de vidéographie à l'image et au son de très bonne qualité. ([www.scientificamerican.com/article/what-is-the-memory-capacity/](http://www.scientificamerican.com/article/what-is-the-memory-capacity/)).

33. Nous établirons ce fait phénoménologique en II. 1. b. Le paradoxe de l'oubli volontaire.

34. « Ainsi, dans la formation du nom qui d'adjectif passe à l'état de substantif ; dans les restrictions des sens qui absorbent le déterminant dans le déterminé ou le déterminé dans le déterminant ; dans les métonymies qui font passer le nom d'un objet à un objet voisin uni au précédent par un rapport constant ; dans les extensions et les métaphores qui font donner le nom d'un premier objet, perdu bientôt de vue, à un second objet soit de même nature, mais, plus général, soit d'une nature différente ; partout la condition du changement est l'oubli que l'esprit fait d'un premier terme en ne considérant plus que le

Une psychologie anatomique est-elle possible ? C'est un vieux rêve que d'atteindre l'objectivité du mouvant en travaillant sur du mort. Paul Valéry s'efforçait toujours de désamorcer ces velléités : « Ce qu'il y a de plus réel dans la pensée est ce qui n'y est pas image naïve de la réalité sensible »<sup>36</sup>. Nous ne voulons certes pas tomber dans un antiséisme de bas étage. Les *Hopfield Nets*<sup>37</sup>, pour approximatifs qu'ils sont, demeurent une approche très puissante pour évaluer l'oubli naturel et son fonctionnement avec une grande finesse. Mais s'il faut comprendre réellement ce qu'est l'oubli et ce que l'on peut en faire, il est nécessaire de dépasser le réductionnisme et le matérialisme.

### *Un « péché » de la mémoire ?*

Il ne faut pas oublier que les sensations ne servent que par la mémoire. Sensations sans souvenir ne sont que langage inconnu.

Paul Valéry, *Cahiers* t. I, « la Mémoire », p. 1213.

Partons de la position selon laquelle la mémoire a pour ambition naturelle la fidélité au passé. En effet, évolutivement, la mémoire doit être comprise dans un rapport cognitif au monde, un rapport de reconnaissance, que l'intelligence est mise en demeure d'adapter à la nouveauté de la situation. Que serait la mémoire naturelle, si elle était d'emblée fictionnelle ? Un empêchement à la survie bien plus qu'une évolution utile. Si « sensations sans souvenir ne sont que langage inconnu », alors *a priori*, l'oubli compris comme destruction de la mémoire, empêchement de son accès, ou déformation d'icelle, est l'ennemi naturel de la mémoire, et donc l'ennemi de la survie. On imagine facilement l'importance que revêt, même primitivement, la constance de la mémoire pour retenir les règles de survie ou de vie en groupe, et combien est dommageable l'oubli de tout ou partie des précautions habituelles ou des coutumes sociales. De ce point de vue, l'oubli est une dysfonction. C'est d'une telle conception que relève la typologie des « sept péchés de la mémoire »<sup>38</sup>, de Daniel Schacter : *Transience – Absentmindedness – Blocking – Misattribution – Suggestibility – Bias – Persistence*. À part la persistance, qui est un défaut

---

second. Cet oubli a reçu des grammairiens le nom de *catachrèse*, c'est-à-dire abus... », Arsène Darmesteter, *La Vie des Mots étudiée dans leurs significations*, (1886).

35. Nous reviendrons sur l'oubli et l'écriture en III. 1. c. La fixation (l'oubli à la troisième personne).

36. Valéry P., *Cahiers*, « La Mémoire », p. 1159.

37. Le *Hopfield Net*, décrit par Groetznel, dans *From Complexity to Creativity*: "The Hopfield net is perhaps the simplest formal neural network model of any practical use. It is a natural elaboration of the original neural network model of McCulloch and Pitts (1943). In the simplest case, each neuron has a state of either 1 or -1, and each neuron accepts input, potentially, from all other neurons. At each time step, each neuron sums up all its inputs, arriving at a certain "internal sum." The input which neuron *i* receives from neuron *j* is multiplied by amount *w<sub>ij</sub>* before it is added onto the internal sum of neuron *i*. Then, after it has constructed its internal sum, a neuron tests whether this sum is over its threshold or not. If so, it sends out charge to all the other neurons. If not, it doesn't. In the simplest model, before the neuron fires again, it wipes its memory clean, sets its internal sum to zero. To view a Hopfield network as an associative memory, one assumes one is given a series of "memories" *A<sub>1</sub>, ..., A<sub>M</sub>*, each one of which is presented as a vector of -1's and 1's. The synaptic weights are then defined in terms of these memories. To find the correct *w<sub>ij</sub>*, for each pair (*i, j*) of potentially interconnected neurons, one sums up the products *A<sub>ki</sub> A<sub>kj</sub>* for all the memories vectors *A<sub>k</sub>*. If all goes well, then this choice of weights will lead to a network which has the desired memories as fixed-point attractors. The catch is that, like a human brain, a Hopfield net can only store so much. Once the number of items stored exceeds about 15% of the number of neurons, the memory ceases to function so efficiently. So-called "parasitic memories" emerge -- memories which are combinations of parts of real memories, and which are fallaciously associated with a number of different inputs". Voir Hopfield J.J., & Tank D.W., (1986), *Computing with Neural Circuits: A Model*.

38. Schacter D., *The Seven Sins of Memory, How the mind Remembers and Forgets*.

d'oubli, les six premiers péchés sont autant de formes de l'oubli. S'il s'accroît avec l'âge, il existe néanmoins de tout temps, et n'est pas signe d'une dégénérescence physiologique de la matière cérébrale, comme c'est le cas avec la maladie dite d'Alzheimer. Il s'agit donc d'une catégorisation de *l'oubli normal*. Nous nous étonnons que notre espèce, pour qui et à qui la mémoire semble si importante, ait évolué avec une telle chose qu'un « oubli normal »<sup>39</sup>. En tout cas, avec le présupposé accepté plus haut, eu égard à la « bonne mémoire », l'oubli est par construction une défaillance. Les recherches médico-psychologiques qui ont répertorié ces « sept péchés » capitaux entendent donc que la fidélité est la vertu cardinale de la bonne mémoire (nous soulignons l'usage de ces vocables moraux que nous ne faisons qu'emprunter). Toutes ces modifications de la mémoire sont des infidélités au passé, comme le sous-entend l'usage du mot « péché » et la personnification ironique et voilée de chacun d'entre eux (nous ne pourrions pas garder cette élégance du mot unique et sans article, dans notre traduction précise de la modalité d'oubli dont il retourne).

i) *Transience* pourrait être traduite par « l'oubli par érosion » (non pas effacement des traces elles-mêmes, mais désactivation, selon le modèle de la théorie du *decay* de la mémoire dans laquelle se situaient les recherches d'Ebbinghaus<sup>40</sup>). L'absence d'usage de la mémoire dans le temps provoque au long cours une *érosion* des souvenirs dans leur intensité et dans leur précision, qui tend en droit à la destruction totale. La *transience* n'est pas purement une fonction du temps : elle est plus forte tout de suite après l'apprentissage, et suit les évolutions de l'usage. Si tout finit par être oublié, ce qui est oublié le plus rapidement est le contenu mémoriel le moins utilisé – ce qui va naturellement dans le bon sens. Il ne s'en agit pas moins d'un péché dans la typologie de Schacter.

ii) On pourrait traduire *absentmindedness* par « l'oubli du présent », la distraction. Quand on oublie le début de la phrase de son interlocuteur, ou l'endroit où l'on a garé son véhicule, voire posé ses lunettes, c'est la vision du temps continuité qui est rompue. La mémoire courte, qui s'appuie sur le passé et se penche vers l'avenir, est interrompue par une distraction, l'attention est déviée et on en oublie la perception ou le déroulement des événements. On sent que l'attention est nécessitée dans l'immédiat pour ce qui est de la fixation du souvenir, et que son absence ou sa présence jouent aussi un rôle dans la précision de la mémoire et le développement de l'oubli pour ce qui est de souvenirs sur le temps long. La mauvaise intégration de la perception entraîne la rapide désintégration de la trace mémorielle – l'oubli est immédiat si la conscience est superficielle. Pour être clair, *absentmindedness* n'agit pas sur la mémoire constituée, mais sur les souvenirs se faisant. Elle est une sorte d'oubli à même l'expérience – vue positivement, on peut la considérer comme la partie prenante de la distraction artiste, du désintéressement nécessaire à l'endormissement<sup>41</sup>.

---

39. Il va falloir comprendre comment, dans le procès évolutif, l'oubli n'est pas seulement normal, mais encore avantageux à la vie intellectuelle et sociale.

40. Cf. I. 1. a. Matérialité de l'oubli et métaphore scripturale.

41. Le sommeil l'intérêt et l'oubli seront étudiés conjointement en I. 1. c. Le sommeil qui détisse et l'ordinaire troué.

iii) Contentons-nous de renommer « blocage » le troisième péché, alors que l'on pourrait être tenté de parler de résistance ou de refoulement<sup>42</sup>. Non pas seulement ma mémoire *is blocking*, mais je *suis bloqué* en essayant d'accéder à mon souvenir – il me semble que quelque chose que je ne suis pas, ou du moins que je ne suis pas tout à fait, m'empêche. Les expériences paradigmatiques de cet état d'oubli momentané malgré la certitude de la possession sont le TOT (*tip of the tongue*, « je l'ai sur le bout de la langue ») et le FOK (*feeling of knowing*, « je suis certain que je le sais ») : derrière l'impossibilité effective d'accéder au contenu d'un souvenir, la trace de sa présence se dessine, et j'en devine l'existence (comme se tenant hors de moi, si l'on analyse simplement la contraction) derrière mon oubli passager. Cette modalité de l'oubli est d'ailleurs révélatrice d'une modalité générale : que reste-t-il de l'oubli, s'il n'y a pas de trace de l'oublié ? Quand on oublie l'oubli lui-même, rien ne subsiste de tel état de conscience, à moins que le monde ne nous révèle et ne nous prouve une présence passée<sup>43</sup>. La plupart du temps, l'oubli qui fait blocage, la barrière si l'on veut, est un souvenir connexe qui fait écran et se substitue de force dans la mémoire à ce que l'on cherche – mais précisément, on ne le reconnaît pas. La plupart des blocages se dissipent au bout d'une minute environ, relève Schacter, et cette évaluation, si elle est pertinente, est révélatrice : tout se passerait comme si même la profondeur de l'oubli de blocage suivait une courbe batho-temporelle – comme si le souvenir écran délayait l'accessibilité du souvenir cherché selon des circonvolutions normales<sup>44</sup>.

iv) Comme toutes les anomalies mémorielles, l'anormalité de la *misattribution* nous révèle quelque chose du fonctionnement normal de la mémoire. Ce « péché » qualifie les oublis partiels, quand on se souvient en partie d'une situation, que l'on s'en souvient dans sa globalité, mais qu'on lui attribue avec certitude un caractère erroné comme le temps ou le lieu de son occurrence, son auteur, etc. C'est de cet oubli qu'il retourne quand on s'attribue, à un certain instant, l'originalité d'une idée, qui en réalité provient d'une lecture antérieure, de quelqu'un d'autre, ou encore d'un soi oublié (qui est dès lors autre). C'est alors en toute bonne foi qu'on peut copier un autre ou se copier sans concevoir l'exotisme de la pensée. La meilleure traduction sera sans doute « l'oubli d'attribut », ou peut-être l'oubli partiel (mais cette seconde proposition ne souligne pas assez les cas vraiment intéressants où précisément on s'attribue quelque chose, qui nous apparaît comme nouveau, alors qu'il n'était qu'enfoui) – nous y reviendrons en prenant en charge le concept d'authenticité<sup>45</sup>.

v) Le péché de *suggestibility*, « oubli de déformation », est la tendance de la mémoire à se modifier après coup, sous la pression d'objets, de témoignages ou d'autopersuasion, et qui provoque l'oubli de ce qui s'est passé au profit d'une histoire réécrite. Le palimpseste peut être gratté par d'autres. Ce penchant suppose un oubli de l'oubli, puisque son principe est de substituer une certitude à une certitude (une certitude fixée (fictive) à une certitude évanescence ou non-corrélée par exemple), de forger une

42. Ces termes analytiques seront interrogés dans leur rapport à l'oubli en II. 3. b. Dynamique morale.

43. Nous irons plus loin dans cet ordre d'idée en II. Transitivité de la fragilité ontologique.

44. Le lien entre la temporalité et l'oubli sera envisagée plus avant en III. 3. Le soi et le temps : la continuité du discontinu.

45. Cf. III. 2. c. La part des choses se faisant.

nouvelle authenticité, où il n'y aura pas non plus de place pour le doute. Les choses se seront passées ainsi. On sait que la mémoire est en constante relecture – elle tend à effacer l'insensé, à estomper le traumatique, à souligner le plaisant ou le saillant, selon des complexes et personnels structurants ; on dit moins la nécessaire part de l'oubli dans la certitude seconde que revêt la mémoire modifiée... Mais au lieu de voir ici le péché commis envers la transcendance, il faut postuler bien sûr que c'est là le mécanisme qui permet aussi de se créer des souvenirs vivaces d'événements auxquels nous n'avons pas participé, la capacité oublieuse à s'approprier des détails (neutralement vrais ou faux d'ailleurs) qui nous ont échappé, mais que l'on s'approprie après coup. Les coups d'éclats les plus frappants de cette forme d'oubli sont les ré-écritures collectives de l'histoire, où chacun est persuadé de la véracité de raccommodages *a posteriori* de la trame des événements. Dans sa malléabilité, sa sémiotique et sa signification vitale, la mémoire et l'oubli sont révélés par la *suggestibility* dans leur dimension communautaire<sup>46</sup>.

vi) Arrive enfin la catégorie la plus large, mais aussi la plus problématique, que cette peccable typologie appelle *bias*, et que nous voudrions renommer « oubli transcendantal ». Il ne s'agit pas seulement de dire que nous portons des lunettes teintées de rose, qui nous empêchent de voir les choses telles qu'elles sont – mais plutôt que derrière nos lunettes, pour filer la métaphore, la perception du réel peut aussi être déformée par la diffraction de nos larmes de joie ou de peine, par nos préconceptions, nos préjugés, etc. Au moment même où les souvenirs sont encodés dans la mémoire, ou au moment de leur intégration si elle est reportée, nos expériences et nos savoirs antérieurs, nos croyances et nos émotions passagères affectent la forme même du souvenir, qui aura tendance, d'emblée, à oublier le négatif dans une expérience globalement positive et inversement. L'amour comme la colère aveuglent et renversent le sens d'expériences en les revisitant, et la mémoire transcendante en est toute contrariée. On pourrait presque parler de perception ici, et c'est bien le premier objet d'étude qu'aborde notre examen de l'oubli, puisqu'il s'agit du destin de la mémoire qui se joue au moment de la perception – et corrélativement, on pourrait parler d'un oubli déformant du réel, et plus audacieusement d'un oubli du réel. De cet oubli procèdent aussi les déformations secondes à la réémergence du souvenir, – un souvenir heureux rappelé en période de désarroi est toujours teinté par la grisaille actuelle que le corps imprime au retour –, considérant ici que les émotions cadrent à la fois la perception du monde et la « perception » de la mémoire...

vii) Étrangement, avec le septième péché, la perspective est renversée. Il ne s'agit plus des déficiences de la mémoire, mais d'une déficience de l'oubli, elle-même perçue comme pathologique. La *persistance* est l'entêtante impossibilité de dépasser le passé, l'incapacité d'oublier, de passer à autre chose, de reporter son attention sur de nouveaux objets, de déporter la mémoire d'un souvenir où elle se cristallise, ou épisodiquement, ou avec insistance pendant un certain temps, ou à l'occasion d'une

---

46. Il en sera question dans ce que j'ai baptisé, en III. 1. b. L'hétéro-mythologie.

certaine expérience. Dans ce cas-là, il est difficile de voir le bon côté du péché. L'incapacité d'oublier se présente comme la sclérose de la mémoire et de la conscience. Causée par le traumatisme, l'appréhension et l'obsession, elle est l'interdiction de s'oublier, de dépasser un certain horizon de sens, de compréhension et d'action. En creux, l'oubli se dessine comme la mouvance de la mémoire, la possibilité de changer de certitude ou d'habitude : l'authenticité seconde.

Cette typologie nous amène donc à réviser le titre de cette partie, qui voulait regarder l'oubli comme dysfonctionnement de la mémoire. Nous avons vu qu'à chaque fois ces « péchés » montraient une certaine positivité vitale. S'ils sont caractérisés moralement comme des péchés, c'est en raison d'une peur d'oublier, d'un vœu de fidélité à la mémoire, dont il s'agira pour nous de retracer les origines<sup>47</sup>. Quoi qu'il en soit des considérations morales, la *persistence* se présente autant comme une maladie de la mémoire, voir plus que l'oubli, dans le sens de l'effacement ou de la transformation par exemple. Si ce dernier n'est sans doute pas impeccable dans ses éventuelles déviances ou troubles, le considérer comme une simple dysfonction de la mémoire est certainement une vision trop pauvre. C'est oublier l'oubli normal, créateur, proactif, salvateur, authentique... autant de mouvements de la mémoire au cœur de notre monde (autant le *Selbstwelt* que le *Mitwelt*). De façon plus modérée, Ricœur écrit que « les déficiences relevant de l'oubli ne doivent pas être traitées d'emblée comme des formes pathologiques, comme des dysfonctions, mais comme l'envers d'ombre de la région éclairée de la mémoire, qui nous relie à ce qui s'est passé avant que nous en fassions mémoire »<sup>48</sup>. Ainsi, de même que la mémoire telle qu'elle s'est développée doit nous intéresser pour son intérêt vital, de même, son ombre portée doit être l'objet d'une considération positive. Nous sommes donc amenés à regarder l'oubli évolutionnairement, c'est-à-dire comme un avantage, une adaptation, et plus loin, le lieu même de l'adaptabilité psychique. Cette adaptabilité se propose souvent comme marqueur anthropologique porté à un degré supérieur : pour notre espèce, l'évolution ne se passe plus biologiquement, mais intraspécifiquement dans les cultures, les inventions techniques, et les évolutions comportementales personnelles. Quoiqu'il en soit, la question de la différence anthropologique est posée par l'oubli. Les animaux dits « supérieurs », pourraient être déterminés comme ceux capables d'encoder des informations complexes et de les utiliser par après. Ils sont donc dans le circuit de la mémoire et de l'oubli. Mais à première vue, il n'y a rien à gagner ni à perdre. Un souvenir ou une capacité habituelle oubliée se présentent essentiellement comme la disparition d'une puissance. Mais de deux choses l'une : soit sans doute n'est-il pas assez utile, sous le règne à long terme de la nature, pour la mémoire d'évoluer plus avant en exactitude et en exhaustivité ; soit l'oubli est un avantage vital. Les deux sont plus que probables. Pour ce qui est des animaux, métaphysiquement, on pourrait proposer que l'oubli des animaux permet de supporter la condition du renouvellement du besoin. Mais sans doute est-ce l'inverse : c'est un certain sens de l'ennui de la répétition qui est, même chez les hommes, guéri par l'oubli. Sans prétendre trouver la

---

47. Ce que nous ferons à la partie III. 2. a. *L'hubris* de la réflexion totale.

48. Ricœur P. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Avertissement, p.26.

frontière entre les animaux d'oubli et les animaux sans mémoire, (même si nous pourrions parler, pour le mode de vie mémorio-oblivionique de l'homme, d'un passage à un niveau différent de corrélation, de rapport à la mémoire en savoir constitués, en personnes, en liens sociaux et théoriques, et en croyances complexes), nous pouvons nous permettre des considérations sur le fonctionnement de ce qui est biologiquement le support de la mémoire. Il faut considérer le cerveau comme une innovation vitale extrêmement coûteuse (le coût, notamment, est la néoténie, l'alimentation exigeante et constante en sucres assimilables, pour les hommes la répartition des tâches, etc.). À ce niveau, l'oubli se présente comme un régulateur : l'échappement nécessaire à baisser l'énergie nécessaire à un organe trop coûteux. Mais cet échappement n'est pas purement mécanique : il est sémantique, il s'opère positivement comme un plus court chemin. Si l'on adosse à l'oubli l'élaboration secondaire d'une mémoire de soi altérée, rendue autre par des considérations d'ordre plus général que la perception (c'est le cas lors du *bias*) il faut voir que la fidélité absolue au passé n'est pas une fin en soi. Il suffit, dans le cadre linguistique d'une mémoire partagée (et à ce niveau, l'oubli des animaux a un sens tout autre que celui des humains, car ils n'élaborent pas), que la corrélation entre les récits soit suffisante, et qu'elle s'érige dans une narrativité congruente et continue, où les rôles sont distribués et l'expérience compréhensible et partageable. Même en solitaire, cette élaboration communautaire des souvenirs permet une conservation simplifiée, fixée. Prenons le cas de faits sociaux originaires, tels qu'ils ont dû toujours arriver. Si l'on va dans une nouvelle tribu, une nouvelle ville, il faut apprendre de nouvelles adresses, de nouveaux numéros de téléphone, de nouveaux prénoms, bref, de nouveaux liens sociaux. L'interférence des anciennes adresses avec les nouvelles serait un poids social inutile, dans le bagage d'une mémoire parfaite. L'oubli se fait tout naturellement : l'absence d'usage fait la part des choses. Quand notre environnement change, notre mémoire doit changer – et cela est sans doute vrai antérieurement à la société humaine.

Si tout de l'évolution de l'oubli n'est pas élucidé par ces quelques lignes, nous avons du moins voulu montrer qu'il est possible d'en parler dans de tels termes. S'il pouvait paraître paradoxal, dans un cadre théorique qui prenait l'oubli purement négativement comme une dysfonction de la mémoire, nous espérons avoir rétabli l'oubli dans la possibilité d'une considération positive. De même, que l'on pouvait s'étonner de l'existence de l'oubli et de l'évolution malgré lui et même avec lui, on s'étonne facilement, d'un point de vue darwinien, que les mammifères aient survécu malgré le sommeil. Comment, pense-t-on naturellement, l'absence à soi pendant une partie non négligeable de la vie a-t-elle pu devenir un avantage sélectif ? Eh bien de même que l'oubli normal procède d'une régulation naturelle de notre organisme mémoriel dans sa vitalité, de même le sommeil présente, dans tous ses mystères, des caractères évolutifs. Voyons son rapport à l'oubli.

## *Le sommeil qui détisse et l'ordinaire troué*

La nuit nous dicte sa tâche magique,  
Détisser les mailles de l'univers.

Jorge Luis Borges, *Le Chiffre*, « Le Sommeil »<sup>49</sup>.

Le rapport entre le sommeil, la mémoire et l'oubli est une longue évidence. Dans la mythologie d'Hésiode<sup>50</sup>, Lèthè, fille de la Nuit (*Nux*) est sœur du Sommeil (*Hypnos*) et des Rêves (*Oneiroi*). Elle y est décrite, et c'est notamment un préjugé allégorique dont nous voulons prendre le contre-point, comme la sœur obscure de Mnémosyne, son opposée. Et si l'une des ruses de la mnémotechnie est d'apprendre juste avant de s'endormir, le sommeil semble aussi être le moment privilégié de l'oubli. Les études sur l'activité cérébrale nocturne montrent une forte activité de l'hippocampe, à la fois dans l'activation, le renouvellement, et dans la destruction des cellules que beaucoup considèrent aujourd'hui comme « porteuses » locales de la mémoire. Notre sommeil est à la fois le moment pour notre cerveau de transformer certains souvenirs récents en souvenirs durables – ce qui est donc nécessairement la phase d'un premier tri, c'est-à-dire l'oubli par omission de la trace –, celui d'oublier les données informes de la journée passée, et celui de la destruction des vieilles cellules. Ces différents tris (la destruction ou la réduction du stock mémoriel, disons l'oubli) est manifestement opéré *par* le sommeil. Ces tris s'opèrent sur les souvenirs, et pas sur les neurones, car de même que notre vue a affaire à des couleurs, et par à des longueurs d'onde, de même la mémoire et l'oubli ont lien aux souvenirs, pas aux neurones. Pour cela, quelque réductionniste qu'on veuille être, qui veut entendre l'oubli aura affaire à une sémantique mnémonique. Si les neurones sont le support, ils ne sont pas l'explication. Il faut penser la réécriture dans sa contingence, la renaissance cellulaire en rapport avec la continuité de la mémoire pour comprendre l'oubli.

La science confirme l'intuition du sens commun<sup>51</sup> pour ce qui est de la raison de cet oubli nocturne normal. La constante interprétation des bruits de la veille (à la fois de l'état de veille et de la journée passée), et l'adaptation à des environnements changeants provoquent durant le jour une intense activité corticale, *i.e.* une augmentation importante de l'activité des cellules nerveuses du cerveau, de leur consommation d'énergie, un renforcement de leurs connexions synaptiques (*sun baptein*, attraper ensemble), et une augmentation de l'espace occupé par ces connexions. Si la veille se prolongeait, il y aurait une saturation de l'espace disponible pour les souvenirs neufs (nous avons conscience, en parlant

---

49. Nous reprenons la traduction que Ameisen J.-C. donne dans *Sur les Épaules de Darwin, Les Battements du Temps*, p.160. Voici la traduction de l'édition de la Pléiade des mêmes vers et des suivants : « La nuit nous dicte son travail / Magique. Dénouer l'univers, / Les ramifications infinies / Des effets et des causes qui se perdent / Dans ce vestige sans fin, le temps. / La nuit veut que cette nuit même / Tu oublies ton nom, tes ancêtres, ton sang, / Chaque parole humaine et chaque larme, / Ce que purent t'enseigner les veilles, [...] Étrangement, voici qu'une simple pastille / efface le cosmos, érige le chaos. », *op. cit.*, p. 807. (Ce sera notre seule référence au somnifère artificiel et chimique, médicament/poison qui ne fait partie de notre pharmacie).

50. Hésiode, *Théogonie*, « Les enfants de la nuit ».

51. Par exemple, le psychologue Simon-Daniel Kipman s'exprime ainsi sans questionner les présupposés de son assertion : Par rapport à la mémoire, « l'hippocampe pourrait jouer le rôle de répétiteur des informations en rapport avec les lobes frontal, pariétal et temporal. Il serait surtout actif pendant les périodes de repos de ces lobes, le repos incluant bien entendu le sommeil, donc les périodes oubliées. », *L'Oubli et ses Vertus*, II. 11. a., p. 81.



ainsi, du matérialisme spirituel dont nous adoptons pour l'instant, par défaut, la posture) – saturation donc de « l'espace disponible », mais aussi de la production et de la consommation d'énergie, qui risque la surchauffe. On pourrait parler d'un rythme de la mémoire, calqué sur l'horloge interne et l'unité de sens biologique et social de la journée (le sommeil se calque peu ou prou sur le rythme solaire ; la part disponible aux impressions journalières est calquée sur le rythme terrestre de la journée). Ainsi, le sommeil est le moment d'expiration de la mémoire ; et avoir sommeil se manifeste comme un besoin d'oubli. Sans le sommeil, la continuité de la conscience ne laisserait pas le temps aux traces, si c'est leur destinée, de transformer l'essai, de devenir des souvenirs durables. On parle d'oubli de patinage, quand les journées sans sommeil sont enchaînées : il ne s'agit évidemment pas d'une absence d'impression, mais d'une absence de pression, ou du traitement qui s'opère « à tête reposée ». Ainsi chaque nuit, pour reprendre la métaphore borgésienne, elle-même réminiscence de la patiente Pénélope au constant péplum, le sommeil détisse la plupart des innombrables souvenirs qui ont commencé à s'inscrire en nous pendant la veille, et qui ont commencé à encombrer notre mémoire. Bushey *et al.* ont également utilisé cette idée (*unweaving*) dans leurs travaux sur le sommeil des drosophiles<sup>52</sup>, ainsi que Griffith et Rosbach sur le sommeil et l'apprentissage des souris<sup>53</sup>, pour caractériser la renormalisation cérébrale et psychique dont il retourne, selon eux, dans le sommeil :

*The results of this study support the hypothesis that plastic processes during wake lead to a net increase in synaptic strength in many brain circuits, and that sleep is required for synaptic renormalization. A wake-related increase in synapse number and strength, if unopposed, would lead to a progressive increase in energy expenditure and saturation of learning.*

Bushey D., *et al.*, (2011), *Sleep and Synaptic Homeostasis: Structural Evidence in Drosophila*.

Le sommeil contribuerait, dans cette hypothèse, au retour vers une homéostasie synaptique, état de « repos » nécessaire à la mémorisation et au traitement correct de l'expérience (au moins chez les mammifères – la mise en évidence de l'oubli étant beaucoup plus difficile à établir chez les drosophiles que chez les souris)<sup>54</sup>. On pourrait presque parler des axones comme de nerfs pour comprendre le travail intellectuel, l'attention, comme un effort musculaire. De fait, les auteurs des deux derniers articles parlent de « *synaptic strength* », et précisent que les axones sont plus larges après la privation de sommeil, qu'après le repos, ainsi que les autres terminaux présynaptiques, et se distendent de même que les nerfs après un travail musculaire. Chez les souris comme chez les drosophiles, l'état de veille augmente le nombre et l'intensité des connexions entre les cellules nerveuses, et le sommeil profond a un effet inverse : il diminue le nombre et l'intensité de ces connexions. Le repos du cerveau est une détente de ces « nerfs » neuronaux, après un effort trop prolongé de l'attention pendant la veille La

---

52. Bushey D., *et al.*, (2011), *Sleep and Synaptic Homeostasis: Structural Evidence in Drosophila*.

53. Griffith L.C., & Rosbash M., (2008), *Sleep: hitting the reset button*.

54. "How sleep would bring about a net decrease in synaptic strength remains unknown, but in mammals potential mechanisms favoring synaptic depression during NREM sleep may require the repeated sequences of depolarization/synchronous firing and hyperpolarization/silence at ~1Hz observed in corticothalamic cells, as well as the low levels of neuromodulators such as noradrenaline and of plasticity-related molecules such as BDNF." D. Bushey, G. Tononi, & Ch. Cirelli, *Sleep and Synaptic Homeostasis: Structural Evidence in Drosophila*.

veille est un effort constant pour faire sens des choses, pour les lier entre elles, éviter le danger, tisser du lien social, ne pas répéter les situations angoissantes : la perception intentionnelle et le contenu conceptuel est un état de vigilance et de travail du cerveau. On peut donc dire que le sommeil (dans l'expression : « j'ai sommeil ») est à l'oubli ce que la faim est à la nourriture : la manifestation existentielle d'un besoin vital<sup>55</sup>. Un manque de place, ou sa potentialité ; la peur de ne plus pouvoir se souvenir correctement, ou mieux, d'être obligé d'oublier par défaut. Mais pour pouvoir opérer cette sélection, il semble nécessaire, au vu du long besoin de sommeil qu'ont les humains et les mammifères (toujours mystérieux pour la science, pour qui il est difficile d'établir un facteur déterminant à cette nécessité constante) que la pratique elle-même soit interrompue.

Valéry allait jusqu'à dire que « s'endormir, c'est oublier »<sup>56</sup>. Mais il l'entendait comme un schème perceptuel : celui du désintéret, de la négligence, de l'insouciance<sup>57</sup>. L'intérêt se retourne des percepts externes présents aux percepts passés et à leur signification. N'est-il pas vrai que pour s'endormir il faut « se détendre », arrêter de poursuivre une visée, bref, se désintéresser ? S'est-on jamais endormi en se forçant à le faire ? Dans l'Odyssée, c'est toujours les dieux qui apportent le sommeil au héros, à Télémaque et Pénélope, quand ils n'en peuvent plus de douleur.

« Que le sommeil te dompte ! il est pénible de rester  
Aux aguets dans la nuit. Tu sortiras bientôt de peine. »  
Elle [Athéna] parla ainsi, versa le sommeil sur ses yeux  
Et remonta, déesse merveilleuse, sur l'Olympe,  
Tandis que le sommeil l'envahissait, qui dénoue les soucis  
Et le corps.

Homère, *L'Odyssée*, chant XX, vers 52-57.

Dans l'affliction obnubilée par des souffrances qui se refusent à l'oubli (*alastá*), il faut être emporté par le sommeil – cet arrachement est un travail, mais ce travail n'est pas un effort. C'est la résultante passive d'un intérêt qui se détend, d'un repli de la conscience hors de soi et hors du monde, en dehors des délimitations temporelles et objectives vers les brumes indistinctes de l'état d'oubli qui entoure la veille sans qu'elle ne puisse le voir. À ce propos, voici la prosopopée du Sommeil parlant à la Veille chez Bergson :

« Or, je te le disais tout à l'heure : je diffère de toi précisément en ce que je ne fais rien. L'effort que tu fournis sans trêve, je m'abstiens purement et simplement de le donner. Tu t'attaches à la vie ; je suis détaché d'elle. Tout me devient indifférent. Je me désintéresse de tout. Dormir, c'est se désintéresser ».

Henri Bergson, *L'Énergie Spirituelle*, IV. Le rêve, p.103.

Nous souscrivons à son analyse phénoménologique. Comprendre, expliquer-t-il, faire des bruits du réel des sons, est un perpétuel effort intellectuel. La recherche de l'origine et la compréhension se fait passivement, immédiatement la plupart du temps, quand un chien aboie par exemple. Mais cet

55. D'ailleurs, dans la Théogonie d'Hésiode, l'Oubli et la Faim, *Lèthè* et *Limos* sont deux sœurs citées côte à côte.

56. Valéry P., *Cahiers*, « La Mémoire ».

57. Nous reviendrons sur ce terme de Paul Ricœur en III. 2. c. La part des choses se faisant.

automatisme ne doit pas nous leurrer : « Tu donnes, sans t'en douter, un effort considérable », dit encore le Sommeil à la Veille, « Il faut que tu prennes ta mémoire entière, toute ton expérience accumulée, et que tu l'amènes, par un resserrement soudain, à ne plus présenter au son entendu qu'un seul de ses points, le souvenir qui ressemble le plus à cette sensation et qui peut le mieux l'interpréter : la sensation est alors recouverte par le souvenir »<sup>58</sup>. Nous trouvons donc, dans le sommeil, un état d'oubli. Pour Bergson<sup>59</sup> toute la mémoire est là dans le rêve, toute notre mémoire, sans l'attention, la discrimination entre les souvenirs. Précisons donc en disant que c'est un état d'oubli pratique – la réflexion physique de cet état d'apraxie psychologique, c'est la relative immobilité du sommeil. Certes, nous changeons des dizaines et des dizaines de fois de place pendant le sommeil, mais, à moins de somnambulisme, les hormones que nous sécrétons limitent la portée de notre action. Comment l'exprimer autrement qu'en disant que cet état est la désactivation de la volonté, c'est-à-dire la décorrélation de la représentation corporelle et du mouvement correspondant ? Le fil qui lie la sensation et la mémoire est distendu. C'est alors seulement que peut opérer l'oubli, dans sa gestion quotidienne de l'expérience journalière. Le Sommeil de Bergson dit :

« Ta vie, à l'état de veille, est donc une vie de travail, même quand tu crois ne rien faire, car à tout moment tu dois choisir, et à tout moment exclure. Tu choisis parmi tes sensations, puisque tu rejettes de ta conscience mille sensations « subjectives » qui reparaissent aussitôt que tu t'endors. Tu choisis, avec une précision et une délicatesse extrêmes, parmi tes souvenirs, puisque tu écarter tout souvenir qui ne se moule pas sur ton état présent. Ce choix que tu effectues sans cesse, cette adaptation continuellement renouvelée, est la condition essentielle de ce qu'on appelle le bon sens. Mais adaptation et choix te maintiennent dans un état de tension ininterrompue. Tu ne t'en rends pas compte sur le moment, pas plus que tu ne sens la pression de l'atmosphère. Mais tu te fatigues à la longue. Avoir du bon sens est très fatigant »<sup>60</sup>.

Henri Bergson, *L'Énergie Spirituelle*, IV. Le rêve, p.102.

Le détour par le rêve et le sommeil chez lui est principalement heuristique de la perception normale de la veille. Bergson n'a pas de théorie de l'oubli<sup>61</sup>, il conçoit aussi donc le sommeil comme le résultat immédiat de la fatigue, faiblesse de la chair et bornes de l'attention, mais pas sa fonction pour ce qu'il appellerait les inhibitions futures, les façons de le cerveau discriminera la pertinence des retours (élections et sélections qui, d'ailleurs ce qui ne se font pas aussi parfaitement qu'il le prétend dans son pragmatisme).

---

58. Bergson H., *L'Énergie Spirituelle*, « Le Rêve ».

59. Nous discuterons cette thèse que nous appelons avec Jean-Louis Chrétien en I. 1. d. un indestructibilisme mémoriel.

60. La suite du texte est particulièrement intéressante pour la synthèse passive qui se fait à même la perception chez Bergson. « La différence essentielle entre le rêve et la veille : les mêmes facultés s'exercent, mais elles sont tendues dans un cas et relâchées dans l'autre. Le rêve est la vie mentale tout entière, moins l'effort de concentration. Nous percevons encore, nous nous souvenons encore, nous raisonnons encore : perceptions, souvenirs et raisonnements peuvent abonder chez le rêveur, car abondance, dans le domaine de l'esprit, ne signifie pas effort. Ce qui exige de l'effort, c'est la précision de l'ajustement. Pour qu'un aboiement de chien décroche dans notre mémoire, en passant, le souvenir d'un grondement d'assemblée, nous n'avons rien à faire. Mais pour qu'il y aille rejoindre, de préférence à tous les autres souvenirs, le souvenir d'un aboiement de chien, et pour qu'il puisse dès lors être interprété, c'est-à-dire effectivement perçu comme un aboiement, il faut un effort positif. Le rêveur n'a plus la force de le donner. Par là, et par là seulement, il se distingue de l'homme qui veille. ». *Ibidem*.

61. Nous le verrons au moment suivant de l'analyse, I. 1. d. Des indestructibilismes mémoriels.

Nous voyons dans l'oubli l'instance du choix passif qui s'opère dans l'expérience. Si l'effort intellectuel devait toujours porter sur toute l'expérience, conservée dans son intégralité, nous n'aurions certainement pas la rapidité nécessaire pour affronter la constante répétition avec modification qui se présente sous les auspices de la nouveauté dans l'expérience du monde infini. Le détachement est une condition nécessaire pour arriver au sommeil, qui lui-même demeure dans cet état que l'expérience de l'endormissement nous indique. Il s'agit d'un glissement : les perceptions, les affects et les souvenirs se fondent, se confondent. C'est dans cet état que l'oubli assimile et désassimile, transforme *a posteriori* des expériences d'après les filtres toujours changeants de notre vie et de celles des autres. Et ainsi, parmi les innombrables éléments de l'expérience seuls certains sont transformés en souvenirs, les briques élémentaires de notre mémoire et de notre identité... et eux-mêmes sont éternellement revu, réinvesti ou désertés par les dynamiques intérieures.

Mais lesquels de ces innombrables souvenirs se voient-ils sélectionnés par l'oubli ? Quels sont les critères de l'importance, qui provoque l'intérêt et la rétention ? Parmi les caractères de ce qui est retenu par l'attention de la mémoire, nous en retenons trois :

- ce qui est perçu comme un *pattern* : la répétition avec modification fait sens pour le sujet – il est même probable que ce soit l'attraction de la pensée pour l'analogie qui soit à l'origine de notre entendement du monde ;

- ce qui est perçu comme extraordinaire, *a priori* inattendu, par lequel l'entendement est appelé à élargir son horizon de compréhension pour intégrer les nouvelles données de l'expérience ;

- et enfin ce qui est perçu comme intense, ce qui, sur le tableau de l'habitude, se détache par des couleurs plus vives : ainsi la première fois, qui change l'ordinaire et s'y inscrit immédiatement, car il était attendu.

En creux, est oublié ce qui ne fait pas sens dans la répétition, ce qui est ordinaire, et ce qui est fade. Tout cela est peu impressionnant. Pour filer la métaphore du *pattern*, l'expérience veut tisser de motifs sinon identiques, du moins corrélés les uns aux autres, pour aller à l'ordre. La dynamique propre à l'oubli veut désencombrer le tissu, superpose les motifs semblables pour faire ressortir la trame, les *patterns*, le sens, la constance au sein de la contingence du monde accidentel... ce procès n'est pas sans ressembler à la compression informatique des vidéos. Les pixels qui ne bougent pas et ceux qui sont trop anecdotiques pour être compris sont supprimés<sup>62</sup>. Le sommeil est donc ce moment de « compression » de l'expérience journalière, pour en garder l'essentiel. Mais cette tendance à l'essentiel est duelle : c'est la première figure du *pharmakon* : à la fois l'oubli agit sur ce qui est trop différent de l'expérience habituelle et sur ce qui se fond dans une fonction ordonnatrice. L'essentiel de l'expérience, c'est la structure et l'information nouvelle, ce qui renforce le cadre et ce qui le déplace. Le reste de la vie

---

62. Nous reviendrons sur cette comparaison en particulier et cette idée en général en II. 2. c. L'illusion ordinaire de la nécessité.

est comme la fibre de l'expérience : ce qui en fait le tissu, l'épaisseur, le support, mais qui ne fait que porter les nutriments sans être en soi assimilable. La vie est digérée par l'oubli, l'organe psychique de la gestion et du traitement. Il est dirigé pour mettre au jour l'utile, l'utilisable, le nécessaire. L'oubli se faisant est le sens du futur<sup>63</sup>.

La nuit est le moment privilégié de l'oubli. Dans l'absence recherchée de stimuli extérieurs, le cerveau arrive à cette expiration journalière, destinée à relâcher, du flux, ce que le corps ne peut pas prendre<sup>64</sup>. Bien évidemment, de même qu'on ne retient qu'une maigre part des 20% d'O<sub>2</sub> présents dans l'oxygène, on ne peut assimiler qu'une toute petite part de l'expérience. Mais c'est que cette assimilation n'est pas un stockage comme dans le cas des triglycérides, ni un usage instantané comme pour l'oxygène : c'est plutôt une transformation pour le long terme, comme pour les sucres lents. Les chaînes amidonnées sont découpées par les enzymes spécifiques de la salive pour rendre assimilable l'aliment ingéré ; de même, des enzymes de l'expérience, nos motifs d'analyse propres, nos modes de compréhension, nos biais et les suggestions de notre entourage, nous incitent à oublier toujours tout une partie de la vie, qui ne deviendra jamais souvenir. La plupart de nos journées ne sont qu'une activité, une évanescence, dont l'être n'est pas voué à l'éternité intérieure, mais à l'extériorisation sans reste. La mémoire n'est pas la demeure du passé, elle est la demeure de types, de motifs construits. L'oubli est tenu de retenir les matériaux les plus adéquats dans les projets de la mémoire, dont peut être soulignée, dans sa synergie avec l'oubli, le caractère profondément pratique. On pourrait croire, selon l'expression qu'utilise Maine de Biran, que l'on est hors de soi, quand on dort. C'est tout l'inverse qui est vrai : nous sommes alors tout en nous, tout à notre expérience, à notre oubli, dans la forge de notre identité nos plus agis, mais reprise, comprise, sculptée par les dynamiques intérieures et par la force de l'oubli. Il faudra voir ce que l'on peut savoir de l'activité sémantique interne dont il retourne pendant le sommeil, et notamment par la voie des rêves<sup>65</sup>. Pour l'instant, retournons dans l'histoire de l'oubli : sur ce qui est digéré, y a-t-il rien qui soit vraiment détruit ? Le sommeil pourrait-il vraiment détisser à jamais ce qui fut tissé ? Peut-on parler d'oubli complet, ou faut-il dire que la mémoire est indestructible ?

### ***Des indestructibilismes mémoriels***

De ce qui est vraiment vécu rien pour l'esprit ne se perd, même si dans la vie consciente habituelle demeure seulement sa possession latente.

Immanuel von Fichte, *Psychologie die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen*, T.I. (1864), §193, p.413-4, cité par Chrétien J-L., in II, p.94.

La philosophie de l'oubli a presque toujours été déléguée à la philosophie de la mémoire. On distinguait en creux le statut, selon les auteurs, de ce qui n'était qu'une négativité, un manque d'être ou

63. Le caractère profond et personnel de cette opération, nous l'appellerons en III. 2. c. « La part des choses se faisant ».

64. Valéry P., *Cahiers* t.I, « la Mémoire », p.1234 : « L'oubli est adaptation de l'être au présent, de l'esprit. Le sommeil est adaptation de l'être au présent, de son corps ».

65. Nous l'emprunterons conjointement à la psychanalyse, en II. 3. c. Les rêves et l'oubli des rêves.

un dysfonctionnement. En effet, il y a une primauté que nous n'irons pas remettre en question : la mémoire est du monde, l'oubli est de la mémoire. Il faut un système métaphysique très coûteux pour supposer, comme Platon, que nous entrons dans l'être au moment d'un oubli total de la connaissance pure, que nous tirons de notre pleine présence à l'être idéal du cosmos avant l'incarnation-incarcération. Avant de prendre corps, l'âme aurait contemplé l'être. Cette métaphysique a pour équation existentielle : naissance - déchargement essentiel - perte de l'accès à l'être - oubli. La vérité subsiste alors en nous sous la modalité des traces. Apprendre ne serait alors autre chose que retrouver, se ressouvenir : « Chercher et apprendre sont en leur entier une remémoration » (*Ménon*, 81D). L'évidence d'une vérité idéale est comprise sur le modèle de la reconnaissance mnésique. La supposition du moment d'un oubli permet l'idée d'un retour, qu'on voit dans le « re- » en français, et dans l'*ana* grec : l'action de remonter, dans le temps et dans la mémoire (*analambanô*, *anamimneskô*, *anamnêsis*). Platon joue une connaissance sans acquisition contre un oubli temporellement situé. C'est à ce prix seulement qu'on établit un *oubli transcendantal* fondateur. C'est une façon comme une autre de rendre compte de notre « reconnaissance » des nécessités logiques, de l'évidence et des enchaînements déductibles en mathématiques par exemple. La vérité, pour être « reconnue », même par un esclave ignare, doit avoir été toujours déjà aperçue antérieurement. En effet, si l'esclave de *Ménon* peut « apprendre » par questions, c'est pour Platon qu'il a appris autre part, qu'il a déjà su – et comme cet esclave (sa condition le rappelle) n'a jamais pu apprendre dans cette vie, la connaissance doit être antérieure, et l'oubli fondateur. Ce qu'il importe de remarquer pour ma démonstration, c'est que même si nous sommes dans une condition épistémique tout autre avec l'incarnation, l'oubli n'est pas total, puisque la maïeutique, retour du thème de la naissance, peut réanimer le savoir latent. L'oubli n'est qu'une barrière poreuse : déjà chez Platon, mais par la suite dans une immense majorité de la philosophie occidentale, l'oubli n'est pensé que comme inaccessibilité, et jamais comme indisponibilité.

Si l'on restreint le corpus à une sorte de philosophie générale sans Platon, on doit voir que la plupart des auteurs ont de la mémoire une conception indestructibiliste, comme le fait remarquer M. Chrétien :

L'indisponibilité manifeste-t-elle qu'il aurait été détruit, perdu, auquel cas l'oubli serait pour la mémoire une puissance adverse et contraire, ou bien signifie-t-elle seulement que ce souvenir présentement hors de nos prises, est dérobé, caché, *mis en réserve*, auquel cas l'oubli ne serait qu'un autre nom de la mémoire, son trésor latent, sa richesse virtuelle, un de ses modes essentiels ? Cette seconde possibilité domine l'histoire de la pensée.

Jean-Louis Chrétien, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p.65.

Depuis Aristote, dans le *De la Mémoire et la Réminiscence*, en passant par Augustin dans *les Confessions*, (où l'oubli dévorant ne fait jamais qu'engloutir, c'est-à-dire recouvrir)<sup>66</sup> et le *De Musica*, à Valéry dans ses

---

66. « Et j'arrive aux plaines, aux vastes palais de la mémoire, là où se trouvent les trésors des images innombrables véhiculées par les perceptions de toutes sortes. Là sont gardées toutes les pensées que nous formons, en augmentant, en diminuant, en

Cahiers, l'oubli ne vaut jamais comme perte, il n'est que soustraction<sup>67</sup>. Jusqu'à Nietzsche, dont on sait qu'il défend une conception positive de l'oubli dans la *Seconde Considération Inactuelle*, tous voient dans l'oubli une faille de notre puissance, et non pas une faille de l'existence mémorielle : « Qu'il y ait un oubli n'est pas encore prouvé ; ce que nous savons est seulement que la remémoration ne se tient pas en notre pouvoir »<sup>68</sup>. Non seulement l'oubli est établi comme improbable, mais encore il est posé comme inexistant. Aucun de ces penseurs ne croit en la perte irrémédiable. Dans toutes ces conceptions et moult autres tues, la « matière » mémorielle se grave à jamais en nous. Ce n'est que le chemin du retour, ou au mieux les élaborations qui sont perdues, tandis que l'élaboration de cette mémoire, ses recompositions et ses révisions, sont potentiellement inexcavables de leur gangue d'oubli. Ce qui est une fois est potentiellement toujours, en droit réitérable par le pouvoir de la mémoire. On peut voir, au principe de cette constante philosophique<sup>69</sup> le caractère intolérable de l'idée d'oubli définitif. L'oubli n'est pensé que comme un voilement, en droit relevable, comme le relèvera Heidegger dans sa traduction d'*alêtheia*. Dans ce déni de la perte, la vie est conçue comme inoubliable, et le passé, indestructible. Revenons sur les deux indestructibilistes les plus convaincus : Bergson, et Freud<sup>70</sup>. Chez eux, en même temps que l'indestructibilité de la mémoire, c'est véritablement l'impermanence de l'oubli qui est postulée avec force.

Freud, tout d'abord est un indestructibiliste par vocation. C'est le postulat fondamental de la pratique psychanalytique que l'oubli est en soi signifiant, et qu'il est rémissible. Ce n'est pas un effort de volonté qui pourrait ramener le souvenir (quoique, dans le cas de la résistance, il en aille d'un effort, nous y reviendrons<sup>71</sup>), mais par les procédés de l'association libre, de lapsus, de l'attention flottante... Toutes ces activités, rendues possibles par l'action latérale de l'analysant, sont déterminées par les lois de la vie psychique telle que la psychanalyse l'envisage. Ce dernier n'est pas conçu comme essentiellement libre et volontaire, mais guidé par des dynamiques souterraines, proprement inconscientes. Et si la théorie analytique pose l'oubli comme une positivité (ce qui est *a priori* problématique, puisque notre concept d'oubli se pose à la frontière entre le mode d'être de l'inconscient et la dynamique du refoulement), il est régi par le déterminisme psychique, et limité par l'indestructibilité de la mémoire. Le retour des souvenirs oubliés, l'accès à l'inconscient, n'est pas possible dans un rapport frontal à l'absence. Dans certaines circonstances, celles recherchées par

---

modifiant d'une manière quelconque les acquisitions de nos sens, et tout ce que nous avons pu y mettre en dépôt et en réserve, si l'oubli ne l'a pas encore dévoré et enseveli », Augustin, *Les Confessions*, X, 8.

67. « L'oubli est l'insensibilité croissante de l'appareil de mise en train de la mémoire. J'incline à croire que le souvenir est indestructible en puissance. Mais l'acte se fait rare. [...] La Mémoire ne se perd pas. Le Souvenir est indélébile. C'est le chemin du souvenir qui se perd. », Valéry P., *Cahiers* t.I, « la Mémoire », pp. 1236 – 1239.

68. Nietzsche F., *Aurore*, livre deuxième, 126. Oubli. « Mais dans ce cas, bien entendu, il faut voir toute l'ironie l'auteur et son soupçon à l'encontre la philosophie telle qu'elle s'est faite ».

69. À nouveau cette caractéristique ne vaut que pour la pensée occidentale : on pourrait chercher du côté de l'Inde, du Japon et des présocratiques pour trouver de l'oubli absolu, dans la réincarnation, le scepticisme du *panta rhei*, ou dans l'optique du vide parfait... Il n'est pas douteux que la question de l'oubli telle que nous la posons n'est un problème que dans le cadre de notre pensée et de son histoire.

70. Dont nous reverrons la théorie plus en détail, en II. 3. L'oubli et l'inconscient.

71. Cf. II. 3. b. Dynamique morale.

l'analyse, mais d'autres encore au sein de la vie même, les souvenirs qu'on a pu croire perdus peuvent refaire surface<sup>72</sup> par pans entiers. Certes, il s'agit là d'un indestructibilisme sélectif. Seul le signifiant est mémorisé *ad vitam* – et il existe en creux une place pour l'oubli, dans ce qui est psychiquement insignifiant. Cette théorie présente l'avantage de ses réussites cliniques. Les considérations ontologiques de Freud partent de l'observation de cas de réminiscences, dont il dit qu'essentiellement les hystériques en souffrent<sup>73</sup>. Mais elle moins étendue et moins radicale que celle de Bergson.

Dans la pensée bergsonienne de la mémoire, la perte véritable est métaphysiquement impossible. *Matière et Mémoire* présente en effet une conception dualiste du passé. Si une partie peut être matériellement effacée, parce qu'elle n'est que matériellement inscrite, le passé demeure sans perte dans la mémoire pure :

Il y a deux mémoires profondément distinctes : l'une, fixée dans l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles. [...] Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien réellement dans le passé définitif, et non pas, comme la première, dans un présent qui recommence sans cesse.

Bergson H., *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Chapitre III. De la survivance des images, p.154.

Dans cette conception où la mémoire est aussi le sens du temps, les souvenirs se tiennent tous, virtuellement présents, dans les profondeurs de la « conscience ». Cette dernière chez Bergson n'est pas seulement la pointe vibrante et visible de notre attention, tendue de toutes ses forces vers ses buts de la veille ; elle ressemble plutôt à l'ensemble de la vie intérieure, telle qu'elle peut s'exprimer dans le rêve. Dans les profondeurs de la conscience, les souvenirs donc se tiennent « à l'état de fantômes invisibles »<sup>74</sup>. S'ils sont oubliés, c'est seulement au sens de leur latence : ils sont là sans s'exprimer. Tout est plus ou moins facilement accessible – tout l'est en droit : « Oui, je crois que notre vie passée est là, conservée jusque dans ses moindres détails, et que nous n'oublions rien, et que tout ce que nous avons perçu, pensé, voulu depuis le premier éveil de notre conscience, persiste indéfiniment »<sup>75</sup>. En opposition avec la théorie freudienne, nous voyons là un concept d'un « inconscient » impuissant, sans résistance dynamique, dont la distance est purement temporelle et pratique. C'est la fonction du cerveau que de rappeler les souvenirs utiles à l'action. « Organe de l'attention à la vie », il est comme les muscles dont l'usage et la pratique renforcent les possibilités et fluidifient les mouvements. Mais cet usage est en même temps une fermeture : selon la finitude des forces de l'attention et du temps de la conscience,

---

72. Nous donnerons un sens à cette image de la profondeur en II. 2. Bathographie de la conscience.

73. Cf. Freud S., *Cinq leçons sur la psychanalyse*, chapitre I : « Les hystériques souffrent de réminiscence. Leurs symptômes sont les résidus et les symboles de certains événements (traumatiques). Symboles commémoratifs à vrai dire ».

74. Bergson H., *l'Énergie Spirituelle*, « Le rêve », p. 95.

75. *Ibidem*.



seuls les souvenirs utiles reviennent à la plupart des hommes. Seuls ceux que Bergson appelle les artistes peuvent se déprendre de l'emprise de l'urgence, au prix d'un certain décalage social<sup>76</sup>. De loin en loin, écrit Bergson en substance, d'aucuns naissent dont la conscience est plus « détachée » du souci de vivre : « La nature a oublié d'attacher leur faculté de percevoir à leur faculté d'agir »<sup>77</sup>. On pourrait aussi bien dire qu'ils oublient, par nature ou par pouvoir, de voir les choses pour un usage, et se permettent ainsi de la voir pour elle-même. Dans la conception de Bergson, l'art est l'activité qui dévoile la perception sans son rapport à l'action. Cette conception, en vérité, ne doit correspondre qu'à une manière particulière de créer des œuvres d'art - il y a des habitudes créatrices, qui ne se distinguent pas en nature des habitudes corporelles ou mentales normales.

Toujours est-il qu'en donnant à l'artiste sa caractérisation de « distrait », Bergson peut opérer un retour à ce qu'il en est de la mémoire et de l'action :

Notre connaissance, bien loin de se constituer par une association graduelle d'éléments simples, est l'effet d'une dissociation brusque : dans le champ immensément vaste de notre connaissance virtuelle nous avons cueilli, pour en faire une connaissance actuelle, tout ce qui intéresse notre action sur les choses ; nous avons négligé le reste. Le cerveau paraît avoir été construit en vue de ce travail de sélection. On le montrerait sans peine pour les opérations de la mémoire. Notre passé, [...] se conserve nécessairement, automatiquement. Il survit tout entier. Mais notre intérêt pratique est de l'écarter, ou du moins de n'en accepter que ce qui peut éclairer et compléter plus ou moins utilement la situation présente. Le cerveau sert à effectuer ce choix : il actualise les souvenirs utiles, il maintient dans le sous-sol de la conscience ceux qui ne serviraient à rien. On en dirait autant de la perception. Auxiliaire de l'action, elle isole, dans l'ensemble de la réalité, ce qui nous intéresse ; elle nous montre moins les choses mêmes que le parti que nous en pouvons tirer. Par avance elle les classe, par avance elle les étiquette ; nous regardons à peine l'objet, il nous suffit de savoir à quelle catégorie il appartient.

Bergson H. *La Pensée et le Mouvant*, V. La perception du changement, p. 152.

Pour cette théorie pragmatique de la conscience, dans la perception comme dans la mémoire, le cerveau agit dans un oubli actif de l'inutile – mais métaphysiquement, rien n'est en droit perdu. Si tout une partie de ce qui *se* passe en notre présence est écartée par la conscience, qui procède donc pour la vie d'un oubli sélectif automatique et immédiat permanent, la réalité elle-même de notre présence, elle, est conservée indestructiblement. C'est ainsi que Bergson explique les infra-perceptions, les retours, lors de rêves, d'éléments non-thématisés de l'expérience. L'oubli complet est considéré comme inexistant parce qu'il pose parfois problème : son improbabilité et sa problématicité mènent à son éviction théorique. Mais nous voyons là un singulier paradoxe, lié à la nature des principes de Bergson lui-même : à la fois, nous sommes dans un rapport pragmatique et économique au réel, et en même temps, il existe un

---

76. Cf. Bergson H. *La Pensée et le Mouvant*, V. La perception du changement : « L'art suffirait donc à nous montrer qu'une extension des facultés de percevoir est possible. [...] L'artiste [...] est moins préoccupé que nous du côté positif et matériel de la vie. C'est, au sens propre du mot, un « distrait ». [...] Plus nous sommes préoccupés de vivre, moins nous sommes enclins à contempler, et que les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision.[...] Dans la vie psychologique normale, un effort constant de l'esprit pour limiter son horizon, pour se détourner de ce qu'il a un intérêt matériel à ne pas voir. [...] La vie exige que nous nous mettions des œillères, que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière, mais droit devant nous dans la direction où nous avons à marcher », p.151.

77. *Ibidem*.

esprit, qui est énergie pure et totale, auquel nous n'avons accès que par bribes. À cause de l'occurrence, au sein de l'expérience, d'événements qui débordent le cadre stricte de la nécessité (dans les pathologies, les rêves, l'hypnose et l'art entre autres)<sup>78</sup>, Bergson est conduit à un dualisme accusé, quelque fin qu'il puisse être. Il est très accusable. En prenant la théorie bergsonienne comme porte-parole radical et fin de l'indestructibilisme mémoriel, voyons les problèmes qu'entraîne une conception de la conservation pérenne et intégrale du passé.

Dans *l'Inoubliable et l'Inespéré*, Jean-Louis Chrétien relève un certain nombre d'apories à l'indestructibilisme bergsonien. Deux en particulier concernent l'oubli en propre. Tout d'abord, il récuse l'autonomie des souvenirs, qui veulent revenir à la conscience de leur propre gré : « Il ne faut pas croire que les souvenirs logés au fond de la mémoire y restent inertes et indifférents. Ils sont dans l'attente, ils sont presque attentifs »<sup>79</sup> écrit Bergson. Ainsi, tout en étant inaltérable, il faut que le passé pur ait un supplément dynamique pour que nous en ayons conscience. Mais dans une « mémoire pure », comment comprendre une telle dynamique ? Alors même que la vraie mémoire est absolument indépendante de la matière, comment comprendre sa volonté de « retour » vers une présence ? M. Chrétien voit le problème de cette position du théorique dans l'impossible dynamique de son dualisme : « la soif de matière qui est attribuée [aux souvenirs purs]<sup>80</sup> renforce la difficulté si par ailleurs, comme le dit Bergson à la suite de Ravaisson, c'est la matière qui produit l'oubli. Il n'y a de mémoire pure qu'indépendamment du corps, c'est seulement dans l'incorporel qu'il peut y avoir conservation intégrale, et pourtant cet incorporel veut s'incarner »<sup>81</sup>. Plus précisément, je crois qu'il faut prendre Bergson dans ses termes, dans son dualisme subtil. Sur ce terrain, la question ne doit pas être ontologique mais fonctionnelle. On ne peut réduire l'activité du cerveau telle qu'on l'observe à une pure négativité pratique. En effet, c'est à cette considération problématique qu'aboutit la théorie de la réactivation intégrale. Pour Bergson, c'est seulement avec la corporéité de la mémoire-habitude qu'est introduit l'oubli en nous. En effet : « Un être humain qui rêverait son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire

---

78. « Mais si notre passé nous demeure presque tout entier caché parce qu'il est inhibé par les nécessités de l'action présente, il retrouvera la force de franchir le seuil de la conscience dans tous les cas où nous nous désintéresserons de l'action efficace pour nous replacer, en quelque sorte, dans la vie du rêve. Le sommeil, naturel ou artificiel, provoque justement un détachement de ce genre. [...] il est impossible de ne pas voir dans le sommeil un relâchement, au moins fonctionnel, de la tension du système nerveux, toujours prêt pendant la veille à prolonger l'excitation reçue en réaction appropriée. Or c'est un fait d'observation banale que l'« exaltation » de la mémoire dans certains rêves et dans certains états somnambuliques. Des souvenirs qu'on croyait abolis reparaissent alors avec une exactitude frappante ; nous revivons dans tous leurs détails des scènes d'enfance entièrement oubliées ; nous parlons des langues que nous ne nous souvenions même plus d'avoir apprises. Mais rien de plus instructif, à cet égard, que ce qui se produit dans certains cas de suffocation brusque, chez les noyés et les pendus. Le sujet, revenu à la vie, déclare avoir vu défiler devant lui, en peu de temps, tous les événements oubliés de son histoire, avec leurs plus infimes circonstances et dans l'ordre même où ils s'étaient produits ». Bergson H., *Matière et Mémoire, Essai sur la relation du Corps à l'Esprit*, p. 175.

79. Bergson H., *L'Énergie Spirituelle*, IV. Le Rêve, 99.

80. Cf. par exemple Bergson H., *L'Énergie Spirituelle*, IV. le Rêve, p.97 : « Le souvenir voudrait bien obtenir une matière pour se remplir, se lester, s'actualiser enfin ».

81. Chrétien J-L., *L'Inoubliable et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p.78.

passée »<sup>82</sup>. Bergson délègue au cerveau la tâche de poser sur le passé un « voile » qui « obscurcit »<sup>83</sup> tout ce qui n'est pas utilisable pour l'action : « Tel est le rôle du cerveau dans l'opération de la mémoire : il ne sert pas à conserver le passé, mais à le masquer d'abord, puis à en laisser transparaître ce qui est pratiquement utile »<sup>84</sup>. Mais il faut bien que ce soit l'esprit qui mette en nous l'oubli, et pas seulement la matière au sens où Bergson l'entend. Il le dit lui-même : « Vivre, pour l'esprit, c'est essentiellement se concentrer sur l'acte à accomplir ». Il n'y a pas *réellement* lieu de distinguer la vie de l'esprit et celle du corps vivant. Pour la clarté de l'analyse, Bergson donne un concept duel du mouvement vivant et de la rétention temporelle, mais la distinction ontologique ne tient pas. Nous donnons à l'oubli à la fois un caractère actif et un rôle chronophantique. C'est par lui, par l'effacement progressif de la vivacité des souvenirs, qu'est donné à la mémoire un sens temporel. En effet, une conservation intégrale, comme le relève Chrétien, tend vers « une parousie totale [...], une présence éternelle » du passé. Quelque chose qui serait purement durée, cet élastique infiniment extensible dont parle parfois Bergson, verrait tout sous la forme de l'éternité<sup>85</sup>. Dans une actualité totale, aucune distance n'a lieu, ni aucune réélaboration. Paradoxalement, on peut reprocher à Bergson de ne pas assez considérer le caractère social et communautaire de la mémoire dans son origine et dans son fonctionnement. Nous montrerons, grâce à l'approche herméneutique qui conclura notre exposé, de quoi il retourne dans la gestion plurielle du temps et de l'identité<sup>86</sup>. Disons déjà qu'il faut que « l'esprit » puisse se saisir comme une unité vitale. Qu'est-ce qui, dans le cadre de cette mémoire totale, permettrait d'entendre le sens de la phrase sans point, uniquement entrecoupée de virgules, qui a commencé à l'éveil de la conscience<sup>87</sup> ? Et comment parler de cet éveil, sinon en termes de couches superposées d'expériences, de confusions et d'oublis<sup>88</sup> ? Ce que Bergson appelle esprit, et qu'il identifie à la conscience, peut manifestement faire retour sur lui-même, se constituer dans une historicité, se faire une image de lui-même, puisque d'après Bergson il se comprend comme on comprend une phrase. Mais dans sa conception où l'oubli n'est introduit que par la pratique, et où l'esprit même est une parousie totale, nous n'aurions aucun rapport au passé, puisque tout serait présent – et ainsi, rien ne serait vraiment présent. « Oubli parfait, en effet, car elle abolirait

82. Bergson H., *Matière et Mémoire, Essai sur la relation du Corps à l'Esprit*, p. 176. *Sequor* : « Et celui, au contraire, qui répudierait cette mémoire avec tout ce qu'elle engendre jouerait sans cesse son existence au lieu de se la représenter véritablement : automate conscient, il suivrait la pente des habitudes utiles qui prolongent l'excitation en réaction appropriée ».

83. « Et je crois par conséquent aussi que notre passé tout entier est là, subconscient - je veux dire présent à nous de telle manière que notre conscience, pour en avoir la révélation, n'ait pas besoin de sortir d'elle-même ni de rien s'adjoindre d'étranger : elle n'a, pour apercevoir distinctement tout ce qu'elle renferme ou plutôt tout ce qu'elle est, qu'à écarter un obstacle, à soulever un voile. Heureux obstacle, d'ailleurs ! voile infiniment précieux ! C'est le cerveau qui nous rend le service de maintenir notre attention fixée sur la vie ; et la vie, elle, regarde en avant ; elle ne se retourne en arrière que dans la mesure où le passé peut l'aider à éclairer et à préparer l'avenir. Vivre, pour l'esprit, c'est essentiellement se concentrer sur l'acte à accomplir. C'est donc s'insérer dans les choses par l'intermédiaire d'un mécanisme qui extraira de la conscience tout ce qui est utilisable pour l'action, quitte à obscurcir la plus grande partie du reste. » *Ibidem*.

84. *Ibidem*.

85. Cette éternité n'est pas sans lien avec la *Zeitlosigkeit* de l'inconscient freudien. Cette question sera revue en II. 3 puis en III. 3.

86. Notamment en III. 2. b. L'hétéro-mythologie, et en III. 3. a. Durées.

87. « Or, je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points ». Bergson H., *L'Énergie Spirituelle*, II. « L'âme et le corps », p.57. Nous verrons en III. 3. a. la théorie de la rétention à laquelle cette image est adossée.

88. Cf. I. 2. b. L'immémorial et le fonds de la pensée.

totallement le passé comme tel et le rapport au passé. Dans la transparence d'une actualité pure, tout se résoudrait en présence »<sup>89</sup>.

Nous sommes donc conduits, à cause de notre considération de l'oubli, de récuser la forme du dualisme bergsonien. Mais c'est à notre tour de nous retrouver devant une singulière aporie. Deux possibilités seulement semblent s'offrir dans la considération de la mémoire et de son effacement : ou bien il faut dire que la mémoire est dans le cerveau, ou bien il faut considérer qu'elle est immatérielle. Nous sommes face à deux possibilités également difficiles. Soit la mémoire est purement neuronale, selon le localisationnisme minimal de la science moniste actuelle – mais alors, il est encore très difficile de comprendre, sinon de façon probabiliste et muette avec les différents *Hopfield nets*, le pouvoir de la volonté sur la mémoire et son élaboration sémantique. Soit la mémoire est purement et simplement détachée de la matière, et l'activité neuronale est purement 'synaptique' : la mise en lien entre les impressions réelles et les impressions passées. Alors il y a une coïncidence entre le passé et nous (le moi profond dirait Bergson), et une tension vers un moi social tendu lui-même vers l'action, dans un constant oubli pratique du passé inutilisable au présent. Mais si l'urgence seule permet une immersion dans sa propre profondeur de temps, il y a toutes sortes d'activités intellectuelles normales dont on ne peut pas rendre compte. Les souvenirs rappelés à la conscience ne reviennent pas sous des auspices différents, phonologiquement ou neuronalement, quand le rapport à la situation vitale est clair et quand il est vague ou simplement nul. L'énergie développée par notre existence mémorielle *et cervicale* dépasse de loin la nécessité de notre survie. Il existe toutes sortes de façons d'être attentif, dans le monde, à certains éléments qui donneront aux souvenirs leur signification, leur style particulier. Il faut voir que la part des choses est au présent<sup>90</sup>. La différence entre les artistes distraits et les actifs concentrés n'est pas de nature, comme semble le penser Bergson, mais de degré seulement. Le coût métaphysique de l'explication bergsonienne, pourtant prévue et développée pour être explicative de toute l'expérience, du normal à l'extraordinaire en passant par le pathologique et le mystérieux, est fort lourd à payer. Et le tribut payé à l'oubli n'est pas suffisant. Voir à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle toute l'inhibition dont il retourne constamment dans notre vie psychosomatique était une percée intellectuelle remarquable<sup>91</sup> – mais réduire l'oubli au seul voilement pratique dont nous avons parlé, c'est oublier tout une partie de son activité, qu'il n'est pas incongru de considérer comme « spirituelle » dans le vocabulaire bergsonien. Je crois qu'il faut donc légèrement revoir le dualisme de Bergson sur son propre terrain. Je crois qu'il n'y a pas lieu de séparer ontologiquement la mémoire et le cerveau – mais il faut ajouter que la mémoire est un pur mouvement. Autrement dit, elle n'est pas tout à fait ce que nous

---

89. Chrétien J.-L., *L'Inoubliable et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p.80.

90. Cf. III. 2. c. La part des choses se faisant.

91. Remarquable, et remarqué par Alain Berthoz, dans *La mémoire au regard des données des neurosciences*, par Philippe Gallois, dans son article intitulé : « En quoi Bergson peut-il, aujourd'hui, intéresser le neurologue » et Jacques Delacour, dans l'article « Matière et mémoire, à la lumière des neurosciences contemporaines » : « Les phénomènes d'inhibition ne sont qu'une préparation aux mouvements effectifs de l'attention volontaire (...). Toutes celles des images passées qui ne peuvent se coordonner à la perception actuelle et former avec elle un ensemble *utile*. [...] Le rôle de la matière nerveuse est de conduire, de composer entre eux ou d'inhiber des mouvements » Bergson H., *Matière et Mémoire*, p.90.

appelons matérielle. Plus qu'un simple inhibiteur, le cerveau est l'opérateur de la transformation des impressions physiologiques (dont les mots et les phrases perçues) en cette matière sémantique qui opère sur notre corps les plus troublantes altérations, et qui peut être retenu et modifié dans ce qui est véritablement la mémoire. La métaphore de l'inscription, que nous avons récusée, doit laisser place à une vision physico-herméneutique de la mémoire. Originellement matérielle, elle se déplace pour se conserver vers un mode d'être principalement sémantique : les traces corticales (impressions) se transforment en traces sémantiques et corporelles. Ainsi, se souvenir, c'est avant tout mettre en ordre, comprendre – et ce mot doit être étendu à tout type d'expériences, comme celle de la musique par exemple... On ne peut retenir qu'une expérience retransformée, qui fait sens dans un certain horizon de compréhension. Cette retransformation est retour conscient et inconscient vers le contenu latent de notre expérience – les dynamiques en sont la tension vers l'identification de soi et des choses, vers la structuration et à la continuité logique de l'expérience (logique devant être ici comprise comme un certain jeu en constante réglementation, et non comme une abstraction pure et glacée). Nous pensons qu'il faut considérer la matière comme elle-même sémantique dans la mémoire, et ce, non pas seulement quantitativement en termes d'occurrences, mais encore qualitativement et relationnellement. La vie a laissé, pour son utilité elle-même, une plus grande latitude à l'imagination que ne le suppose Bergson. Le libre usage du passé étendu est pour l'enfant et l'homme comme un laboratoire de la causalité mondaine et sociale. Nous disons que l'oubli est le signe de l'existence, pour « l'esprit » de boucles internes et d'usages déportables, ce que Bergson en principe récusait.

Un argument logique simple, qui frise le truisme, permet de désamorcer l'indestructibilisme. Tous les souvenirs dont on finit par se souvenir sont par définition accessibles. Il y a une impossibilité définitionnelle de rendre compte de la perte en vérité, car ce qui de nous n'est plus du tout pour nous n'est plus du tout absolument. L'oubli complet est fondamentalement improbable. Mais cette improbabilité n'est pas elle-même la preuve de son inexistence. Une apophétie de l'oubli n'est pas satisfaisante, car la probabilité n'est jamais le signe de la vérité. Elle n'en est qu'un indice préférentiel, surévalué par notre mythologie scientifique (certes efficace, mais par nature seulement paradigmatique). Il ne peut donc pas être l'objet d'une science, cela est clair. Seules les expériences de pensée ne perturbent pas le système observé pour ce qui est de la physique ; mais en psychologie précisément, les expériences de pensée sont intrusives du comportement normal qu'elles sont censées thématiser ! Et pour l'oubli ce problème nous semble indépassable<sup>92</sup>. L'indestructibilité mémorielle est une illusion rétrospective qui vit précisément dans l'oubli de la généalogie de la mémoire, et de sa principale raison

---

92. Quand on reconnaît un événement de notre passé par une photographie, qu'est-ce que signifie se souvenir ? La reconnaissance peut très bien être une ruse de notre cerveau, issu de la croyance immédiate qu'on a fait partie du tableau, – cette croyance étant elle-même fondée sur l'idée continuiste que l'on a de son identité personnelle. Nous établirons ce point en III. 2 et III. 3.

d'être. Il y a mille et mille moments de la conscience qu'on ne peut pas retrouver à très juste titre<sup>93</sup> – et ces moments sont oubliés en vérité. Quel sens évolutionnaire y aurait-il à se souvenir de tout ? Il a fallu de la structuration utilisable pour le futur, transmissible d'une existence à l'autre – le superflu qu'aurait une mémoire indestructible ne ressemblerait à rien d'autre de la nature. Le cerveau consomme tant d'énergie qu'il a fallu coûte que coûte trouver des moyens pour décharger la tâche de neurones – ou plutôt non : jamais le cerveau ne s'est développé jusqu'à se souvenir de tout, car cela n'aurait de sens presque nulle part. Au contraire, l'oubli est vital, fondamentalement. Même pour la mémoire par maints aspects il apparaît comme nécessaire. Loin de l'indestructibilité et de la dysfonction, allons considérer l'oubli comme une forme de la mémoire.

Nous avons posé la question de l'oubli complet à travers l'histoire de la philosophie indestructibiliste, et nous avons montré que cette histoire était déterminée par l'impossibilité de parler de la véritable perte. « Comment donc est-ce là pour que je m'en souviene, puisque, quand il est là, je ne puis me souvenir ? »<sup>94</sup>. Cette question disparaît quand l'oubli est une forme de la mémoire. Mais l'oubli a-t-il plusieurs formes ?

---

93. Nous montrerons à quel point serait funeste une mémoire sans oubli en I. 3. c. L'hypermnésie : quand la carte est le territoire.

94. Augustin, *Confessions*, X, XVI, 24.

## I. 2. L'oubli comme forme et les formes de l'oubli

L'oubli est une forme de la mémoire, le revers secret de la médaille.

Jorge Luis Borges, *Fictions*, « La Bibliothèque de Babel ».

Plutôt que de considérer l'oubli comme une dysfonction, une presque idéalité, un mystère de la matérialité, nous sommes encouragé par ces nombreuses apories, de la science, de la médecine, du comportement et de la philosophie, à considérer l'oubli comme une forme de la mémoire. Nous voulons aller jusqu'à dire qu'il en est une condition nécessaire. C'est même une faute d'usage de donner l'oubli pour fonction inverse de la mémoire. Nous avons commencé à le voir avec Bergson : la mémoire ne peut être pertinente que si l'oubli voile à tout moment tout un champ de retours possibles (même si nous récusons l'idée métaphysique du voile pour celle d'une sélection). Ce geste d'imbrication de l'oubli et de la mémoire que Ricœur opère aussi dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, explique « le silence des neurosciences sur l'expérience si inquiétante et ambivalente de l'oubli ordinaire »<sup>95</sup>. Comme l'érosion qui refond la montagne originellement aiguë et fragmentaire en un seul bloc, l'oubli est un travail de polissage, qui diminue le volume global et fait de tous les éléments épars une unité. L'oubli est en un sens le patinage des angles, l'effacement des ruptures de sens dans l'expérience. Cette unité de sens, nous l'appelons identité et horizon de sens d'un sujet.

Cela ne veut pas dire que l'individu peut se rendre entièrement indépendant de son passé et en user à sa guise, en toute liberté. Il le peut d'autant moins que son identité présente et personnelle est faite, entre autres, des images qu'il a de ce passé. Le soi présent est une scène sur laquelle interviennent comme personnages actifs un soi archaïque, à peine conscient, formé dans la petite enfance, et un soi réfléchi, image de l'image que les autres ont de nous – ou plutôt de celle que nous nous imaginons présente dans leur esprit. La mémoire est seule responsable non seulement de nos convictions, mais aussi de nos sentiments. Recevoir une révélation brutale sur son passé, être obligé de réinterpréter radicalement l'image qu'on se faisait de ses proches et de soi est une situation dangereuse qui peut se révéler insupportable et qu'on refusera avec véhémence.

Tzvetan Todorov, *Les Abus de la Mémoire*, IV. Le bon usage.

Nous nous plaçons sous les auspices de l'entreprise poétique proustienne – et par ce caractère poétique, nous soulignons la dimension créatrice, éventuellement fictionnelle dont il retourne dans la mémoire pétrie par l'oubli. Dans une reprise déplacée de la théorie bergsonienne, la *Recherche du Temps Perdu* (et qu'est-ce que le temps perdu sinon celui que l'on a oublié ?), l'oubli se donne comme vérité des souvenirs, sauvegarde et réserve des choses telles qu'elles étaient, dans la fraîcheur de leurs couleurs originelles. Mais avant d'assumer pleinement ce patronage, considérons la nécessité d'envisager l'oubli dans le fonctionnement de la mémoire au niveau le plus matériel, et au niveau le plus fort. L'oubli est tout d'abord l'apoptose mémorielle qui permet notre éternelle résurrection : nous rajeunissons pour demeurer le même. Ensuite, et dans la continuité de cette première mutation identitaire, l'oubli est paradoxalement la source de l'inoubliable : en perdant le moment de l'apprentissage, on perd l'état

95. Ricœur P., *op. cit.*, III. La condition historique, 3. L'oubli, c. L'oubli et l'effacement des traces, p.553.

d'une incapacité. Nous nous approprions nous-même ou un savoir comme une nature seconde. L'oubli permet à la culture d'être au plus profond, au plus naturel de nous-même. « Ainsi est-il possible d'apprendre ce que d'une certaine façon on n'a jamais cessé de savoir »<sup>96</sup>. En même temps que l'oubli destructeur, nous isolons donc un oubli qui préserve et un oubli qui permet l'assimilation. Cette figure de *pharmakon* nous envoie vers la constitution d'une pharmacopée. Mais l'analyse de l'oubli en plusieurs fonctions est-elle pertinente ? Peut-on constituer une typologie des oublis ?

### *L'hippocampe et le phœnix*

Pour le mortel, il y a identité d'essence entre se maintenir et se renouveler. La fidélité même remplace à tout instant ses actes. Nous ne cessons de rajeunir, non pas pour devenir plus jeunes que nous n'étions, mais pour demeurer les mêmes.

Jean-Louis Chrétien, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, I. L'immémorial et la réminiscence, p.41-2.

Après avoir longtemps cru que la matière cérébrale demeurait la même de la fin de la jeunesse à la mort, les neurologues ont fini par découvrir que chaque jour, plusieurs centaines de cellules de l'hippocampe naissent et mouraient. En moyenne chez l'homme adulte, cette re-génération (le remplacement d'une génération vieillie par une autre neuve) concerne sept cents neurones – et ce chiffre est beaucoup plus grand chez les enfants, comme le montraient déjà Eriksson *et al.* en 1998<sup>97</sup>. Contrairement à l'idée encore dominante de l'achèvement à l'âge adulte du renouvellement cellulaire dans le cerveau, l'équipe suédoise a établi que près d'un tiers des cellules du gyrus dentelé étaient détruites et renouvelées au cours de la vie adulte, en testant, par immunofluorescence, la présence dans les cerveaux morts de neurones contenant de la bromodeoxyuridine, ingérée seulement après le passage à l'âge adulte pour des raisons médicales. En 2013, Splading *et al.*<sup>98</sup>, ont estimé grâce à une datation au <sup>14</sup>C un turnover annuel à 1,75% des neurones (soit environ 250 000 cellules par an), établissant ainsi que « des neurones sont générés tout au long de l'âge adulte à une fréquence comparable chez les individus humains et souris d'âge médian – ce qui suggère que la neurogenèse hippocampique à l'âge adulte pourrait bien contribuer au fonctionnement du cerveau humain »<sup>99</sup>.

L'interprétation naturelle est de voir dans les neurones nouveaux des supports pour les souvenirs récents, et dans les neurones détruits les oublis correspondants. Mais cette interprétation pose d'emblée des problèmes. On constate que les neurones sont majoritairement créés pendant la nuit, et la quantité totale des neurones hippocampiques est tellement supérieure aux quelque sept cents produits journalièrement au cours de notre vie adulte, qu'il est quantitativement impensable qu'ils

---

96. Ricœur P., *Ibid*, III., 3., b. L'oubli et la persistance des traces, p.572.

97. Eriksson P.S., *et al.*, (1998), *Neurogenesis in the adult human hippocampus* : “In most brain regions, the generation of neurons is generally confined to a discrete developmental period. Exceptions are found in the dentate gyrus and the subventricular zone of several species that have been shown to generate new neurons well into the postnatal and adult period”.

98. Spalding K.L., *et al.*, (2013), *Dynamics of hippocampal neurogenesis in adult humans*.

99. *Ibid.* : “neurons are generated throughout adulthood and that the rates are comparable in middle-aged humans and mice, suggesting that adult hippocampal neurogenesis may contribute to human brain function”.



puissent soutenir tous les souvenirs nouveaux. Or l'argument quantitatif est déterminant pour le matérialisme. Outre qu'on ne saurait délimiter « un souvenir » contenu dans un neurone, il paraît impossible de réduire la vie mémorielle à la vie cyclique neuronale. Comment rendre compte des jours dont on se souvient presque intégralement longtemps après, et de ces innombrables jours dont l'évocation n'éveille rien en nous ? De deux choses l'une, si les neurones sont créés la nuit et si la plupart existe avant le renouvellement, alors on ne peut pas les considérer, du moins dans le temps court (journalier) des impressions, comme le lieu premier du stockage d'informations. Cette idée de stockage, d'une façon ou d'une autre, est très manifestement inadéquate. Cependant, les réserves de notre scepticisme quant au localisationnisme mémoriel étant exposées, il n'en reste pas moins qu'il serait absurde de sous-évaluer la part du cerveau dans les mécanismes mentaux aujourd'hui... Même si la question interne et sémantique de la forme de l'oubli demeurera entière après cette analyse de la régénération neuronale, nous espérons avoir montré la nécessité de ce détour pour revenir à ce qu'est vraiment l'oubli. D'une façon ou d'une autre, si la mémoire ne peut être sans les neurones, leur destruction et leur renouvellement constants doivent être liés à l'oubli et à l'apprentissage. Et de fait, on constate un lien fort entre l'hippocampe et la mémoire procédurale.

Les expériences d'Akers *et al.* réalisées en 2014 sur des souris ont permis de déterminer l'importance de l'hippocampe pour l'apprentissage et l'oubli<sup>100</sup>. L'intuition initiale est que le rajeunissement cellulaire de l'hippocampe découvert en 1998 pourrait favoriser l'oubli des souvenirs acquis avant la naissance des nouvelles cellules. Par la création de nouvelles connexions dans l'hippocampe, des liens pourraient être oubliés. L'équipe d'Akers a pu tester cette hypothèse au niveau de la mémoire procédurale chez les souris ; des tests plus sémantiques chez les humains se révéleraient hautement complexes, voire éthiquement problématiques. L'oubli de l'apprentissage a été évalué, après l'attestation de l'acquisition, par l'incapacité à reproduire les gestes étudiés au bout d'une à six semaines (en l'occurrence, il s'agissait de « *contextual fear conditioning* »). Dans un premier cas, les souris testées pouvaient ou non courir dans des roues<sup>101</sup>. Les souris sédentaires ressentaient encore la peur contextuelle au bout de six semaines, tandis que les coureuses l'oubliaient plus rapidement. Dans un second cas, le même effet était trouvé après la prise d'antidépresseurs. La corrélation est d'ordre hormonale – l'activation des réseaux dopaminergiques, provoqué aussi bien par l'activité physique que par l'arrivée dans un nouvel environnement. On constate que pour les souris (comme pour les hommes), plus l'environnement est stimulant pour l'attention et l'anticipation, plus la naissance de cellules nouvelles dans l'hippocampe est importante. À enrichir l'environnement de vie d'un sujet en

---

100. Akers K.G., *et al.*, (2014), *Hippocampal Neurogenesis Regulates Forgetting During Adulthood and Infancy*.

101. *Ibid.* “Relative to sedentary controls, running increased the number of proliferating (Ki67+) cells and immature (DCX+) neurons in the DG, as well as DCX+ LMTs in the CA3 of adult mice. These increases were evident within 7 days of commencing running, sustained for the duration of exercise, (...) Running increased the ratio of new-to-established LMTs, indicating that running increases remodeling of DG-CA3 [hippocampus] circuits?”. Il est intéressant que les chercheurs s'appliquent constamment à qualifier la course de ces souris de « volontaire » - c'est certainement pour la différencier d'une course contrainte lors de la fuite par exemple, dont les effets cervicaux doivent être différents.

agrandissant l'espace où il évolue, en le mettant en relation avec plus d'autres sujets et de nouveaux objets, son hippocampe rajeunit plus vite et augmente de volume. Corrélativement, les capacités d'apprentissage et de mémorisation augmentent aussi – le rajeunissement de l'hippocampe redonne à une souris active l'efficacité d'apprentissage des souris plus jeunes, dont l'hippocampe est en régénération accélérée pour des raisons de développement. Pour le cerveau, rajeunir n'est donc pas seulement une image pour qualifier la régénération, c'est véritablement retrouver la vitesse juvénile de la régénération cellulaire. Une régénération hippocampique plus rapide accélère en même temps et l'apprentissage et l'oubli des choses apprises<sup>102</sup>, et le blocage de l'hippocampe, naturellement produit par la sédentarité et le vieillissement, favorise la persistance du souvenir.

*Our findings reveal a novel role for neurogenesis in forgetting or memory clearance, in line with theoretical predictions.*

*The hippocampus is thought to rapidly and automatically encode experiences. Because not all experiences are ultimately remembered, it is likely that forgetting processes continuously degrade or clear stored information from the hippocampus. Our results identify neurogenesis as one such process that promotes degradation of hippocampus-dependent memories, most likely by reconfiguring DG-CA3 circuits. Successful memory retrieval may result from the reactivation of patterns of neural activity present at the time of memory encoding (i.e., pattern completion). Because neurogenesis reconfigures hippocampal circuits, this may reduce the ability of a given set of cues (or inputs) to reinvolve the same pattern of activity (i.e., pattern completion failure). During infancy, when neurogenesis levels are elevated, high rates of decay render hippocampus-dependent memories inaccessible at later time points. Reducing neurogenesis at this developmental stage can increase the persistence of hippocampus-dependent memories. During adulthood, when neurogenesis levels are lower, memories are more resistant to decay. Artificially increasing neurogenesis after learning, however, may be sufficient to induce forgetting.*

Akers K.G. *et al.* (2014), *Hippocampal Neurogenesis Regulates Forgetting During Adulthood and Infancy*, Discussion.

On peut donner une explication évolutionnaire à ce résultat. De même que les nouveaux venus à la vie, les sujets actifs ou dont l'environnement est en mutation rapide ont plus besoin de fabriquer de nouvelles connexions mémorielles. Mais ils doivent aussi oublier l'état des règles passées – un réflexe valable dans un contexte différent ne serait pas moins dangereux que l'absence de réflexes. Le changement d'environnement est simplement spatial pour les nomades, mais encore relationnelles pour les individus qui doivent changer de communauté. Par exemple, les femmes et les hommes changeant de tribu ou de cité pour des raisons matrimoniales, professionnelles ou politiques devaient naturellement oublier leurs anciennes habitudes pour s'adapter à leur nouvelle société. L'oubli est la réponse adéquate du cerveau à l'exogamie – à moins qu'il ne faille prendre le problème dans l'autre sens. C'est probablement l'amélioration de l'apprentissage et de l'oubli dans le cadre de tels changements qui a permis et encouragé l'exogamie. La mixité tribale est favorisée évolutionnairement –

---

102. Akers *et al.* ont validé leur méthode par un dernier test. En modifiant utilisant des souris modifiées chez lesquelles l'ingestion de ganciclovir limite l'augmentation de la production de nouveaux neurones dans l'hippocampe chez les souris qui courent au niveau de celle des souris sédentaires et inhibe l'oubli. Ce rétro-test permet d'isoler que dans la course, c'est seulement la production et la destruction plus rapide de neurones hippocampiques qui rend l'apprentissage et l'oubli plus rapide ou plus lent selon l'activité et l'environnement (et pas les productions hormonales déclenchées par l'action et déclenchant le comportement cervical).

L'oubli de l'ancienne tribu et de ses fonctionnements est programmé, corrélé à ce qui l'accompagne dans l'expérience de la nouveauté. Les explications socio-politiques données remontent à bien plus loin que la socialisation humaine, puisque nous partageons cette promotion à l'oubli avec les souris, et probablement un grand nombre d'animaux dotés de cerveau. L'oubli a donc un lien fondamental avec la motricité – et donc avec l'animalité. Voici un critère qui nous différencie, les animaux que, donc, nous sommes, des arbres par exemple, qui, dans leur accroissement annuel d'une nouvelle couche circulaire, n'oublie rien<sup>103</sup>. Les animaux sont les êtres qui oublient : c'est de l'adaptabilité nécessaire des êtres qui se meuvent qu'il s'agit. Mais beaucoup de problèmes se posent à fonder l'animalité sur la possibilité d'oublier à l'intérieur de la vie. Premièrement, le point de vue semble partir d'une transcendance incongrue, comme s'il pouvait être utile de se souvenir de tout. Ensuite, l'oubli spécifiquement anthropologique est manifestement trop différent de par son élaboration linguistique et sémantique pour être réduit à l'oubli d'animaux aux mémoires plus simples. Plus généralement enfin, cette caractérisation suppose un certain usage de la mémoire ; or elle est un phénomène trop variable d'une famille d'animaux à une autre, et entraînerait à nouveau une vision casuistique et localement négative de l'oubli. Bornons-nous donc à dire que l'oubli est absolument co-originaire à la mémoire : il en est, plus qu'une forme, le sens et la vitalité.

Voici la conclusion psychologique qu'il faut tirer de l'apoptose neuronale : apprendre, c'est oublier ce qu'on a déjà appris et oublier l'état précédant l'apprentissage. Le changement ne doit pas être vu comme un empilement, mais comme un *turnover* évolutif. Il faut comprendre l'identité du navire Argos dont on change tour à tour les planches. Ce type de conservation du même par la nouveauté nécessite logiquement le module de l'oubli. L'oubli est le mouvement même de cette spirale autoentretenu : les nouveaux souvenirs ne font pas que s'ajouter à une mémoire de stockage, ils opèrent la constante révision du sens de l'expérience. Grâce à l'oubli, la règle peut demeurer dans sa permanence structurelle tout en s'adaptant aux changements de situation et d'environnement. Si les ruptures sont trop brusques, c'est la régularité elle-même qui est remise en question ; l'oubli opère un polissage par le renouvellement, il synthétise le discontinu progressif en continuité visiblement indivisible<sup>104</sup>.

C'est l'oubli comme mort matérielle de la mémoire qui permet la vie dans la continuité. De même qu'au niveau collectif, la succession des générations permet de conserver une jeunesse plastique, adaptative et vivante, (notamment grâce à la flexibilité vivace des jeunes systèmes hippocampiques), l'oubli est le mécanisme normal de la mémoire, qui conserve par la mort et le renouvellement perpétuel. Le modèle scriptural est donc bien en défaut de la mémoire vivante ; et nous sommes ce que nous faisons. La route de notre identité est celle d'un long exode. Nous restons les mêmes en ne revenant

---

103. Ce propos vient de l'*Almanach d'un Comté des Sables*, d'Aldo Léopold, et des très belles pages où le narrateur lit à rebours l'histoire des hommes dans les rayons ligneux d'un tronc en train d'être coupé, de l'écorce à l'aubier, au duramen, à la moelle.

104. Cf. III. 3. b. Ruptures et sutures.

jamais en arrière. C'est notre mouvement, et non notre localisation qui nous caractérise. Le motif de l'exode se trouvait déjà dans *le Banquet* : « l'oubli en effet est l'exode de la connaissance »<sup>105</sup> écrivait Platon, déjà loin de l'idée naïve de l'oubli suppression. S'il n'y voit pas encore la puissance d'agir qu'y verra Nietzsche, il y voit du moins le mode d'être propre des mortels vis-à-vis du temps et de la connaissance. Ainsi va le discours qu'il prête à Diotime :

Or, ce qu'il y a de plus déconcertant encore que tout cela, c'est que, même en ce qui concerne les connaissances, non seulement il y en ait qui viennent pour nous à l'existence, et d'autres qui se perdent, et que nous ne soyons jamais non plus les mêmes dans l'ordre de nos connaissances, mais c'est aussi que chacune des connaissances subit elle-même un sort identique ! Ce qu'on appelle en effet étudier implique une évocation de la connaissance qui s'en va par un souvenir tout neuf, sauvegarde si bien la connaissance qu'on la juge être la même ! C'est de cette façon, sache-le, qu'est sauvegardé tout ce qui est mortel ; non point, comme ce qui est divin, par l'identité absolue d'une existence éternelle, mais par le fait que ce qui s'en va, miné par son ancienneté, laissé après lui autre chose, du nouveau qui est pareil à ce qu'il était. C'est par ce moyen, dit-elle, que ce qui est mortel, Socrate, participe à l'immortalité, dans son corps et en tout le reste. Quant à ce qui est immortel, c'est par un autre moyen.

Platon, *Le Banquet*, 207a-b, traduction Léon Robin, la Pléiade p. 743

Ce qui est sauf et sain, c'est ce qui donne l'illusion de la continuité malgré les changements et ruptures continus. La sauvegarde ne conserve pas la même chose, mais l'ipséité<sup>106</sup>. L'oubli nous envoie dans la continuité dynamique d'une vie sans identité substantielle. Si la mémoire de l'écriture est immortelle, c'est parce qu'elle est morte. Mais dans la vie, l'appropriation parfaite du soi passé par le soi présent interdirait tout apprentissage. Si nous ne pouvions dépasser un stade antérieur grâce à l'oubli, nous serions immobiles, incapables de changement. Il n'y a pas de savoir, mais seulement l'étude. Dans la recherche, nous voulons souligner l'importance de la ré-itération. La survie de la mémoire ne se fait qu'à la condition de l'oubli. La fidélité du souvenir, ce n'est donc pas sa constance, mais notre constance à le retrouver. Il ne s'agit pas de trouver, ni même de retrouver, mais toujours de se remettre en quête, peut-être des mêmes choses – car leur mode d'être en nous n'est pas l'avoir mais le passage.

Notre savoir du même ne peut rester même que par des actes toujours nouveaux, que par le constant renouvellement de nos actes de connaissance. Garder un souvenir à travers le temps, c'est accomplir toujours des actes nouveaux de souvenir. Pour le mortel, il y a identité d'essence entre se maintenir et se renouveler. La fidélité même remplace à tout instant ses actes. Nous ne cessons de rajeunir, non pas pour devenir plus jeunes que nous n'étions, mais pour demeurer les mêmes. [...] L'oubli n'a rien d'accidental, il fonde la modalité propre de notre rapport au vrai.

Jean-Louis Chrétien, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, I. L'immémorial et la réminiscence, p.42.

Bien loin d'être le synonyme de la seule perte de soi, l'oubli est à la fois l'opérateur de la continuité et du changement. Il est la traduction manifeste de la régénération cellulaire au niveau

---

105. Platon, *Le Banquet*, 207a, p.741. Dans le texte « *lèthè gar épistémès exodos* », la traduction est de Jean-Louis Chrétien – Léon Robin traduit *exodos* par « s'évader », d'autres traduisent par « extinction », en perdant la dynamique du mot. *Exodos*, « c'est le chemin de sortie, l'action de sortie de la vie, ou de la mémoire » (Bailly A., *Dictionnaire Grec-Français*, 1. *Exodos* II. 1., p.709).

106. Cette analyse sera menée à son terme lors de III. L'herméneutique de l'oubli.

psychologique, le symbole de notre perpétuelle renaissance : le mi-lieu de la vie entre le monolithe chimérique d'une mémoire totale et la fiction d'un écoulement pur sans rétention. Sans l'oubli il n'y aurait rien de mémorable, rien dont je puisse me souvenir, rien de mon passé que je puisse utiliser. La régénération dont il est le ressort psychique est le mode d'être de la mortalité. Dans régénération, il faut entendre la génération nouvelle qui accompagne (et provoque ?) la mort programmée de l'ancienne, son apoptose. Le rajeunissement n'accomplit une remontée dans le temps, mais consiste en la mort nécessaire à la préservation du même : le Phoenix n'est pas un animal qui boirait à la fontaine de jouvence, mais un être qui meurt pour pouvoir renaître. L'hippocampe est le Phoenix. « Je sais nager comme les autres, seulement j'ai plus de mémoire qu'eux, je n'ai pas pu oublier l'époque où je ne savais pas nager. Comme je ne l'ai pas oubliée, il ne me sert de rien de savoir nager et malgré cela je ne sais pas nager »<sup>107</sup>, écrit Kafka dans l'une de ses dystopies minuscules. C'est bien parce que nous pouvons oublier que nous pouvons aussi assimiler. Plus loin encore, la possibilité de l'oubli est fondamentale au fonctionnement de la pensée et de l'habitude. C'est l'oubli véritable qui permet l'acquisition définitive d'une seconde nature pendant la jeunesse, dont les rajeunissements psychologiques que sont les oublis normaux adultes ne sont que des répliques d'un ordre moins intense.

### *L'immémorial et le fond de la pensée*

Marcher c'est se souvenir. Celui qui marche se souvient de savoir marcher – mais ce souvenir n'est pas conscient – on ne se remet pas à l'époque de l'éducation de la marche, mais on marche comme si on avait toujours marché – et de même les mots comme si toujours on les avait sus.

Paul Valéry, *Cahiers* t.I, « la Mémoire ».

Le problème de l'apprentissage touche de près ceux de la conservation des souvenirs et des comportements habituels. Pour l'analyse, nous considérerons l'apprentissage sous la forme minimale du conditionnement entraînant une réponse favorisée chez le sujet, au niveau gestuel ou langagier. Nous disions, contre l'indestructibilisme de Bergson, que ne rien pouvoir oublier serait aussi ne rien pouvoir acquérir. Changer pour l'esprit nécessite d'oublier l'état passé de la connaissance, pour être entièrement dans le nouveau, de façon immédiate. Pour n'être pas pur présent, pour changer, il faut dépasser le passé. L'oubli est l'opérateur de ce passage, de ce dépassement. On peut aussi bien parler d'habituation, d'*hexis* ou d'incorporation : l'oubli permet de faire passer ce qui est appris d'un usage de la volonté à un usage du corps. C'était déjà la théorie de Félix Ravaisson dans *De l'Habitude*.

L'habitude n'implique pas seulement la mutabilité [...] de quelque chose qui dure sans changer, elle suppose un changement dans la disposition, dans la puissance, dans la vertu intérieure de ce en quoi le changement se passe, et qui ne change point.

Félix Ravaisson, *De l'Habitude*, I. introduction, p.9.

---

107. Kafka F., *Récits et fragments narratifs*, p.586, traduction Marthe Robert, liasse A, automne 1920, *H*, p.331.

Si la répétition est le principe de l'habituatio, qui entérine le changement, l'oubli est la mutabilité elle-même, la condition de possibilité de la mutation. C'est ainsi que le changement est véritable : non pas l'âme substantielle ou la mémoire pure dure sans changer, mais une puissance est acquise parce qu'une impuissance ou une autre puissance est perdue. Mais on peut aller plus loin encore en disant que ce qui est au plus profond de nous, ce qui est le plus inoubliable, c'est ce qui est aussi immémorial. L'impossibilité de se souvenir de n'avoir pas su marcher par exemple, l'oubli total de l'état précédent permet un automatisme total de la marche. Pour incorporer une extériorité à mon essence, je dois oublier le moment constitutif de l'incorporation. À cette fonction de l'oubli, Jean-Louis Chrétien donne le nom de « dissimilation » : la rupture constitutive d'avec une disposition passée, qui fonde la possibilité de l'assimilation ; l'exclusion intérieure qui fonde l'appropriation d'un extérieur. Non seulement l'état antérieur, mais encore l'apprentissage lui-même doit être oublié pour pouvoir être dans le nouveau savoir comme dans un savoir infus. Si la perte est nécessaire à la véritable possession, alors l'oubli est bien une forme de la mémoire, la plus pure même : celle qui nous permet de nous couler dans une authenticité seconde, dans ce qu'Aristote appelait une « seconde nature » (*phusis èdè*)<sup>108</sup>. Ravaisson retrouve le concept aristotélicien en passant également par l'exemple de la vertu.

Enfin, dans l'activité de l'âme, comme dans le mouvement, l'habitude transforme peu à peu en un penchant involontaire la volonté de l'action. Les *mœurs*, la *moralité*, se forment de cette sorte. La vertu est d'abord un effort, une fatigue ; elle devient par la pratique seule un attrait et un plaisir, un désir qui s'oublie ou qui s'ignore, et peu à peu elle se rapproche de la sainteté de l'innocence. Là est tout le secret de l'éducation. Son art, c'est d'attirer au bien par l'action, et d'y fixer le penchant<sup>109</sup>. Ainsi se forme une *seconde nature*.

Félix Ravaisson, *De l'Habitude*, II. IV. p.66

Le penchant dont il est question est intégré à une passivité seconde, à nouveau naturelle. L'oubli est à ce compte-là une condition de possibilité et un obstacle, puisque c'est lui qui permet de passer dans l'état habituel, mais c'est encore lui qui la dissout faute de pratique. Que nous le disions plus haut, le mortel ne peut rester le même qu'à la condition d'actes toujours nouveaux. Mais ces actes sont de moins en moins nouveaux. L'habitude, écrivait Ravaisson en substance, libère notre esprit de la concentration nécessaire aux actions incorporées. On peut penser en marchant : notre volonté et notre conscience sont affranchies de l'effort demandé par les actions habituelles. Nous sommes dispensés de penser à ces actions : nous pouvons les oublier, et focaliser notre attention sur autre chose. Leur application est déléguée au corps dans un raccourci qui est un changement de plan.

108. Aristote, *De la Mémoire et la Réminiscence*, 2, 425a : « C'est ainsi que la réminiscence est très-rapide pour les choses auxquelles nous pensons fréquemment. La répétition de ces mouvements finit par faire une seconde nature » (*hosper gar phusis èdè to ètbos*). Assez littéralement fait remarquer Mr. Renaud J-P., on pourrait traduire *phusis èdè* par la « nature désormais » (qui sait en effet si elle est seulement seconde ? Nous montrerons en III. 3. b. Ruptures et sutures, que la nature, *natura*, c'est ce qui toujours devient ; il n'y a jamais lieu, sinon de l'extérieur et artificiellement d'étager une première et une seconde nature. Aristote est donc bien plus fin en écrivant plutôt *èdè phusis* que *dentère phusis* par exemple.

La mémoire pure et indestructible serait impropre à fonder, à moins d'être déjà tout *a priori* – se faisant, elle est sans puissance. Tout n'y serait qu'un empilement, perçu comme second. Or tout l'intérêt d'une assimilation, d'une *seconde* nature, c'est de ne plus paraître seconde, mais naturel : apparaître comme originel. On serait incapable de s'approprier des gestes, des idées, des langues. Nous serions toujours dans un rapport à la connaissance tel que nous pouvons en avoir avec une « langue ancienne » qu'on ne pratique que par le dictionnaire, et pas par l'usage. C'est seulement quand on ne pense plus au tableau de déclinaison qu'on parle véritablement allemand, et qu'on arrête de faire des fautes. La volonté est initialement nécessaire pour s'arracher d'un certain état. Mais il faut qu'elle-même soit effacée de son rapport à la mémoire pour véritablement habiter dans l'état nouveau visé. « Le pour toujours de la mémoire ne va pas sans la perte de sa préhistoire. Nulle histoire ne se peut dresser qui n'efface sa préhistoire, il n'y a pas d'histoire sans document perdu »<sup>110</sup>. Cette méthode est très naturelle à la vie politique, où l'histoire d'une communauté est souvent fondée sur l'oubli de sa préhistoire. Le meurtre du père n'a pas d'autre signification. L'oubli est en même temps un affranchissement du passé, qui permet de se poser comme le plus originaire. Tel est le sens de l'automythologie athénienne de l'autochtonie. Ils prétendaient que, contrairement aux autres cités et peuples, les Athéniens ne venaient de nul autre endroit. C'est en toute bonne foi qu'ils le disaient, puisque l'origine plus ancestrale encore avait été consciencieusement et silencieusement oubliée. La naturalité est une légitimité acquise par l'oubli du plus originaire, et de la chaîne causale qui précède l'état des faits. En se rendant immémoriale, la communauté se rend aussi légitime qu'éternelle. La destruction du passé ouvre au futur.

C'est donc à condition que le souvenir ou la procédure soit immémoriale (et donc, à un moment du passé métaphysique, immémorialisé) que le souvenir, le mode de pensée, la procédure, peut devenir inoubliable, absolument naturelle, une seconde nature. En parlant d'une immémorialisation, en plaçant donc l'oubli de l'appropriation dans un processus temporel, nous voulons séparer notionnellement l'immémorial et l'*a priori*. L'*a priori* est métaphysique, tandis que l'immémorialité est psychologique. La première concerne un temps absolu, et une mémoire objective, la seconde a lieu d'être par l'oubli. L'oubli de l'apprentissage se présente comme la condition de possibilité de l'« intégration de mon passé à mon essence »<sup>111</sup>. On constate à quel point certains savoirs procéduraux nous sont essentiels lors des expériences *étranges* de la respiration consciente, ou d'une prise de conscience impertinente de la marche, ou de la descente d'escaliers. Quand je pense à les faire, quand je me vois les faire, je me prends les pieds dans le tapis – je me vois fournir une énergie normalement non nécessaire, contrairement à quand j'agis *automatiquement*, quand je me meus d'un mouvement propre au mouvement et pas à ma volonté. De même, quand un artiste joue du violon, il n'applique pas son archet sur telle corde en la pinçant plus haut à tel endroit du manche : il joue la note ou la mélodie sans avoir à y penser. Et souvent y penser ralentit l'action, ou entraîne son échec. De même au combat, si je

---

110. Chrétien J-L., *L'Inoubliable et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p.88.

111. *Ibid.*

prévois d'attaquer, mon adversaire averti m'en préviendra, et pourra rentrer dans mon attaque<sup>112</sup>. Si je pense à moi quand je combats ou quand je joue de la musique, je me perds. Je m'oublie pour faire ; pour faire mieux que je ne le ferais consciemment. Si je pense à une telle expérience dé-pensée en la faisant, elle perd son sens : je l'analyse et la vois comme moyen au moment de ses lieux intermédiaires au lieu de partir de la fin. Elle s'étrange et se désapproprient de moi. Si j'oublie de m'oublier, je me marche dans les pieds, je manque la marche, je rate le temps, je me fais contrer. La conscience réintroduite dans l'équation nous étrangent à ces réalités, normalement si propres. Parmi les expériences étranges que nous avons citées, une dernière retient notre attention : c'est quand nous nous apercevons de l'objectivité sonore d'un mot que nous n'avons jamais qu'utilisé sans y penser. De même quand nous le regardons de trop près couché sur le papier, quand nous le disons trop consciemment, quand nous le percevons de tous nos sens et le perçons à jour alors qu'il devrait demeurer à l'ombre de l'oubli, caché au fond de notre pensée. Alors, il paraît soudain étranger, inutilisable, absurde, contre-nature, sans lien avec ce dont il a toujours été le représentant. On voit alors combien notre langue est propre, immédiate, incrustée dans notre chair et le corps de notre pensée. C'est que l'apprentissage de notre langue maternelle est immémorial.

C'est parce qu'on n'a oublié qu'on ne l'a pas toujours su qu'on est si profondément et psychosomatiquement dans le langage. Le rapport particulier que l'on entretient à l'égard de sa langue maternelle est un rapport d'immédiation, sans intermède temporel ni sous-couche intermédiaire. C'est ainsi que des expériences telles que Wittgenstein en décrit dans les *Recherches Philosophiques* peuvent arriver :

De même qu'un Allemand qui parle bien anglais laisse échapper des germanismes bien qu'il ne construise pas ses expressions en allemand pour les traduire ensuite en anglais, et qu'il parle donc anglais comme s'il traduisait « *inconsciemment* » de l'allemand, de même nous pensons souvent comme si nos pensées reposaient sur un schème de pensée, comme si nous traduisions un manière plus primitive de penser dans la nôtre.

Ludwig Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, 597, p.222.

Dans cet « inconsciemment » (*unbewußt* est en italiques dans le texte d'origine), il y va de la passivité, de la naturalité de l'être à sa langue maternelle. Nous soulignons le lien entre la catégorie psychologique de l'oubli et la catégorie ontologique de l'inconscient – nous l'explorerons plus loin<sup>113</sup>. En tous cas, il est capital pour notre être-langage de ne plus avoir souvenir d'avoir appris notre langue fondamentale (et pour cause, nous n'avons aucun souvenir de la période où nous l'avons apprise, nous allons y venir). Nous savons, intellectuellement, qu'il y a eu un avant le langage – mais cet avant est irrémédiablement oublié. Or en toute logique, ce que nous n'avons jamais eu à apprendre, pour notre mémoire, c'est exactement ce que nous avons depuis toujours, depuis les temps immémoriaux. Il est vrai anthropologiquement que nous sommes nés dans le langage, et que les modules perceptifs du langage

---

112. Voir en annexe les textes de Yagyū Munénori et de Miyamoto Musashi sur l'art du sabre et de penser sans penser.

113. En II. 3. Le soi et le temps : la continuité du discontinu.



articulé sont déjà actifs *in utero* ; mais il est vrai aussi qu'il n'en est fait usage qu'après un temps de l'enfance qu'il faut qualifier d'apprentissage du langage. C'est parce que nous avons oublié cet état de tâtonnement, d'essais, de projections et de corrections que nous pouvons croire qu'elle a toujours été nôtre – et même qu'elle est *la* langue de référence pour toutes les autres, ce que Lacan appelle la *lalangue*, qui ne nous a jamais, de mémoire d'homme, été étrangère. Il s'agit donc d'un oubli absolu et fondateur. Comme le remarquait déjà Augustin dans les *Confessions*, la naissance et l'enfance sont pour nous, d'abord, perdues, fermées à toute remémoration.

Puis je commençai à rire aussi, d'abord en dormant, ensuite éveillé. C'est ce que l'on m'a dit : je l'ai cru parce qu'on voit les autres enfants se comporter ainsi ; car de cette période de ma vie je suis sans mémoire. [...] Et voici que mon enfance est morte depuis longtemps, et moi je vis.

Augustin, *Les Confessions*, livre VI. « Enfance de l'homme, éternité de Dieu », p.19-20.

C'est ce que Freud appellera notre préhistoire<sup>114</sup>, l'amnésie infantile, à quoi il donne dans sa théorie psychanalytique une importance que nous voudrions appeler transcendante. Oubli fondateur et premier, il est le noyau dur et inaccessible des complexes d'après lui, des désirs et de la structure des refoulements – ainsi que de la structure entière, névrosée ou psychotique. Avant d'en arriver à cet oubli constitutif, transcendantal de la langue maternelle pour la pensée, une précision anthropologique sur la nature de la pensée par rapport *logos*.

Il existe naturellement de la pensée extra-langagière. Celle, manifeste, des animaux, mais encore celle des enfants – sinon on ne voit pas sur quoi pourrait se greffer l'apprentissage du langage. L'existence obvie (quoique immémoriale) d'une pensée anté-langagière est la preuve de l'existence de pensées extra-langagières. Mais il n'en reste pas moins que le langage est le mode d'être spécifique et profond de notre pensée. En atteste le lien fondamental entre les mots de notre langue, la *lalangue* dont parle Lacan, et notre pensée, cet investissement psychosomatique des mots de notre langue dans sa sonorité même, qui est la cause des plus profondes altérations. La langue dont il est question n'est pas infantine, ni nationale, elle est maternelle : elle est ce toujours-déjà là qui préexiste à mon existence subjective séparée. En deçà, c'est un chaos duel, un pré-monde de besoin et de satisfaction immédiate, sans possibilité de lien puisque sans possibilité d'identification, ni de conscience de la séparation. En deçà, selon les mots de Kipman, ce sont « les ténèbres extérieures, le vide perpétuel et antérieur de l'amnésie infantile »<sup>115</sup>.

Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger dit que « le souvenir n'est possible que sur un fond d'oubli ». Il est évident que la préhistoire de la pensée et de la mémoire est nécessaire pour comprendre leur histoire – mais par définition, elle n'est pas histoire, elle n'est donc pas

---

114. « Il y a un phénomène psychique qui s'est jusqu'ici dérobé à toute explication, j'entends par-là l'amnésie singulière qui cache à la plupart des hommes les premières années de leur vie jusqu'à l'âge de six à huit ans, cette amnésie infantile qui fait de l'enfance un passé pour ainsi dire pré-historique ». Freud S., *Sur La Théorie Sexuelle*, chap. « Amnésie infantile ».

115. Kipman S-D., *L'Oubli et ses Vertus*, VI. L'oubli et la psychanalyse, a. Traumatisme psychique et refoulement, p. 185.

retraçable<sup>116</sup>. Mais essentiellement, il semble vrai que, dans une large mesure, un souvenir n'est constituable comme tel qu'en tant qu'il est lié au langage, et que l'oubli est fondationnel pour la pensée langagière. C'est par son être langagier qu'un souvenir est manipulable, réélaborable, réutilisable. L'être particulier de notre mémoire, et de l'oubli dont nous voulons parler ici, est indissociable des mots, conceptuels, mimétiques ou symboliques. Or, si par la reconnaissance de la pensée anté-langagière nous récusons l'idée que la pensée commence sur une *tabula rasa*, il n'en reste pas moins que les débuts de l'usage du langage et de la pensée telle que nous la pratiquons encore sont oubliés. Cet oubli particulier n'est pas la simple résultante de la distance temporelle. Les jeunes enfants capables de mémoire et de retour sur leur expérience, vers leurs huit ans, ne peuvent déjà plus se souvenir de leurs plus jeunes années. Mais il faut voir ici un paradoxe fondamental. Les premières années sont celles que l'on considère, dans les psychanalyses freudiennes et lacaniennes ainsi que dans beaucoup d'autres psychologies du développement, comme les plus importantes. Les premières expériences sont destinées à marquer toute l'évolution ultérieure de leur empreinte. Pourtant, il est impossible d'y faire retour. Freud est l'un des premiers à s'être étonné de cette amnésie.

On nous rapporte en effet que pendant ces années, dont nous ne gardons plus tard en mémoire que quelques bribes de souvenirs incompréhensibles, nous avons réagi avec vivacité aux impressions, que nous étions capables d'exprimer à la manière humaine la douleur et la joie, que nous avons manifesté de l'amour, de la jalousie et d'autres passions qui nous agitaient violemment à cette époque, et même que nous avons émis des propos que les adultes ont retenus comme preuves de notre pénétration et de l'éveil de notre discernement. Or, une fois adultes, nous ne savons rien de tout cela par nous-mêmes. Comment se fait-il que notre mémoire reste tellement à la traîne par rapport à nos autres activités psychiques ? Nous avons pourtant des raisons de croire qu'à aucune autre période de la vie elle ne sera mieux capable d'enregistrer et de reproduire que précisément pendant les années d'enfance.

Freud S, *Trois Essais sur la Théorie Sexuelle*, Essai II : « sexualité infantile », « amnésie infantile », pp. 95-6.

Freud ne croit pas que les impressions d'enfance sont oubliées et pour cause : sa thérapie est fondée sur le retour de l'inconscient, qui est notamment oublié, et primordial. Or, dans son optique anthropologique et scientifique, puisque certains peuvent se souvenir d'événements primordiaux, alors l'oubli n'est pas physique, mais psychique : non pas l'incapacité de se souvenir, mais le nécessaire refoulement de l'enfance par le passage à un âge adulte du désir, fait constitué de hontes et d'interdits. Il pense l'amnésie infantile par analogie avec la mise à l'écart de la conscience lors du refoulement névrotique (analogie élargie jusqu'à la comparaison entre le comportement enfantin et le comportement hystérique). C'est ainsi que notre préhistoire se joue dans l'oubli provoqué des structures infantiles, qui pourtant restent vives dans l'inconscient intemporel. Cette thèse, pour intéressante qu'elle est (puisque la conclusion d'une analogie entre la psychologie infantile et la psychologie hystérique est utile à l'analyse) est très discutable.

---

116. Heidegger M., *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*, « La compréhension vulgaire du temps et le retour au temps originnaire », La manière dont on fait usage de l'horloge, p.365.

Le vécu prénatal et infantile est oublié structurellement en vertu d'une immaturité neuronale. Si la toute petite enfance est caractérisée notamment par une production hyperactive de neurones, et corrélativement par une extraordinaire capacité d'apprentissage, il faut ajouter que dans ce désordre nerveux l'impression et la trace sont impossibles. Ou plutôt, du fait même de la production intensive, un oublié corrélatif (non lié à un vieillissement cellulaire) doit se passer à même la petite enfance. D'autre part, l'enfant jusqu'à ses trois ans ne dispose pas de la **myélinisation** neuronale suffisante pour encoder de l'information. Chez les souris aussi (ce qui écarte en soi l'idée du refoulement), les individus de trois semaines<sup>117</sup> oublient tout apprentissage au bout d'une semaine, au lieu de six pour les individus adultes – même si, en même temps leur apprentissage est plus rapide. Akers ont donné la preuve qu'il s'agit majoritairement du facteur hippocampique en réutilisant du ganciclovir<sup>118</sup> pour inhiber la production et la destruction hippocampique accélérée, très fort pendant l'enfance.

L'amnésie ne peut pas être pris pour le modèle de l'oubli, ni pour un proto-refoulement commun à tous les hommes. À notre sens, il peut seulement être qualifié d'oubli transcendantal, fondateur du « toujours-déjà » de la pensée, du langage et de l'existence. La plupart des souvenirs antérieurs sont des reconstitutions extérieures, des proto-hétéro-mythes. En tous les cas, il est assez certain que, si la petite enfance est inoubliable, c'est qu'elle est aussi immémoriale, fondant de façon paroxystique tous les apprentissages futurs et la mémoire elle-même dans cet oubli premier et nécessaire. Kipman va jusqu'à affirmer que « la mémoire (comme l'histoire) ne peut se constituer qu'à partir d'un stock minimal de connexions entre des éléments de souvenir, ou pourrait-on dire de pré-souvenirs non cohérents entre eux, non consistants. Ce qui devient le ciment qui crée et l'histoire, et la pensée, et le souvenir, ce serait donc la capacité de liaison intégrée progressivement par l'enfant »<sup>119</sup>, et considérer ce stock inaccessible de souvenirs comme une sorte de code génétique second pour la mémoire et ses formes. Le temps avançant, l'apprentissage évolue naturellement vers une plus longue rétention des souvenirs – l'adaptabilité de la jeunesse fait place à un meilleur usage du stock des expériences, qui sera, à son tour, un puits de mémoire second pour la génération nouvelle. À l'abri de l'oubli est ce qui n'est pas dans la mémoire. Bien sûr, ce que l'on ignore simplement n'est pas oublié – ça nous est étranger. Il est de l'intime que l'oubli ne peut plus toucher, car il l'a déjà englouti : c'est le continent de l'enfance, notre ineffaçable aurore. D'où notre conclusion : si l'amnésie infantile est un oubli naturel, elle n'est pas encore l'oubli normal. De même qu'on n'a que ce qu'on pourrait ne pas avoir, n'est oublié, en droit, que ce qui pourrait aussi être rappelé, c'est-à-dire ce qui pourrait ne pas avoir été oublié. Mais cet immémorial est néanmoins le coup d'envoi fondamental et fondateur de notre existence. C'est ainsi que nous avons toujours été en vie, de même que nous ne serons jamais morts.

117. C'est l'équivalent, au niveau du développement cérébral vis-à-vis de la maturité et de l'expression des gènes homéotiques, d'un enfant humain d'un an.

118. GAN et TK<sup>+</sup>.

119. Kipman S-D., *L'Oubli et ses Vertus*, II. 4. b., p. 63.

Les bornes du temps sont voilées par un oubli rétrospectif transcendantal, et par une illusion voilante pratique. L'amnésie infantile n'est qu'un paradigme pour l'oubli dissimulateur. Il n'en reste pas moins qu'il est une fonction pour l'oubli, qui tend à l'assimilation d'un savoir. Nous retrouvons dans ce détruire pour guérir une modalité du *pharmakon*, bonne selon un certain usage et un certain point de vue. Mais si nous avons trouvé là une forme de la mémoire, doit-on s'engager sur la constitution d'une pharmacopée, pour répertorier les oublis et leur fonction pharmaceutique, l'envers actif et positif de leur face passive et négative, et en établir une liste pour en saisir l'essence ?

### ***Pharmacopée de l'oubli***

La mémoire aussi importante et obscure que la gravitation ou l'oubli.  
Est-ce l'oubli, est-ce le souvenir qui est le fait naturel ?  
L'oubli est aussi inconcevable que la mémoire. Mais il y a (au moins) deux oublis. L'un est « physiologique » – la conservation du connaître exige la disparition des objets de connaissance à mesure qu'ils ont été reconnus. L'autre est non-réponse.

Paul Valéry, *Cahiers*, « la Mémoire », éd. la Pléiade, t.I, p.1232.

On peut définir la mémoire comme notre rapport au passé, et l'étager selon ses activités vis-à-vis de nos propres temporalités antérieures. Aussi a-t-on cette typologie fine et efficace, rapportée plus haut<sup>120</sup>, pour penser les spécificités de chaque activité mémorielle et les approcher différenciellement. Il semble donc justifié, pour obtenir les mêmes bénéfices théoriques et pro-expérimentaux, d'essayer de catégoriser les oublis pour saisir toutes les formes dont il a déjà été question, et à défaut d'une définition univoque satisfaisante. En effet, dans la pharmacie de l'oubli dont nous voudrions établir une pharmacopée, l'idée centrale est que l'oubli est à la fois la destruction de la mémoire et sa préservation, la forge de l'identité et la perte de son contenu. Cependant, différencier l'oubli dans sa positivité ou sa négativité nous entraînerait à coup sûr sur la pente d'une hiérarchisation moralisatrice et arbitraire – même si penser un oubli structurel et un oubli déstructurant permettrait d'explicitier l'idée du *pharmakon* que nous conjugurons à chaque étape de l'analyse. Essayons plutôt de distinguer les formes de l'oubli selon des critères aussi clairs que possible, sans réifier la classification établie ni déifier la classification comme activité.

En premier lieu, on peut distinguer l'oubli selon son degré, et le penser d'abord partiel ou total. Nous avons déjà évoqué la catégorie de l'oubli total, rejetée par les indestructibilismes philosophiques ; l'oubli partiel se dessine en creux comme celui qui permet un retour à la conscience plus ou moins rapide et plus ou moins volontaire. Le problème ici est que l'oubli n'est qualifié non pas seulement par la possibilité ou l'impossibilité du retour, mais l'effectivité du retour ou son contraire. Ce n'est donc pas l'oubli lui-même qui est qualifié. Cette entreprise est d'autant plus difficile que qu'il est tout à fait possible pour la mémoire de se créer de faux souvenirs, instantanément ou sur le long terme. Ce phénomène se nomme l'allorécognition et se présente de telle manière qu'un stimulus jamais senti en

---

120. Nous avons rapporté celle d'Abensour dans l'introduction de I. De la matière à la norme.

réalité peut comme *réactiver* des réseaux neuronaux, de la même manière que lors de véritables reconnaissance<sup>121</sup>. Sans même aller, comme Ramirez *et al.*, jusqu'à manipuler optogénétiquement les cellules visuelles de l'hippocampe, la simple modification de photographies est tout à fait apte à nous faire fabuler sur des événements auxquels nous n'avons, en réalité, jamais assisté... Et par ailleurs, qu'est-ce qu'un oubli partiel ? Si je me souviens du début d'un poème, l'ai-je partiellement oublié ? Ou si je ne peux plus mettre un nom sur un visage ? Ou la date d'un événement de ma vie ? De l'autre côté, l'oubli complet est une abstraction théorique absolument improbable. L'oubli comme effacement total de la mémoire originelle, tel que, quelles que soient les méthodes utilisées, implicites ou explicites, directes ou indirectes, le souvenir ne peut être rappelé (alors qu'il a pu l'être un jour) pose le problème d'une réalisation temporellement infinie ou des souvenirs intermédiaires viendraient nécessairement interférer. Pas plus que l'indestructibilité mémorielle, l'oubli complet n'est satisfaisant. Il ne peut être considéré, comme dans la courbe d'Ebbinghaus peut-être, que comme une ligne abstraite, un horizon théorique, vers lequel l'oubli effectif ne peut tendre qu'asymptotiquement. Et encore, nous avons montré à quel point il était problématique de vouloir modéliser l'oubli. La nature de la mémoire rend inepte les tentatives binaires de représentation graphique. Trois dimensions ne suffiraient certainement pas. Définitivement, « complet ou partiel » pour l'oubli sont des catégories modales, et la modalité est un concept trop simplificateur pour être accepté. Il faut en finir avec le possible ici, et l'inexistence est improbable. Tournons-nous donc vers la conscience de l'oubli.

Par essence, l'oubli dont on peut parler n'est pas l'oubli absolu, de même que les poètes réellement maudits seraient ceux dont absolument rien ne pourrait rendre un compte quel qu'il soit. Partons donc de la façon dont on a accès à l'oubli comme absence, comme matière noire de la mémoire. Si nous avons conscience de l'oubli, c'est essentiellement celle d'un hiatus. L'oubli doit être induit, comme l'existence de Neptune à partir de la trajectoire d'Uranus. Il y a un espoir de retour du fait dynamique de l'aspiration du manque, de la curiosité, de l'aspiration à la continuité et la cohérence historique et causale de notre identité. Nostalgie : souffrir d'oubli lors de notre perpétuel exode existentiel. La trace, la bribe, le souvenir écran, les troubles et sensations d'oubli sont les bords du trou de mémoire, qui signalent l'absence par la rupture, l'angle vif qu'ils forment dans la rencontre avec le réel ou le rapport entre les souvenirs - ce qui permet à l'oublié de briller par son absence. Ces manifestations n'existent constitutivement que pour les oublis partiels, qu'on pourrait aussi appeler « locaux » (sans retomber dans le localisationnisme matérialiste). Ce mot entraîne d'ailleurs la réflexion suivante : si l'oubli n'est que partiel, ou localisé, c'est parce que l'absence est encore en lien avec de l'accessible. Pour qu'un oubli soit complet, il faudrait que tous les souvenirs liés (et non pas liables : vraiment liés à un moment ou un autre de la vie intérieure, réactivant, reliant les mémorèmes entre eux

---

121. Cette possibilité a été établie sur les souris par Ramirez S., *et al.*, (2013), *Creating a False Memory in the Hippocampus*, p.387 *et seq.* : "Our data demonstrate that it is possible to generate an internally represented and behaviorally expressed fear memory via artificial means."

et les faisant revivre) soient eux-mêmes oubliés. Ce qui est impossible si la vie continue. Aucune modalité d'existence n'est assez duelle par rapport à une autre pour isoler absolument tel ou tel souvenir ou mode de vie. La conscience d'un hiatus peut avoir une origine intérieure ou extérieure. Le premier cas se manifeste en général par le sentiment d'une présence incomplète (*feeling of knowledge* ou *tip of the tongue feeling*). Rien ne dit, cependant, que le souvenir soit disponible. Il est certes en droit accessible, et existe au moins sur le mode de l'absence, mais la réussite de la mémoire est une gageure. Dans le second cas, celui de l'origine extérieure de la conscience d'oubli, c'est le contexte qui paraît troué. Il suppose d'une certaine façon une mémoire témoin (réelle et extérieure, ou virtuelle : « le passé ») non soumise aux lois de l'oubli. Ces deux modes de la conscience de l'oubli permettent de dater l'oubli, entre le présent du retour impossible et le passé effectif. Mais cette date n'est jamais qu'une période vague, une induction qui ne fait signe vers aucun « moment » de l'oubli<sup>122</sup>. L'oubli n'est donc que par degré, dans sa conscience, son éloignement, et le temps de son retour. Mais une typologie par degré n'aurait aucun sens : elle ne serait qu'une description plate et homogène. Une description temporelle qui distinguerait les oublis progressifs et les oublis instantanés pourrait éventuellement nous guider dans notre recherche, mais elle ne serait pas en soi explicative : on n'aura pas montré que ces oublis sont essentiellement différents, on n'aura réalisé qu'une échelle de teintes. Nous avons déjà dit que le temps objectif ne pouvait être l'abscisse correcte dans un système mémoriel vital, évolutif, adaptatif et pondérateur, c'est-à-dire constamment pétri par l'oubli. Nous sommes conduits à tracer une ligne de partage entre un oubli conscient et un oubli inconscient.

Une autre distinction possible partirait de l'idée de mémoire sélective, et postulerait un oubli sélectif, qui s'appliquerait aux émotions. Cela revient à supposer une polarisation de l'oubli selon le positif et le négatif, et des natures oublieuses plus ou moins promptes à oublier tel ou tel type de souvenir en fonction des émotions liées... Mais on voit vite que parler des optimistes mémoriels ou des pessimistes mémoriels conduirait à manquer toute une palette d'oublis non liés à des émotions, et tous les cas de déliaisons des événements et des valeurs, ou encore les cas de transformations mémorielles. On peut illustrer cette caractéristique par les réunions d'anciens combattants de la Grande Guerre, dans l'*Aurélien* d'Aragon, qui ne parlent jamais de l'horreur des tranchées, mais seulement de la franche camaraderie d'alors, des chefs et d'anecdotes banales<sup>123</sup>. Il est difficile de faire quoi que ce soit d'une telle distinction, sans demeurer dans le vague et le relativisme le plus total... Dire que la dépression empêche l'oubli de mots négatifs<sup>124</sup>, et qu'une disposition d'esprit plus positive permet une meilleure rétention de la positivité des expériences paraît un truisme. Elle met cependant sur la piste d'un oubli dirigé, et toujours en faction par rapport à l'image présente que l'on a de soi et de sa situation. Cet oubli

---

122. Nous reviendrons sur l'existence problématique de ce temps datable mais sans moment et donc irréprésentable en III. 3. Le soi et le temps : la continuité du discontinu.

123. Aragon L. *Aurélien*, chap. LI, p.422 et seq.

124. Voir Yang W., Chen Q., Liu P., Cheng H., Cui Q., Wei D., Zhang Q., Qiu J., *Abnormal brain activation during directed forgetting of negative memory in depressed patients*, in *Journal of Affective Disorders* 15 January 2016 190:880-888.

sélectif relève manifestement d'une écriture automatique de soi. Tel est en effet l'un des attributs principaux de l'oubli, que de permettre et de provoquer des modifications dans le souvenir et la mémoire, ce qui nous poussera à engager une herméneutique de l'oubli. Ricœur s'est penché sur la question dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, et a proposé la trilogie : un « oubli de mémoire empêchée », un « oubli de mémoire manipulée » et un « oubli commandé ». Voyons ce que l'on peut faire de ces concepts dans notre optique.

« L'oubli de mémoire empêchée » a l'intérêt de prouver l'insuffisance de l'effacement des traces. Ce n'est pas un oubli disparition, mais un oubli voile, dont le chemin de la reconnaissance n'est pas seulement inconnu, mais encore obstrué : il y a, comme l'exprime Ricœur, comme un « obstacle au retour de l'image sur le chemin du rappel »<sup>125</sup>. Cette obstruction est dynamique : c'est une force contraire au rappel, qui signale une persistance, celle d'un trauma (la blessure psychique d'un passé qui ne passe pas, qu'on ne peut dépasser, notamment parce qu'il ne veut pas revenir). Étrangement, l'oubli est empêché par l'oubli ici – nous ne pouvons nous empêcher de voir dans cet usage duel une nouvelle figure du *pharmakon*. En effet, l'oubli opère le rôle de protection du trauma dans les deux sens du génitif : protection du sujet contre les dommages du trauma, mais encore conservation du trauma intact. Cette partie de notre histoire est perdue, délaissée, délestée mais encore efficace et pesante : « Le trauma demeure même quand il est inaccessible, indisponible »<sup>126</sup>. C'est tout un pan du travail de la psychanalyse que d'opérer par la tiercérisation<sup>127</sup> un retour vers la conscience. Nous verrons plus loin<sup>128</sup> comment Freud a baptisé *refoulement* cette forme de l'oubli qui donne lieu, en résistance à la tentative d'analyse qui met en danger le compromis psychique stable en place, à des phénomènes de substitution, des symptômes masqués, des souvenirs-écrans... L'oubli paraît ici comme une ruse de l'inconscient, et son moyen de subsistance – sa façon de se tenir sous la conscience, comme derrière elle<sup>129</sup>. Mais si l'analyse parvient à contourner les ruses de l'inconscient, c'est des pans entiers de l'expérience qui peuvent revenir à la conscience. L'expérience de percée par l'analyse dans l'inconscient compte pour beaucoup dans la théorie freudienne de la *Zeitlosigkeit* de l'inconscient : en effet, c'est en tant qu'il est préservé de l'oubli parce qu'il est déjà oublié, c'est-à-dire hors de la portée de la mémoire et de ses altérations, que le souvenir caché garde sa force, sa vigueur et son intensité. Telle est ma conclusion : l'oubli normal se fait dans la mémoire (ce à quoi elle n'a pas accès peut demeurer intact), et érode les souvenirs dans leur sens et leur intensité pour éventuellement garder que la substantifique moelle.

---

125. Ricœur P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, III. La condition historique, 3. L'oubli, c. L'oubli de rappel, us et abus, i. L'oubli et la mémoire empêchée, p. 576.

126. *Ibid.*

127. Tiercérisation : passage par des instances extérieures de substitution ou des dynamiques externalisées pour contourner les dynamiques internes qui interdisent le retour – vers le concept de transfert en psychanalyse.

128. En II. 3. b. Dynamique morale (la résistance et le refoulement).

129. « L'oubli d'impressions et d'événements vécus (c'est-à-dire de choses qu'on sait ou qu'on savait) et l'oubli de projets, équivalent à l'omission, à la négligence sélective relève un côté rusé de l'inconscient placé en posture défensive. », Ricœur P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, III. La condition historique, 3. L'oubli, c. L'oubli de rappel, us et abus, i. L'oubli et la mémoire empêchée, p.578-9.

L'oublié paraît alors comme un échafaudage retiré du monument de notre intériorité, qui croît sur ses propres ruines, et dont la forme ne peut être comprise que par la restitution inductive des matériaux de construction. La mémoire est constamment travaillée, souterrainement et au sein d'elle-même par des dynamiques aux sens multiples – elle se travaille, elle se manipule. Le second oubli, que Ricœur présente comme un danger, est « l'oubli de la mémoire manipulée ». C'est manifestement de lui qu'il retourne dans les situations de transformation émotionnelle *a posteriori* dans la mémoire (*bias*) (nous prenons ici oubli dans le sens d'infidélité à une mémoire métaphysique absolue, c'est-à-dire comme infidélité au passé). Si comme le pensait Locke l'identité n'est rien d'autre que la mémoire, alors l'oubli est le facteur de sa destruction par sa refonte constante : l'ipséité ne peut donc se résoudre en mêmeté. Mais il n'en reste pas moins que la mémoire se conserve et s'érige, et que c'est toute l'identité que l'on peut souhaiter thématiser. En effet, le passé en soi ne vaut rien – c'est l'accord entre les sujets et avec les traces du monde (corrélations) qui détermine la justesse de la mémoire, et si les versions divergent, elles finissent par s'accorder par frottement, et par la certitude que ce dont on parle sont des *faits*. Si une version n'apparaît « version » que s'il y a des concurrents (sinon elle apparaît comme la mémoire même, l'identité du passé et de la rétention) – dans les deux cas, l'oubli et l'incertitude qu'il attache à la mémoire laissent toute la place aux manipulations. Ce terme évidemment n'est pas neutre – il ne s'agit pas de la simple infidélité de la mémoire, mais de la transformation, à dessein, des souvenirs (dans l'oubli de la vérité) (dessein conscient ou inconscient). En utilisant ce terme d'oubli de mémoire manipulée, Ricœur introduit l'intentionnalité<sup>130</sup> dont il est question dans l'herméneutique de l'oubli où dominant les notions de récit, d'écriture et de mythe<sup>131</sup>. Quand la manipulation est obvie, on peut parler d'« oubli commandé » : c'est la forme d'abus idéologique de la mémoire. Comme toutes les manipulations, elle est intégrée par l'oubli de la manipulation qui a donné lieu au remplacement effectif de la version personnelle du passé par les souvenirs imposés elle-même. Dans sa narrativité, la mémoire est poreuse aux apports et aux transports collectifs, aux déportations de la mémoire qui sont des oublis dommageables à l'individu, mais coercitifs pour le corps collectif.

La *pharmakopoia* est l'art de préparer les *pharmaka*. Une telle pro-poiétique nous a semblé difficile par les trois approches que nous avons entreprises ici : la complétude de l'oubli, la conscience que l'on en a, le degré d'extériorité et d'infidélité au passé. Si elle nous a permis d'établir un certain nombre de points, notamment lexicaux, elle n'est pas en soi satisfaisante. Elle oublie manifestement une infinité de types, ou se perd dans les degrés entre deux pôles eux-mêmes indéfinissables. Il faut abandonner la pensée modale et la représentation spatiale, et privilégier une approche multiscalaire, où toutes les échelles se complètent mais aucune ne suffit. De la pluralité de la

---

130. Nous écrivons intentionnalité comme le préconise Jocelyn Benoist, fidèlement à *intentionalitas*, sur le modèle de *rationalitas* qui a donné rationalité, et contre l'usage imposé par l'usage et la graphie sartriens.

131. Ce sera la perspective de III. Herméneutique de l'oubli.



mémoire, il est impossible, ou du moins impertinent, de tirer une pluralité typologisable d'oublis. Les fonctions des différentes formes de l'oubli ne sont presque jamais la simple dégénérescence de la mémoire liée. Par exemple, ce n'est pas le dysfonctionnement de la mémoire narrative qui donne lieu et explique la réécriture mythologique de la mémoire. Il faut des études séparées aux fonctionnements séparés des oublis. Restera à déterminer s'il est habile d'unifier toutes les modifications de la mémoire sous le terme d'oubli.

Quoi qu'il en soit, nous avons voulu montrer combien il était absurde de vouloir séparer la mémoire et l'oubli sur un même plan. Plus que l'une de ses formes, « qu'il soit pensé comme latence du souvenir, mise en réserve du passé, ou comme expulsion d'un passé inassimilable ou insignifiant, l'oubli bat chaque fois comme le cœur même de la mémoire »<sup>132</sup>. Que l'oubli soit le lieu d'une manipulation lors de l'élaboration seconde, ou qu'il soit une latence, réserve ou sauvegarde du passé, l'oubli est le polissage, la force qui travaille la mémoire selon des temps non homogènes et eux-mêmes signifiants. Plus qu'une forme de la mémoire, l'oubli est le nom de son information. Si la pharmacopée n'est pas encore concluante, conservons l'image de champ de la thérapie : allons voir ce que le pathologique a à nous dire sur le normal et la nature de l'oubli.

---

132. Chrétien J-L., *L'Inoubliable et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p.75.

### I. 3. Penser le normal par le pathologique

Même le malheur de l'oubli définitif reste un malheur existentiel qui invite plus à la poésie et à la sagesse qu'à la science. Et, si cet oubli avait un mot à dire au plan du savoir, ce serait pour remettre en question la frontière entre le normal et le pathologique.

Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, III. La condition historique, 3. L'oubli, a. L'oubli et l'effacement des traces, c. p.553.

Notre propos tourne autour de la thématization d'un oubli normal. Nous avons tout d'abord voulu montrer que l'oubli était insuffisamment expliqué en termes de dysfonctionnement de la mémoire, et que le considérer comme une forme de la mémoire (idée sur laquelle nous reviendrons) consistait encore à éviter le problème frontal de son être direct. Cet objectif, l'oubli *simpliciter*, justifie en partie le passage par les pathologies de la mémoire et la pathologie de l'oubli. Comme l'écrivait Bergson pour sa propre entreprise de conception de l'équilibre intellectuel dans *Matière et mémoire*, « Cet équilibre ne sera évidemment faussé que par la perturbation des éléments qui lui servent de matière. Il ne saurait être question ici d'aborder les problèmes de pathologie mentale : nous ne pouvons cependant les éluder entièrement »<sup>133</sup>. Nous voulons aussi trouver l'équation de l'équilibre mental, et nous disons que son moyen est l'oubli régulateur : contrairement à sa perspective mémorialiste où la pathologie est l'amnésie, que nous allons commencer par évoquer, nous finirons par nous intéresser à la maladie de l'oubli : l'hypermnésie. Si l'oubli est normal, régulateur, proprement vital pour l'homme de mémoire, alors l'hypermnésie est une pathologie, que l'on pourrait aussi bien appeler *hypoléthie*. En établissant que l'oubli n'est pas la forme normale de l'amnésie, que la maladie d'Alzheimer ne touche pas les souvenirs, mais la capacité à faire sens des objets de la mémoire, et que l'hypermnésie est un défaut d'oubli, nous espérons établir que l'oubli est une forme normale de notre vie psychique, et non pas sa pathologie normale.

#### *Les types de l'amnésie*

*We are such stuff that dreams are made on,  
And our little life is rounded with a sleep.*

William Shakespeare, *The Tempest*, IV, 1.

Voir l'oubli comme l'activité habituelle de ce qui peut devenir une amnésie revient à manquer la différence de nature, et non pas de degré, qui les sépare. Amnésie est à juste titre un concept négatif, la privation de mémoire. Elle dénote en effet un dysfonctionnement de certains moments de la mémoire. Or nous avons établi que l'oubli était précisément l'un de ces moments, au moins aussi important que l'encodement ou la consolidation par exemple. Kipman définit l'amnésie comme la « perte de mémoire avec impossibilité de se souvenir de tout ou partie d'éléments du passé alors qu'on veut les évoquer »<sup>134</sup>. C'est une définition ambivalente qui va dans deux directions : l'impossibilité d'encoder proprement les

133. Bergson H., *Matière et Mémoire*, p.102.

134. Kipman S-D., *Dictionnaire critique des termes de psychiatrie et de santé mentale*, Entrée : amnésie.

souvenirs, ou l'impossibilité de les rappeler. Laissant de côté l'amnésie infantile, l'oubli des origines qui fondent le toujours déjà-là de la vie qui n'est pas pathologique, mais structurelle, plusieurs types de l'amnésie se profilent, selon qu'elle touche l'encodement, le rappel, la pertinence du lien, la bonne liaison entre les mémoires, etc. Il faut reconnaître que l'oubli comme l'amnésie se traduisent par la sensation d'un manque : le manque du passé, de sa disponibilité ou de sa signification. Mais là où l'oubli favorise le sens de la continuité, l'amnésie est proprement pathologique : elle est la véritable négativité qui désapproprie le soi du soi et de son passé, de toute mienneté de l'ipséité. Je veux dire pourquoi il faut considérer un oubli normal dont l'amnésie n'est pas une déviance – par là, nous voulons démontrer que l'oubli n'est pas l'autre de la mémoire (ce que l'amnésie est). Si nous insistons tant sur ce point, c'est qu'il existe un certain nombre de manuels de psychologie de la mémoire<sup>135</sup> qui ne délimitent pas clairement les contours entre l'oubli et l'amnésie, et considèrent cette dernière comme l'une des causes possibles de l'oubli, aux côtés de la dégradation temporelle (*decay*) et de l'interférence. Mais la différence entre l'oubli et l'amnésie est plus que quantitative. Cela est rendu clair par le fonctionnement des différentes amnésies.

La distinction principale est simple : l'amnésie antérograde est l'impossibilité de d'encoder correctement de nouveaux souvenirs, et l'amnésie rétrograde est la destruction des souvenirs plus anciens. Pour ce qui est de l'hippocampe, (ce qui importe, parce que l'amnésie est le plus souvent causée par des lésions), le premier cas touche le renouvellement des neurones, tandis que dans le second cas, ce sont les neurones plus anciens qui sont touchés. Avec l'amnésie rétrograde, les chemins mémoriels sont corrodés : ils ne font plus de lien ni de retour, et finissent donc par se désagréger, tout comme s'ils étaient véritablement inutiles. Mais c'est l'impossibilité de la fonction qui rend l'usage nul, et pas l'inverse dans ce cas. Le lien à son passé est détruit, avec la capacité de faire sens de son expérience dans sa continuité. L'amnésie rétrograde se caractérise par un gradient dont les oublis représentés ponctuellement représentent beaucoup plus les éléments chronologiquement proches de la lésion que les souvenirs plus anciens. Théodule Ribot en donnait cette définition encore naïve : « Le vieillissement fait disparaître en priorité les souvenirs récents et préserve les souvenirs anciens, l'amnésie antérograde précède l'amnésie rétrograde »<sup>136</sup>. Et il est vrai que le vieillissement fait dériver progressivement les oublis vers l'amnésie. Mais nous insistons sur le fait que cette dérive n'est pas une continuité, malgré l'impression phénoménologique que l'on peut avoir d'oublier toujours plus. Il s'agit dans un cas d'une fonction, et dans l'autre d'une pathologie. C'est comme si l'oubli ne fonctionnait plus comme un plus court chemin, comme une compression, mais plutôt comme une dépression, dans l'empirement limité que serait la mémoire sans lui. Il y a donc une différence de nature entre l'oubli et l'amnésie. Elle se double d'une seconde différence nature : contrairement à ce que pensait Bergson,

---

135. Par exemple, Darley J.M., *et al.*, (1991), *Psychology*; Nicolas S., (2003), *La Psychologie Cognitive* ; Radvansky G.A., (2006), *Human Memory*.

136. Ribot T., *Les Maladies de la Mémoire*.

quand il écrivait qu' «Entre la disparition d'un souvenir avec ses divers détails préliminaires et l'abolition, par l'amnésie rétrograde, d'un nombre plus ou moins grand de souvenirs antérieurs à un événement donné, il y a donc une simple différence de degré, et non pas de nature»<sup>137</sup>, la différence entre l'amnésie d'encodement et l'amnésie de consolidation est de nature, puisque la consolidation et l'encodement sont deux moments séparés de la mémoire – les amnésies qui les touchent, diffèrent donc en nature.

L'amnésie lacunaire enfin arrive après les traumatismes physiques ou émotionnels, après les intoxications aiguës (dont les intoxications des dues à l'alcool, dangereux pour la mémoire tant que pour la santé, à consommer avec modération). Il se manifeste dans la continuité de l'expérience comme un trou, un vide qu'on ne peut se réapproprier, où les autres attestent de notre présence, et même éventuellement de la pertinence de nos réactions. L'oubli dont il retourne ici est réellement une perte de soi en tant que des actions tout à fait significatives en soi et pour le sujet oublié qui les a commises peuvent avoir lieu dans un contexte encore accessible. C'est dans cette amnésie que l'on est hors de soi, irresponsable, incapable de « se reconnaître », sinon dans l'expression « il va bien falloir que je reconnaisse que c'était bien moi ». On retrouve ce phénomène lors des traumatismes de chirurgie : là encore on peut ressentir un sentiment de trou, de vide existentiel. L'amnésie lacunaire est profondément anxiogène, car les accrocs qu'elle crée dans le tissu de l'expérience sont irrécupérables... On s'y perd. Nous verrons plus loin qu'au contraire, l'oubli bien entendu est ce qui permet la suture continue de l'expérience perpétuellement lacunaire<sup>138</sup>. Les actions significatives sont précisément celles qui, en temps normal, sont à l'abri de l'oubli. Elles sont très susceptibles d'engager des conséquences pratiques, pour moi ou chez les autres, au moment de mon engagement dans l'action, ou dans ma réélaboration de celle-ci, la mise en scène s'opère presque automatiquement en fonction que ce que le sujet croit qu'il y a à voir. L'amnésie montre sa nature pathologique dans la confabulation échouée des personnes atteintes : des amnésiques peuvent tout à fait produire, des souvenirs implausibles, sans cohérence ni cohésion interne, mais sur lesquels les arguments logiques et les preuves extérieures n'ont aucune prise<sup>139</sup>.

Les amnésies antérogrades et rétrogrades sont des hypomnésies, touchant les moments présent (encodement) ou passé (consolidation) de la mémoire. Elles entraînent l'impossibilité de se souvenir, puisqu'elles corrodent la mémoire faite et se faisant, mais elle n'est pas un dérèglement de l'oubli. Dans les termes introduits, l'oubli véritable correspond à l'absence de consolidation, entraînée par l'usage restreint ou l'absence d'élaboration secondaire. La différence fondamentale entre l'amnésie et l'oubli

---

137. Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, p. 102.

138. Ce sera l'objet de notre considération en III. 3. b. Ruptures et sutures.

139. On peut aller voir Dawar M., *et al.*, (2010), *Forgetting due to Retroactive Interference in Amnesia*, pour une application précise du concept d'interférence rétroactive pour expliquer le concept d'amnésie antérograde. Nous verrons combien cette incohérence est dommageable à l'identité, quand nous en ferons l'un des critères de l'identité narrative, en III. 1. a. L'auto-mythologie.

n'est pas simplement quantitative, comme semble le penser Kipman<sup>140</sup> : l'amnésie est essentiellement pathologique, alors que l'oubli tel que nous le concevons n'est pas la conséquence d'accidents, n'est pas un accident. C'est la force vive de la mémoire.

### *Ce que l'on croit d'Alzheimer*

(Nous sommes de l'étoffe dont sont faits les rêves  
Et notre courte vie est englobée d'un somme).

William Shakespeare, *La Tempête*, IV, 1.

La peur d'oublier est certainement l'une des hantises majeures de notre époque. Elle est particulièrement horrifiante sous les traits de la maladie d'Alzheimer, et pour cause : celle-ci touche près de 40 millions de personnes en 2015, et on estime qu'elle en touchera le double en 2030. Cela représente près de 20% des personnes âgées de plus de 80 ans – il semble donc normal, au vu du vieillissement global de la population, qu'un nombre toujours plus grand soit touché. Cependant l'âge n'est pas une explication suffisante, puisqu'en tout cas la maladie d'Alzheimer, si elle se propage, n'est pas systématique, ni même prévisible à moyen terme. Quoi qu'il en soit, il est difficile donc de parler d'oubli sans parler de la pathologie qui le fait tant craindre. Or le syndrome d'Alzheimer commence en général par des oublis bénins – pour cela, même l'oubli normal est l'objet de craintes à part entière, par association avec la dégénérescence. Au moins de loin, c'est la dégénérescence d'Alzheimer et la peur qu'elle engendre qui fait croire si largement que l'oubli est une dégradation. L'imaginaire commun donne en effet Alzheimer pour une perte de la mémoire. En effet, les neurones sont détruits au fur et à mesure par les plaques amyloïdes. Ce sont des dépôts de molécules neurotoxiques, dont l'apparition préfigure celle des symptômes de la maladie d'Alzheimer, de même que la molécule TAU<sup>141</sup> dont l'agrégation contribue aussi à la mort neuronale et est présente avant que la maladie ne se déclare. Le développement de prions entraîne des réactions dégénératives et auto-immunitaires qui commencent par attaquer les zones de la mémoire, puis les autres structures et le cortex. Le développement de ces prions n'est pas d'origine virale, ni extérieure. Certains facteurs accroissent le risque de la dégénérescence (ainsi le stress, les traumatismes physiques et identitaires, etc.), et on sait aussi que le système cholinergique et les circuits sérotoninergiques sont altérés dans la maladie d'Alzheimer, ainsi que dans les autres démences. Mais les systèmes sérotoninergiques et dopaminergiques touchent trop de fonctions pour qu'on puisse les considérer comme discriminants – de même que le stress et les crises identitaires n'entraînent pas nécessairement la dégénérescence neuronale. Quoi qu'il en soit, d'après la conception native de la mémoire, les neurones portent la mémoire. Leur dégénérescence doit

---

140. Kipman S-D., *L'oubli et ses vertus*, II, Palette des oublis, 4, le monde bizarre des amnésies, b. amnésie infantile, p.65 : « L'oubli est-il toujours pris dans un mécanisme plus général – l'amnésie – ou peut-il être isolé ? Sans doute le peut-il, car l'oubli est, sur un plan physiologique, une erreur plus ou moins aléatoire de branchement [NdA : je ne souscris pas à cette thèse]. Si l'erreur se répète, et porte plus ou moins systématiquement sur un pan entier de la mémoire, on peut se laisser aller à parler d'amnésie. Un oubli est un incident ; des oublis font l'amnésique. Un ou des oublis isolés ne peuvent en aucune façon être associés à une amnésie, quel qu'en soit le type ».

141. *Tubulin Associated Unit*.

donc entraîner avec elle la perte du souvenir. Et si l'on croit, selon l'ancienne intuition lockéenne, que c'est la mémoire qui supporte l'identité, alors il retourne dans la maladie d'Alzheimer d'une perte de soi, d'une dépersonnalisation. Si l'identité est bien soutenue par les souvenirs de notre vie, de nos relations, par nos comportements habituels, l'oubli procède bien de la destruction de l'identité – et la maladie d'Alzheimer, « démence » caractérisée, nous fait sortir de nous. De cette manière, l'équation est établie qui identifie l'oubli et la perte de soi. Mais ce verdict est certainement trop hâtif. Tout d'abord, à considérer de près la maladie, on voit que ce n'est pas d'abord les souvenirs qui sont perdus : au contraire, les personnes, pourtant plus âgées en moyenne, et donc plus loin de l'enfance, ont des souvenirs qui remontent à plus loin. Sans doute plus chargé émotionnellement, conservent-ils un sens plus évident, ce qui permet une rétention et un usage malgré les prodromes de la dégénérescence.

Pour ce qui concerne la mémoire, elle est atteinte toujours, mais on note que c'est surtout la mémoire immédiate qui est la première touchée. Et qu'en revanche la mémoire longue, celle des événements anciens, semble parfois intacte, parfois valorisée<sup>142</sup>. Il ne s'agit donc pas d'un déficit tout simple, et ce déficit s'accompagne, au moins un temps, de la valorisation de souvenirs qui ne sont pas *que* compensatoires, mais rattachent la personne atteinte à son passé, et à celui de ses proches.

Simon-Daniel Kipman, *L'oubli et ses vertus*, V. Oubli, Deuil et Vieillesse, d. Une autre vision des troubles de la mémoire des personnes âgées, p.170.

C'est donc plutôt la capacité à faire des liens qui est navrée par la maladie : lier les choses est certes en partie l'affaire de la mémoire – mais il convient de faire une distinction. Ce n'est pas le chemin du souvenir qui est perdu – c'est le sens des chemins, la possibilité de se diriger entre eux, et d'en n'emprunter qu'un sans qu'ils se croisent, se superposent et se confondent. La structure de la mémoire et la capacité à l'utiliser semble être les cibles possibles de la dégénérescence mémorielle.

L'identité ne serait donc plus à déléguer simplement aux souvenirs, mais plus spécifiquement aux façons de tisser des liens<sup>143</sup> – cette aptitude n'est rien d'autre que l'*intelligence*. Or, nous voulons le montrer, l'oubli tel qu'il se fait est un facteur passif majeur dans le façonnement des intelligences singulières. Dans cette conception, on pourrait presque voir Alzheimer comme une dégénérescence de l'oubli : les mémorèmes spécifiques ou sensés ne peuvent plus être sélectionnés (au sens agricole) par la suppression des insignifiants qui surviennent sans cesse, dans les contingences hasardeuses du monde accidentel. L'oubli normal est une désaccidentalisation du monde : la suppression radicale des artéfacts, de l'insensé, qui ne conserve que la trame rendue signifiante par la sélection orientée. Mais dans la démence, tout redevient accidentel, inanalysable. De là, on pourrait dire que la *mens* est indissociable de

---

142. Et *supra* : « D'ailleurs, on se rend compte que dans la vulgate psychanalytique, les expériences infantiles, précoces, ou souvent couvertes par l'amnésie infantile sont plus immédiatement accessibles aux personnes âgées. C'est peut-être un des paramètres de ce que l'on appelle leur labilité émotionnelle, car ces expériences infantiles sont très chargées, surchargées d'affect », Kipman S-D., *L'Oubli et ses Vertus*, V. Oubli, deuil et vieillesse, d. Une autre vision des troubles de la mémoire des personnes âgées, p. 168.

143. Cf. III. 2. c. La part des choses se faisant.

L'oubli, et du bon sens naturel qu'il provoque. Kipman va jusqu'à dire que le cœur de la maladie est une désorientation temporo-spatiale, et que les oublis n'en sont que la conséquence.

Quand une personne démente, sénile ou atteinte d'Alzheimer se perd dans son appartement, entre dans les chambres des voisins, n'arrive pas à se soumettre aux rituels et horaires de l'institution (...) on parle de difficultés de mémorisation immédiate : cette personne, qui se souvient de sa langue, qui se souvient de ses habitudes et de son expérience professionnelle, et qui revoit son passé lointain, cette personne a gardé ses souvenirs, et probablement plus qu'il ne lui en faut. Ce qu'elle a perdu, c'est la capacité de faire des liens automatiques ou non entre ses souvenirs. Alors elle tente d'autres liens, plus simples, plus faciles, et on dit qu'elle fabule et bientôt qu'elle délire.

Simon-Daniel Kipman, *L'oubli et ses Vertus*, V. Oubli, Deuil et Vieillesse, Au cœur de la maladie : la désorientation temporo-spatiale supplante l'oubli, p. 171-2.

Dans ce contexte, il va jusqu'à concevoir l'oubli comme un effort de déliaison, un mécanisme de défense pour échapper au monde sensible et instable, insensé, absolument étrange. Il est vrai que les souvenirs, les impressions seules sont muettes. C'est l'incapacité à faire sens de l'expérience qui provoque l'oubli général. Cela fait sens dans notre compréhension de l'oubli, qui s'attaque d'abord à l'insignifiant. Si plus rien n'est significatif, si plus aucune idée générale ne peut être conçue, alors rien ne peut être reconnu, puisque tout, même de soi à soi, diffère en apparence. C'est ainsi que l'on pourrait expliquer le retour de souvenirs très anciens, dont la signification est encore claire tant elle était manifeste au début, lors de l'intensité immense des expériences infantiles. Il n'est pas rare d'observer des personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer parler de souvenirs très anciens, mis en valeur par le malade, alors que rien manifestement n'a pu provoquer le retour, sinon des associations très libres. Le retour, alors, s'apparente encore à un délire. Ce serait beaucoup s'avancer que de conclure avec Kipman que « c'est donc l'ensemble des désorientations spatio-temporelles qui induisent les phénomènes d'oubli, et les tentatives de reconstruction d'un monde cohérent *a minima* »<sup>144</sup>. L'idée d'un minimum sensé mérite cependant d'être conservée. En tout cas, on sent bien que c'est la mémoire de travail qui et la mémoire sémantique qui sont principalement touchés ; ici, oubli peut vouloir dire dysfonction, en tant qu'il ne touche pas les souvenirs, mais les liens entre les souvenirs et les pensées – mais il faut aussi dire que c'est un oubli pathologique de l'identité et de la possibilité d'identifier dont il s'agit ici, qui va contre le fonctionnement de l'oubli normal, et pas le prolonger.

On voit comment ces syndromes diffèrent de l'amnésie : ce n'est pas la mémoire en propre qui est touchée, mais son traitement. On s'approche plus d'une maladie de l'oubli qu'avec les amnésies antérogrades et rétrogrades classiques, qui étaient des oublis forcés par lésions, et pas un dysfonctionnement du traitement mémoriel. Alzheimer est le symbole moderne de la peur de la perte incurable de soi – elle entraîne dans son sillage la peur d'oublis beaucoup plus bénins, voire appropriés.

---

144. Kipman S-D., *L'oubli et ses Vertus*, V. Oubli, Deuil et Vieillesse, e. Au cœur de la maladie : la désorientation temporo-spatiale supplante l'oubli, p.175.

On voit l'oubli comme l'impossibilité, à terme de faire communauté avec les autres, de partager autre chose que de purs instants sans profondeur, qui ne se prolongent que par inertie, et non par construction. La peur est aussi, de l'extérieur, celle d'avoir affaire à des personnes pour qui les mots sont autant de coups d'épée dans l'eau, ou dans une cire absolument molle, impropre à la gravure et à la signification. Dans l'optique des démences, l'oubli (surtout par dégénérescence) est la forme minimale de la folie : la proto-forme de divorce d'avec le monde des autres, la fissure élémentaire qui brisera à terme l'édifice de la communauté (largement fondée par mémoire des règles et de ses applications, des autres, des relations, des usages, et des faits). On peut donc dire que la maladie d'Alzheimer n'est pas une maladie des souvenirs, mais de la mémoire dans une autre structure, et procède par dégénérescence de l'oubli dans sa fonctionnalité discriminatrice. Mais en vérité, la véritable pathologie de l'oubli, c'est l'hypermnésie.

### ***L'hypermnésie : quand la carte est le territoire***

*This peculiar mixture of forgetting with our remembering is but one instance of our mind's selective activity. [...] If we remembered everything, we should on most occasions be as ill off as if we remembered nothing.*

*William James, Principles of Psychology, p. 680.*

Dans *Fictions*, Borges ouvre les paradoxes les plus vertigineux : la bibliothèque infinie, qui contient en droit le livre prophétique de chaque vie, le livre où figurent toutes les propositions vraies, le livre de tous les livres, (« La bibliothèque de Babel ») ; le peuple dont le langage est purement phénoménologique, sans substantif ni structure stable (« *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* ») ; des vies qui ne sont que des rêves de rêves (« Les Ruines Circulaires ») etc. Parmi ces nouvelles fantastiques, celle de « *Funes El Memorioso* » n'est pas la moins terrifiante. Une chute de cheval fait perdre connaissance à Funes pendant plusieurs jours. Touché à la tête et dans tout son corps, il demeurera cloué au lit pour le reste de sa vie. Mais contrairement aux traumatismes crâniens les plus courants, ses lésions à lui n'ont pas entraîné une amnésie, mais une hypermnésie. Non seulement, Funes n'oubliera plus jamais rien, mais encore, selon une modalité de la fiction qui donne Borges pour un indestructibiliste mémoriel, Funes peut se souvenir, dès son réveil du coma de toute sa vie passée dans ses moindres détails. Qui n'a jamais rêvé, surtout parmi les érudits dont le métier est *a priori* d'avoir lu pour connaître, rendre compte, synthétiser, et créer, de ne plus rien oublier ? Et si l'on pouvait se souvenir de tout par quelques modifications cérébrales, puisqu'il n'est manifestement pas limitant en soi ? Depuis l'aurore de la mnémotechnie, la mémoire absolue a fait fantasmer les hommes pour tous types d'usages. Mais par le nom de Funes, Borges annonce que sa mémoire absolue et son incapacité à oublier ne le promettent qu'à un prompt et funeste destin. Borges parle de « certaines bizarreries » liés à l'absence d'oubli. Tout d'abord, notre hypermnésique a une perception complète de toute la réalité qui lui est présente – mais il ne peut rien conceptualiser. Il ne dort jamais, et connaît toujours l'heure. Aussi, il meurt très « jeune »



(ou disons plutôt très vite), de façon non pas accidentelle, mais nécessaire à son mode d'être au monde. Ces points méritent chacun toute notre attention.

La première bizarrerie est une théorie de la perception. Si l'absence d'oubli provoque une perception exacte et complète du réel qui se présente aux sens, alors c'est lui qui sélectionne, dans le champ perceptuel (visuel, auditif, olfactif, tactile, mais encore sémiotique) ce qui est retenu. Cette sélection se fait *dans le présent même*. La mémoire supérieure (ou l'absence d'oubli) détermine la perception à être totale. Dans ce sens, l'infra-perceptuel n'est pas vraiment *vécu* chez les personnes normales. Pour nous, les oublieux, il ne passe que comme un décor, comme un entour incompréhensible, comme la continuabilité de l'expérience au centre de l'attention et à l'entour. Cet entour ne fait pas réellement partie du passé vécu et de la mémoire. Il n'est qu'une virtualité perceptuelle ; un réel virtuel pour nous, qui l'oublions à peine sous nos yeux. Dans la perception parfaite de Funes qui n'oubliait pas, l'évidence est la même pour lui dans les détails infimes des ramifications de la treille que pour nous dans l'appréciation de trois verres sur une table. On ne voit pas un verre trois fois, on ne les compte pas, on les a en tant que trois verre. C'est ainsi qu'il faut imaginer la perception parfaite, mais sans aucune restriction de nombre. « Ces souvenirs n'étaient pas simples : chaque image visuelle était liée à des sensations musculaires, thermiques, etc. Il pouvait reconstituer tous les rêves, tous les demi-rêves »<sup>145</sup>.

Une circonférence sur un tableau, un triangle rectangle, un losange, sont des formes que nous pouvons percevoir pleinement : de même Irénée percevait les crins embroussaillés d'un poulain, quelques têtes de bétail sur un coteau, le feu changeant et la cendre innombrable, les multiples visages d'un mort au cours d'une longue veillée.

Jorge Luis Borges, *Fictions*, « Funes ou la Mémoire », p.515.

Dans ces conditions de mémoire et de perception, numéroter ses souvenirs pour les retrouver n'est une aberration que parce qu'il faudrait arbitrairement choisir un nombre fini de souvenir, (Funes commence à le faire avec soixante-dix mille souvenirs par journée depuis l'enfance, et cela est encore peu) ce qui prendrait un temps infini – et d'autre part, qu'est-ce que « le souvenir » ici, qu'est-ce que c'est ? par quoi est finalisée la parcelle du mémorème pour celui qui est « le spectateur solitaire et lucide d'un monde multiforme, instantané et presque intolérablement précis »<sup>146</sup> ? Mais il n'est pas tout à fait illogique de donner des noms propres à chaque nombre (qui seraient alors tous des chiffres), parce que ce sont des entités par essence singulières :

Il me dit que vers 1886, il avait imaginé un système original de numérotation et qu'en très peu de jours il avait dépassé le nombre de vingt-quatre mille. [...] Au lieu de « sept mille treize », il disait (par exemple) « Maxime Pérez » ; au lieu de « sept mille quatorze », « le chemin de fer » ; d'autres nombres étaient « Luis Melian Lafinur », « Olimar », « soufre », « trèfle », « la baleine », « le gaz », « la bouilloire », « Napoléon », « Augustin de Vedia ». Au lieu de « cinq cents », il disait « neuf ». Chaque mot avait un signe particulier, une sorte de marque ; les derniers étaient très compliqués... J'essayais de lui expliquer que cette rhapsodie de mots décousus était précisément le contraire

145. Borges, J.L. *Fictions*, « Funes ou la Mémoire », p.514.

146. *Ibid.*, p.516.

d'un système de numérotation. [...] Funes ne me comprit pas ou ne voulut pas me comprendre ».

Jorge Luis Borges, *Fictions*, « Funes ou la Mémoire », p.515.

Les « signes particuliers » dont il est question pourraient très bien être autant de « code-barres » pour cet esprit. Borges donne pour point de comparaison la proposition de Locke (que ce dernier réfute immédiatement) d'un langage où tout objet aurait un nom propre : ce serait encore trop vague ou trop général pour un Funes. Il faudrait aussi un nom pour chaque occurrence. L'oubli, c'est encore l'oubli du changement poussé à cette extrémité conceptuelle : c'est lui qui nous permet de dire que tel oiseau est « le même » que l'oiseau qu'il était il y a dix minutes, quoique nécessairement, nous ayons de lui d'autres apparences et qu'il ait substantiellement changé. La thématization d'une essence est l'oubli par abstraction d'une existence – ce polissage est fondamentalement lié à l'oubli. Quand la carte est le territoire, il n'y a pas de repère, pas de plus court chemin : il n'y a que l'existence. Et en toute rigueur conceptuelle, celle à laquelle fiction borgésienne nous permet d'atteindre, c'est l'oubli qui permet la carte. Sans lui, il n'y a que l'existence.

Ce qui vaut pour l'espace vaut aussi pour le temps. Ou plutôt : c'est parce que le temps ne peut être géré par la mémoire complète de Funes que les éléments spatiaux ne peuvent être que ce qu'ils sont. L'échange avec Bernardo Haedo, qui a lieu « de façon imprévisible », permet de définir également le rapport de l'hypermnésique au temps. L'absence d'oubli entraîne manifestement une pleine présence du temps mathématique : il est réglé à la seconde<sup>147</sup>. En effet, après avoir regardé ne serait-ce que deux secondes la première horloge de sa vie, l'hypermnésique idéal aura toujours en arrière-plan l'intervalle de la seconde qui ne cessera plus jamais une fois mise en route<sup>148</sup>. L'oubli du temps est aussi une dilatation de la durée – nécessaire à notre expérience différenciée des temporalités différentes – notamment du sommeil. La pleine présence de Funes est la cause de son absence de sommeil.

Dans le prologue écrit en 1944, « Artifices », Borges dit de *Funes ou la Mémoire* qu'elle est une longue métaphore de l'insomnie. L'oubli, la passivité et la possibilité de se désintéresser du monde ont tout à voir avec la possibilité de dormir.

Il lui était très difficile de dormir. Dormir c'est se distraire du monde, Funes, allongé dans son lit, dans l'ombre, se représentait chaque fissure et chaque moulure des maisons précises qui l'entouraient.

Jorge Luis Borges, *Fictions*, « Funes ou la Mémoire », p.516.

Dans l'optique qui est la sienne, Weinrich écrit que « Le simple besoin de dormir nécessite donc un art rudimentaire de l'oubli »<sup>149</sup>. Mais on sent bien que cet art n'est pas du tout une *ars*, une technique du corps adossée à un savoir-faire : c'est une passivité, la possibilité, qui n'est pas une aptitude, de se

147. Ce n'est pas le cas des hypermnésiques existants, le raisonnement est ici poussé à son terme extrême.

148. Mais la « synchronie Funes » ne serait même pas une réponse à la question de la synchronie standard, puisque selon la théorie de la relativité générale, en fonction de la configuration spatiale de la masse et de la vitesse relative de l'observateur, le temps passe tout de même différemment, même pour une psyché parfaitement réglée.

149. Weinrich H., *Léthè*, *Art et Critique de l'Oubli*, V. Les risques du souvenir et de l'oubli, 3. Cas et dégâts de l'oubli (Tutti con brio), h. Hypermnésie et amnésie (Borges), p.146.

détacher, de faire disparaître le *se* en question. Il faudrait être une ombre, un rêve de soi-même comme le personnage des « Ruines Circulaires », pour pouvoir « s’endormir non par faiblesse de la chair mais par décision de la volonté »<sup>150</sup>. Mais l’effacement de la volonté, l’oubli de soi, n’est une faiblesse de la « chair » qu’au sens existentiel de chair, de *Leib* qui « se voit voyant, qui se touche touchant, qui est visible et sensible pour soi-même »<sup>151</sup>. De l’oubli de la chair, du monde, de la perception, de cet oubli involontaire et passif qu’est l’endormissement, l’hypermnésique n’est pas capable. Il est tout rétention ; il lui faudrait être relâchement. Parker, Cahill et McGaugh ont rapporté le cas d’AJ, une femme incapable d’oublier les événements de sa vie. Elle aussi avait beaucoup de peine à s’endormir<sup>152</sup>, et c’est ce que l’on rapporte de la plupart des hypermnésiques connus, dont Śereševski, sur qui nous allons revenir. Si les vrais hypermnésiques n’ont pas le rapport à la seconde que Borges fantasme pour la longue insomnie de Funes, et s’il leur arrive tout de même de dormir, leur faiblesse en oubli révèle tout de même leur faible appétence à la passivité, et à l’abstraction de soi. L’inaptitude à l’abstraction qu’ils montrent s’étend jusqu’à la conceptualisation.

*El Memorioso*, celui qui n’oublie pas, est inextricablement enraciné dans le monde – il ne peut radicalement pas s’en abstraire. L’oubli est la condition de possibilité de l’abstraction existentielle, mais encore d’après Borges la condition de l’abstraction théorique. Funes, en effet, incapable de subsumer. Il peut bien lire *chien* et savoir tout ce qu’il y a à savoir sur l’espèce, il ne verra jamais « un chien », mais toujours tel chien, dont les yeux sont ainsi écartés, les pattes ainsi, tels poils et entremêlements.

Celui-ci, ne l’oublions pas, était presque incapable d’idées générales, platoniques. Non seulement 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 (vu de profil) eût le même nom que le chien de trois heures un quart (vu de face). Son propre visage dans la glace, ses propres mains, le surprenaient chaque fois.

Jorge Luis Borges, *Fictions*, « Funes ou la Mémoire », p. 516.

Funes n’a pas de son corps un concept d’identité dans le temps – les moindres transformations étant infiniment perceptibles. Ce à quoi il n’a pas accès, sans l’oubli, c’est en fait la reconnaissance, à moins qu’il y ait une identité parfaite. La reconnaissance à laquelle il a accès n’est donc que déictiques : la référence se fait en propre à un temps. Il n’y a pas de reconnaissance apodictique pour lui, pas de subsumption. Les exemples *Gradus ad Parnassum* de Quicherat suffisent à l’hypermnésique à apprendre le latin. Borges présente là une théorie computationnelle du langage selon laquelle c’est à cause de l’oubli que les langues résistent à l’apprentissage. Cette théorie n’est cohérente que parce qu’il n’y a qu’un nombre

---

150. Borges J-L., *Fictions*, « Les Ruines Circulaires », p.475.

151. Merleau-Ponty M., *L’œil et l’Esprit*, II. « L’énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu’il voit alors l’autre côté de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même. C’est un soi, non par transparence, comme la pensée, qui ne pense quoi que ce soit qu’en l’assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée - mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu’il voit, de celui qui touche à ce qu’il touche, du sentant au senti - un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir... ».

152. Parker, Cahill et McGaugh (2006), *'A Case of Unusual Autobiographical Remembering'*. Dans la partie *'Medical and Psychological History'*, il est fait état de *“sleep problems with insomnia?”*.

fini de cas et d'usages linguistiques. Si les dictionnaires ont fait un travail à peu près exhaustif, toute phrase se rapporte à l'un des usages répertoriés (surtout pour les langues anciennes dont nous n'avons qu'un nombre défini de textes). Mais pour les abstractions non constructives, non logiques, pour les subsumptions réelles, Funes est démuné.

Il avait appris sans effort l'anglais, le français, le portugais, le latin. Je soupçonne cependant qu'il n'était pas très capable de penser. Penser c'est oublier des différences, c'est généraliser, abstraire. Dans le monde surchargé de Funes il n'y avait que des détails, presque immédiats.

Jorge Luis Borges, *Fictions*, « Funes ou la Mémoire »

Si l'oubli était effectivement un échec de la mémoire, il serait un péché sans rédemption, une pure perte. Mais on voit grâce aux hypermnésies les contraintes pratiques auxquelles nous serions confrontés sans lui. Les intuitions de Borges sont confirmées par le cas d'AJ que nous avons évoqué tout à l'heure :

*She had great difficulty on the Halstead Category Test, a widely used neuropsychological test of abstraction and concept formation, although its sensitivity to specific brain regions has not been established (Demakis, 2004). As was the case for Luria's S, AJ was not strong in analogical reasoning as seen in her low score on the Similarities subtest of the WAIS-R. There was a notable tendency towards concrete versus abstract answers.*

Parker, Cahill et McGaugh (2006), *A Case of Unusual Autobiographical Remembering, Areas of Weaknesses on Neuropsychological Tests.*

Elles sont aussi confirmées par les observations que le docteur Luria a consignées dans son ouvrage de 1968 sur Solomon Šereševski : *Un petit livre sur une grande mémoire. L'intelligence d'un mnémotechnicien*. Chez cet autre être sans oubli, toute connaissance une fois acquise entrait infailliblement et sans retour dans la mémoire. Mais lui aussi avait du mal à comprendre et utiliser les idées abstraites. Comme Funes, cet homme avait la plus grande difficulté à former un concept général aussi élémentaire que celui de « chien », lequel implique déjà qu'on ait oublié les caractéristiques particulières de mille chiens particuliers. La faculté naturelle à créer des concepts, des idées générales comme écrivait Bergson, et à les utiliser, est liée à l'oubli. Même s'il est involontaire, il faut considérer cet oubli comme facultaire. Sous cette forme, nous lui attribuons le nom de *négligence*. La fiction de l'hypermnésique existe aussi chez Bergson, sous la forme de « l'être humain qui rêverait son existence au lieu de la vivre [et qui] tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée »<sup>153</sup>. Celui-là, écrit-il, serait « incapable sans doute de penser l'universel, puisque l'idée générale suppose la représentation au moins virtuelle d'une multitude d'images remémorées, c'est néanmoins dans l'universel qu'il évoluerait, l'habitude étant à l'action ce que la généralité est à la pensée »<sup>154</sup>. Cet être serait purement contemplatif, et serait condamné à ne jamais voir que le singulier. Il ne pourrait rien identifier. Or que fait Funes dans son lit éternel, sinon rêver tout au long de son interminable insomnie ? On pourra donc dire, en surplus de nos considérations sur l'endormissement et le temps,

153. Bergson H., *Matière et Mémoire*, Chap. III. De la survivance des images, p.172.

154. *Ibid.*

que l'oubli est l'aptitude involontaire à l'abstraction, la passivité de notre rapport mémoriel à nous-mêmes, notre rapport perceptuel au monde, et notre rapport intellectuel aux concepts. Et « Irénée Funes mourut en 1889, d'une congestion pulmonaire ». Nous souscrivons à la symbolique de cette mort : l'oubli, c'est l'oxygène du cerveau, l'air qui le supporte mais le laisse évoluer, le vide qui lui permet de recevoir de se mouvoir constamment. Cette respiration est la condition de possibilité de la vie intérieure, si vraiment elle doit être une vie.

L'oubli est peut-être un danger pour la mémoire. Mais son absence n'est pas moins funeste. L'oubli est en vue de la mémoire – sans lui, il n'y aurait rien dont je pourrais me souvenir, identifier, ou conceptualiser. La considération entre le normal et le pathologique est au cœur de notre objet : l'oubli est bien pour la mémoire un *pharmakon*, que l'absence comme la trop forte dose tue. Il est donc impossible de le voir ou comme une pure matérialité, ou comme une pure négativité. L'oubli normal se situe entre le manque absolu de matière et de forme respectivement des amnésies et d'Alzheimer, et la congestion pulmonaire de l'hypermnésie. Mais il est en même temps sur un tout autre plan.

C'est la grande différence entre l'oubli et les amnésies de toutes sortes sur lesquelles la littérature clinique abonde. Même le malheur de l'oubli définitif reste un malheur existentiel qui invite plus à la poésie et à la sagesse qu'à la science. Et, si cet oubli avait un mot à dire au plan du savoir, ce serait pour remettre en question la frontière entre le normal et le pathologique. Cet effet problématique biologique où l'oubli vient rejoindre le vieillissement et la mortalité ; ce ne sont pas alors seulement les organes qui restent silencieux, mais le discours scientifique et le discours philosophique, dans la mesure où celui-ci reste pris dans les rets de l'épistémologie.

Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, III., 3., a. L'oubli et l'effacement des traces, p.533.

Si l'amnésie et Alzheimer ne sont pas exactement des extensions de l'oubli normal, il faut ajouter que la maladie de l'oubli, c'est l'hypermnésie. Théodule Ribot aurait donc accrédité notre thèse selon laquelle l'oubli est sain, puisqu'il refuse de le compter parmi les *Maladies de la Mémoire* dans son livre de 1881 : « si nous n'oublions pas tout à fait un nombre prodigieux d'états de la conscience, et momentanément un grand nombre d'autres<sup>155</sup>, nous ne pourrions-nous souvenir de rien du tout. L'oubli, à l'exception de certains cas, n'est donc pas une maladie de la mémoire, mais une condition de sa santé et de sa vie »<sup>156</sup>. C'est exactement ce que nous voulons signifier par l'oubli normal. Ce passage de la matière à la norme est attesté par les avantages adaptatifs que l'on peut imputer à l'oubli. Outre la possibilité de conceptualiser, d'identifier, et de s'endormir (même si cet avantage est la condition de son effet), on peut souligner qu'il permet l'adaptation aux changements (interférence rétroactive)<sup>157</sup>, le dépassement

---

155. Ce qui signifie clairement que pour Ribot, quantitativement, la mémoire est l'exception et l'oubli « total » la norme.

156. Ribot Th, *Les maladies de la mémoire*, (1881), p.46.

157. "Retroactive interference can be considered an adaptation if old (unneeded) information is replaced by new, updated information, as in the examples of learning new addresses and telephone numbers",

du traumatisme<sup>158</sup> et la dissociation, ce mécanisme de distanciation de soi que l'on peut relever dans certaines biographies, où les auteurs s'écrivent à la troisième personne, comme celle Günter Grass<sup>159</sup> ou celle de Jan Phillip Reemtsma<sup>160</sup>, racontant l'expérience de son kidnapping. L'oubli n'est pas un accident : c'est même ce qui réduit l'accidentalité. La carte ne peut pas être le territoire, à moins de devenir le territoire (ce qui pose de gros problèmes pratiques, spatiaux et temporels). L'absence d'oubli est une incomparable limitation pour l'intellection et la sociabilité. Disons positivement qu'il en est, imperceptiblement, une composante essentielle.

Malgré tous les fantasmes, il y a bien loin de l'aléthie à l'aléthéia. En réalité, les vrais hypermnésiques ont encore une forme d'oubli dans l'attention, nécessairement sélective, du regard de leur conscience. Ils ne sauraient avoir, dans un condensé de vie, une concentration de temps inhumaine, toute leur vie toujours devant les yeux, tout le passé et la plénitude de leur expérience. Seul un Funes encore plus théorique et démiurgique que celui que nous rapporte Borges aurait tout toujours présent. Mais il est certain que ces personnes auraient tout de même avec l'attention un rapport que nous, oublieux, ne pouvons atteindre – c'est ce rapport qui les empêche de dormir et de conceptualiser. Mais s'il est possible d'étudier l'attention, parce qu'elle est la manifestation même de notre conscience en action, est-il possible d'étudier l'oubli phénologiquement ? Que se passe-t-il quand j'oublie, quand je m'endors ou que mon attention s'éteint ? Est-ce un fait ? Un quelque chose qui se passe ? ou bien un pur passage, et mieux, une passivité ? Par nature, la phénologie ne semble pas taillée pour la description et l'étude du passif en nous, de ce qui se présente comme une négativité de la conscience : la disparition, la latence et l'effacement. C'est pourtant tout une partie de notre existence. L'oubli doit-il être un point aveugle de la phénoménologie, dont le but était pourtant de connaître toutes les essences, et de rendre compte de toute existence pour nous ? L'oubli n'est-il rien pour nous ? L'approche positive nous amène devant le fait que l'oubli, pas plus que la mémoire, ne peut se concevoir comme un repos au sens physique – cela nous a fait revoir le terme de trace, que nous évacuons pour ses connotations fausses. Dans la conception purement dynamique qui s'impose, (car nous le verrons, ils ne sont pas seulement en mouvement, mais encore des forces), nous préférerons le concept de flux : c'est la constance du souvenir qui fait la mémoire, constance de sa présence ou de son activité, consciente ou inconsciente. Nous sommes redirigés vers une étude phénoménologique. Mais celle-ci peut-elle rendre compte de l'oubli ? Le rapport de force n'est-il pas trop défavorable ? L'ontologie même de l'oubli semble d'emblée mettre en échec l'approche phénoménologique, surtout quand elle veut observer le

---

158. Depue B.E., Curran T. & Banich M.T., (2007), *Prefrontal regions orchestrate suppression of emotional memories via a two-phase process*, in *Science*, 317, 215-219 – les chercheurs émettent l'hypothèse que, déjà avant l'âge de pierre, il était certainement utile de finir par oublier les accidents de chasse et autres expériences traumatiques pour pouvoir continuer à chasser malgré les dangers et les accidents.

159. Grass G., *Peeling the onion*, Houghton Mifflin Harcourt, New York, (2007).

160. Reemtsma J.P., *Im Keller*, Hambourg Edition, Hambourg, (1997).

sujet, son existence et la latence en lui. Une approche phénoménologique peut-elle cerner ce qui se présente dans un clignotement fondamental ? Celui de l'oubli qui apparaît comme la mort, mais fonctionne comme la vie ; qui semble être un dysfonctionnement mais est une condition de la mémoire ; qui se manifeste quand nous sommes hors de nous mais il nous façonne. En somme son hétéronomie ontologique, son être « clignotant » pour reprendre le mot de Renaud Barbaras, se transmet à notre être propre : la fragilité ontologique de l'oubli est transitive.

## II. Transitivité de la fragilité ontologique

L'existence de l'oubli n'a jamais été prouvée. Nous savons seulement que certaines choses ne remontent pas à notre conscience au moment où nous le voulons.

Friedrich Nietzsche, *Aurore*, livre deuxième, 126. Oubli.

Comment peut-on parler d'oubli ? En droit, ce qui est absolument oublié est purement indicible. C'est un passé qui m'est soustrait, et ne fait plus du tout partie de notre expérience. L'oublié absolu nous est donc totalement étranger. Dans cette conception limite, l'oubli ne serait que le savoir extérieur de notre présence à des événements, dès lors hors de nous. Mais l'oubli lui-même est en nous. L'expérience laisse des traces et nous informe, ainsi que les livres lus et les aliments digérés quoique après quelque temps on ne pourrait plus rien en dire. Nous sommes faits de ce tissu sensible, sensé, digéré, de cette pâte mentale trouée en constante réparation. C'est ce statut paradoxal que nous voulons qualifier de fragilité ontologique. Elle n'est pas seulement la caractéristique de l'oubli : transitivement, c'est de notre fragilité ontologique qu'il est question. Nous voulons dire quelque chose de la fragilité de notre existence, vouée à l'oubli malgré les monuments, malgré les documents, parce que la mémoire est par définition inconstante, programmatiquement périssable, par les seules forces du temps qui nous échappe. L'oubli est l'échappée du temps – et à ce titre nous sommes hémophiles<sup>161</sup>. Mais ne serions-nous pas tout autant hémophiles si nous ne pouvions rien oublier ? Pas simplement rien oublier comme Funes qui n'oubliait pas, mais encore comme ceux qui, ne pouvant dépasser un traumatisme, l'internalisent (destin d'angoisse et de complexe de ceux que Freud appelait les hystériques) ou l'extériorisent (destin tragique de ceux que l'on pourrait appeler les romantiques, en gardant du mot la racine générique de romanesque : ceux qui se mettent en scène avec le plus de force, et qui mettent en scène les injustices, les hontes et les douleurs, qui deviennent dès lors inoubliables et insupportables).

---

161. Nous avons retrouvé cette image dans la seconde *Considération Inactuelle* de Nietzsche, p.221 ; nous le citons en III. 3. c.



Quittons le discours neuronal pour le discours psychique, et essayons de trouver ce qui peut être dit de la latence et de la passivité. Notre première question est de savoir si une approche phénoménologique est possible : si l'on parle de chemin du souvenir, c'est qu'il doit parcourir une certaine épaisseur d'oubli, qui temporalise la mémoire s'utilisant. Ce chemin peut-il à bon droit être conçu dans la logique linéaire et causale du chemin ? N'y a-t-il pas beaucoup plus de dimensions, de raccourcis et de taillis broussailleux dans notre esprit qui s'opposent à notre volonté, que ceux qui s'opposent à notre avancée forestière ? Mais certainement, ces taillis, nous ne les avons pas décidés : la passivité ne peut être comprise comme une schizophrénie. S'il faut penser une dualité interne, c'est que l'une est l'objet de la conscience et de la volonté – et donc de la phénoménologie - mais que l'autre leur est, à toutes, inaccessible.

Pour contourner cette difficulté structurelle de l'approche phénoménologique, nous passerons par les concepts d'attention, de distraction et d'ordinarité pour approche l'oubli tel qu'il se manifeste dans le creux de la conscience, dans ses plis, son *apophysis*. Dans notre plongée pour sonder la bathographie de la conscience nous voulons nous confronter, avec Valéry, à :

Ce gros problème noir des « choses » qui ne nous semblent *être*, que quand elles sont *présentes* ; – desquelles cet attribut synthétique *être présentes* semble précéder le sujet, l'existence – ces choses mentales – nous sommes obligés d'autre part de considérer qu'elles *attendent en nous* ! — qu'elles sortent et rentrent, – qu'elles peuvent subsister latentes pendant des années d'oubli.

Des choses qui sont tout présences [*sic*] peuvent supporter des interruptions, être ou n'être pas, reparaitre identiques ! Quel est l'être de ces idées pendant ces intervalles où elles ne sont pas ? Mais on peut poser une question hardie – cet intervalle a-t-il un sens ?

Paul Valéry, *Cahiers*, « La Mémoire », p. 1223.

Certainement, la théorie qui s'occupe le plus généralement de la latence mémorielle et de ses retours à la surface est la psychanalyse. En posant les frontières conceptuelles entre l'oubli et l'inconscient, mécanisme à l'ontologie incertaine d'une part, et hypothèse de travail généralement acceptée d'autre part, nous interrogerons le statut de la psychanalyse elle-même en fonction de son travail sur l'oubli (dont la fragilité ontologique est transitive à la certitude épistémique des théories qui l'abordent). Après avoir présenté le rapport entre la résistance, le refoulement, et l'oubli lui-même dans une considération d'ordre dynamique, (dont la topique aidera peut-être à dire « où » les souvenirs oubliés vont – ce qui laissera à déterminer « quand ») nous compléterons nos vues sur le sommeil par une analyse des rêves, grâce à l'entrée analytique.

## II. 1. Une approche phénoménologique est-elle possible ?

Est-il *logiquement* ou *physiquement* impossible de savoir si quelqu'un d'autre se souvient de telle ou telle chose ?

Ludwig Wittgenstein, *Derniers Écrits sur la Philosophie de la Psychologie*, II

En toute rigueur, on ne peut pas parler d'oubli total : ce dernier est psychologiquement inconcevable, et scientifiquement improbable. Mais alors, de quoi parle-t-on quand on parle d'oubli, si ce n'est d'une absence, qui se nie comme absence ? d'une latence coincée entre l'inexistence et le rappel ? Et, alors, comment évacuer le concept de trace, et pourtant conserver les idées de marque, de possibilité de retour, et d'effacement ? Comment parler d'oubli, sinon sous le signe de la mémoire, et donc de l'incomplétude de l'oubli ? Qu'est-ce que la reconnaissance, sinon la preuve que l'oubli n'était pas la destruction du souvenir, mais la présence d'obstacles à la volonté sur le chemin du rappel ? Phénoménologiquement, il est impossible de savoir si l'oubli n'est qu'inaccessible, ou s'il est absolument indisponible ; si le temps est perdu à cause de sa profondeur, ou de sa résistance. De plus, si dans les accidents de la vie quelque chose n'est jamais retrouvée, que reste-t-il du fait qu'elle « aurait pu » l'être ? si ce qui est « *en droit* » accessible, n'est jamais retrouvé de fait, que reste-il de cette ontologie modale de l'oublié ? Rien : c'est une considération nulle. Le possible est absolument étranger à la considération de l'oubli, dont l'existence est en définitive radicalement séparée de la logique : son clignotement est incompatible avec la catégorie du possible. Bien évidemment, les discours (*logoi*) sur l'oubli s'en ressentent. La fragilité ontologique de l'oubli est due notamment à cette incongruence entre la modalité logique et le mode d'être de l'oubli. Cela pose notamment problème pour les approches scientifiques : contrairement au rappel, qui est une réussite, l'oubli n'a pas de critère de réussite ou d'échec au plan phénoménal. Nous avons commencé à le montrer avec les expériences incomplètes d'Ebbinghaus, combien la science avait structurellement du mal à parler de l'oubli – et la difficulté est transitive à toute approche phénoménologique de la question.

La difficulté de l'approche phénoménologique s'analyse en deux problèmes : la circularité du chemin du souvenir, et le paradoxe de l'oubli volontaire. Comment saurait-on observer, et même vouloir observer ce système instable sans le modifier en profondeur ? Quelles expériences peuvent être proposées pour l'étude de l'oubli, et quelles sont les limites phénoménologiques de l'approche par l'observation ? Que peut-on savoir du chemin du souvenir, et que peut-on dire de la non-miscibilité structurelle de la volonté et de l'oubli ?

### ***Le chemin du souvenir (zètèsis, anagnorisis, anamnèsis, synthèsis)***

Les fantômes qui se jouent « sur le bout de la langue » - essais d'une fonction, ses efforts.

Paul Valéry, *Cahiers* t.I, « la Mémoire », p.1221.

Si l'on peut sans effort constater le lien entre la mémoire et la volonté, l'oublié comme le sable, l'amour et l'eau, semble soumis à ce que l'on pourrait appeler le paradoxe de la rétention : il échappe d'autant plus vite qu'on s'efforce de le retenir. La disjonction entre l'oubli et l'effort est double : d'une part donc ce magnétisme inverse, que l'on éprouve le plus dans le sentiment d'avoir un mot « sur le bout de la langue », et d'autre part l'impossibilité manifeste de vouloir oublier quelque chose ou quelqu'un par ses propres forces<sup>162</sup>. Concentrons-nous sur l'effort de rappel, et sur ce qu'il phénoménalise : avant de regarder ce que signifierait une intention d'oublier, voyons ce qu'il se passe quand nous voulons nous souvenir. Avant le paradoxe de l'oubli volontaire, commençons par le paradoxe plus fondamental de la reconnaissance : si ce que nous cherchons est oublié, comment savoir que, le cas échéant, nous l'avons effectivement trouvé ? Quelle saurait-être l'objet de notre recherche, et comment comprendre cette dernière, puisqu'elle se présente formellement pour la conscience comme la tentative de faire correspondre un thème et son absence. Cette question qui fait retour sur l'aporie platonicienne du cercle herméneutique, Augustin se la posait ainsi dans les *Confessions* :

Quoi ! lorsque la mémoire elle-même laisse échapper un souvenir, comme il arrive quand nous oublions et que nous cherchons à nous rappeler, où cherchons-nous en fin de compte sinon dans la mémoire elle-même ? Qu'elle nous offre une chose pour une autre, nous la repoussons jusqu'à ce que se présente celle que nous cherchons. Et lorsqu'elle paraît, nous disons : « c'est elle ». Nous ne le dirions pas si nous ne la reconnaissons pas, et nous ne la reconnâtrions pas si ne nous en souvenions pas. Il est certain, pourtant, que nous l'avions oubliée.

Ou serait-ce qu'elle n'était pas sortie toute [*sic*] de notre mémoire, mais que nous nous servions de la partie conservée pour chercher l'autre ? La mémoire, dans cette hypothèse, aurait conscience de ne pouvoir, à son ordinaire, dérouler le souvenir dans son ensemble, et, comme tronquée et boiteuse dans ses habitudes, elle réclamerait le membre manquant.

C'est ce qui arrive lorsque nous apercevons une personne connue de nous, ou que nous pensons à elle sans pouvoir nous rappeler son nom. Nous la cherchons et si un autre nom que le vrai nous vient à l'esprit il ne s'associe pas à l'idée de la personne, car nous n'avons pas l'habitude de le penser en même temps qu'elle ; aussi nous l'écartons jusqu'à ce qu'en survienne un qui obtienne l'adhésion totale de notre représentation coutumière de la personne. Mais d'où vient ce nom, si ce n'est de la mémoire elle-même ? Il en vient aussi, lorsque quelqu'un nous le rappelle et que nous le reconnaissons. Car nous ne l'admettons pas comme une connaissance nouvelle, mais nous nous n souvenons et convenons que c'est bien celui qu'on nous dit. S'il était tout à fait aboli dans notre conscience, on nous le rappellerait vainement. Nous n'avons pas encore totalement oublié ce que nous nous souvenons d'avoir oublié. Nous ne pourrions pas rechercher un souvenir perdu si l'oubli en était absolu.

Saint Augustin, *Les Confessions*, livre X, Chapitre XIX, p.222.

Tel est le paradoxe de la reconnaissance : quand je reconnais une chose, je m'en souviens, alors que je l'avais vraiment oublié<sup>163</sup>. Contrairement à la logique, où  $A=A$  est une tautologie à la frontière inférieure

162. Ce que nous verrons plus avant en II. 1. b. Le paradoxe de l'oubli volontaire.

163. Ce paradoxe, comme la plupart, ne pose aucun problème à la pratique : nous oublions constamment, et nous retrouvons très souvent, sans même y penser.

de l'analyse, pour la mémoire, la reconnaissance « c'est ça » est synthétique<sup>164</sup> : elle dépasse quelque chose dans l'oubli, le chemin du souvenir est re-parcouru, alors qu'en logique, il n'y a pas de chemin, mais seulement des illusions de chemins. Mais l'oubli est cet état d'être impur, qu'on ne peut refaire sien que passivement, par réception. L'oublié est la fois dans la mémoire et hors d'elle, puisqu'il est reconnaissable, mais improductible. C'est le premier pas vers la compréhension d'une passivité. La reconnaissance notamment doit être comprise comme une *synthèse passive*. Comment peut-il y avoir une action et une passion dans un seul et même être ? C'est qu'il est pluriel en lui : il y a de la différence dans l'identique<sup>165</sup>. Le facteur de cette indivision, nous le montrerons, est le temps – et l'oubli est la scission la plus fondamentale de soi à soi. La mémoire tronquée, consciente de la perte d'un de ses membres, présente exactement cette configuration théorique. Il n'y a donc pas de vrai sens à prendre un sujet humain comme un monolithe, comme une « âme », indivisible et incorruptible : il n'est, par nature, pas tout ce qu'il est (quelque antilogique que soit cette proposition). Il serait certainement plus compréhensible de dire qu'il n'est pas tout ce qu'il *pourrait* être, mais à nouveau nous disons que l'opérateur logique du possible ne convient pas. Avec Bergson, nous soutenons que pour la vie psychologique, la division des « cas possibles » est une pure abstraction spatialisante qui ne saurait saisir la nature fluide du soi. Nous disons donc en fait que les mots eux-mêmes sont inadéquats *a priori*<sup>166</sup>. Parcourir le chemin du souvenir, ce n'est pas choisir parmi des voies qui s'offrent, mais re-crée des mouvements opérés puis perdus. La perte est réelle, et pourtant elle n'est pas une destruction. Phénoménologiquement, quelque chose *se passe* quand nous retrouvons un souvenir ou un mot, quand nous identifions, et arrivons à faire coïncider l'objet *x* de la recherche et un thème retrouvé. Cette recherche est résolue dans une synthèse, et cette synthèse est le produit d'un effort, l'effort de rappel : sa nature est de la même teneur que celle de l'oubli. Il nous faut donc essayer d'en élucider le mode d'être.

L'effort de rappel témoigne d'une tentative de résoudre, ou de resoudre une discontinuité. L'oubli est donné à la conscience comme un hiatus entre des moments de l'expérience<sup>167</sup>, dont nous avons la certitude qu'ils sont liés en tant que ce sont *nos* expériences. Nous ne disons pas que l'identité est la mémoire. Elle est trop mouvante pour constituer un support. Nous ne voulons pas non plus dire que l'identité est donnée par un *Je* transcendantal, qui accompagne toutes mes actions mentales. Entre ces conceptions, entre la matière empirique, et l'opérateur phénoméno-logique, nous disons que l'identité est la certitude que toute expérience à laquelle j'ai accès est la mienne. Il ne s'agit donc pas de la mémoire, mais de tout objet de conscience, original ou synthétique ; il ne s'agit pas non plus d'un *Je*

164. « La mémoire repose au fond sur la possibilité d'équation imparfaite. Si le souvenir était intégral, impossibilités », Paul Valéry, *Cahiers* t.I, « la Mémoire », p.1228.

165. Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible*, Notes de Travail, « Husserl *lebendige Gegenwart* » pp.273-4 : « la transcendance, c'est l'identité dans la différence ».

166. Même s'ils sont les récepteurs mi-matériels, mi-psychiques qui figent et fixent pour nous une fiction identitaire, totale ou parcellaire. Nous en élucidons la conjugaison en III. 1. Palimpseste : fiction et oubli dans l'autobiographie.

167. Dans le texte cité, on perçoit ce hiatus dans la réussite ou non de « l'adhésion totale de notre représentation coutumière » (Augustin, *Les Confessions*, X, XIX, p.222).

nominatif, mais d'un datif *à moi*, derrière lequel aucune substance ne peut être induite. L'identité est une certitude de mienneté. Cette certitude et l'inconfort que procure le hiatus dans la trame, – non pas du vécu, mais de son retour –, provoquent la recherche de cet *x* qu'il est en notre pouvoir de retrouver. Quand nous disons que l'aboutissement de cette recherche était une synthèse, nous voulions souligner le caractère actif de la mémoire reproductrice ou reconstructrice. La recherche est provoquée à l'occasion de l'urgence d'un besoin pratique, de l'ouverture d'une intuition, d'une proto-reconnaissance. Dans tous ces cas, et les autres que nous oublions, il y a une donation du souvenir à retrouver, mais le souvenir ne se donne pas tout entier. La donation s'opère d'abord à vide : elle se donne immédiatement, entièrement mais seulement dans sa forme. L'effort est tourné vers un accès plein, vers la disponibilité du souvenir et de son usage. Prenons un cas d'effort de retour : Bergson nous propose son propre exemple et son analyse dans la conférence sur « l'effort intellectuel ».

Analysez votre effort quand vous évoquez avec peine un souvenir simple. Vous partez d'une représentation où vous sentez que sont donnés l'un dans l'autre des éléments dynamiques très différents. Cette implication réciproque, et par conséquent cette complication intérieure, est chose si nécessaire, elle est si bien l'essentiel de la représentation schématique, que le schème pourra, si l'image à évoquer est simple, être beaucoup moins simple qu'elle. Je n'irai pas bien loin pour en trouver un exemple<sup>168</sup>. Il y a quelque temps, jetant sur le papier le plan du présent article et arrêtant la liste des travaux à consulter, je voulus inscrire le nom de Prendergast, l'auteur dont je citais tout à l'heure la méthode intuitive et dont j'avais lu autrefois les publications parmi beaucoup d'autres sur la mémoire. Mais je ne pouvais ni retrouver ce nom, ni me rappeler l'ouvrage où je l'avais d'abord vu cité. J'ai noté les phases du travail par lequel j'essayai d'évoquer le nom récalcitrant. Je partis de l'impression générale qui m'en était restée. C'était une impression d'étrangeté, mais non pas d'étrangeté indéterminée.

Bergson H., *L'Énergie Spirituelle*, « l'Effort intellectuel ».

Reviennent le souvenir de phonèmes ([d] et [r]), l'idée de rapine (prendre) et le nom ressemblant d'*Arbogast*, qui corrobore son idée de barbarie, assimilée au monde romain. « Ce dernier nom, qui m'était resté du temps où j'apprenais l'histoire romaine, évoquait dans ma mémoire de vagues images de barbarie »<sup>169</sup>. Tous les modes la causalité psychique telle qu'elle est analysée chez Hume<sup>170</sup> sont applicables pour décrire le retour bergsonien : la ressemblance (phonétique de [*prendre*] à prendre et de Prendergast à Arbogast), la contiguïté (du retour d'Arbogast à ce que Bergson en avait appris enfant), et la causalité (qui lie tout ensemble, de [*prendre*] à prendre à l'idée de rapine, en collusion avec la violence

---

168. L'introspection est, malheureusement peut-être, la seule technique disponible pour l'étude de notre objet tel qu'il nous intéresse...

169. *Ibid.*

170. Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Book I. Of the understanding, Section IV. Of the connection of association of ideas : "As all simple ideas may be separated by the imagination, and may be united again in what form it pleases, nothing would be more unaccountable than the operations of that faculty, were it not guided by some universal principles, which render it, in some measure, uniform with itself in all times and places. Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone would join them; and it is impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they Commonly do) without some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another. This uniting principle among ideas is not to be considered as an inseparable connexion; for that has been already excluded from the imagination: Nor yet are we to conclude, that without it the mind cannot join two ideas; for nothing is more free than that faculty: but we are only to regard it as a gentle force, which commonly prevails, and is the cause why, among other things, languages so nearly correspond to each other; nature in a manner pointing out to every one those simple ideas, which are most proper to be united in a complex one. The qualities, from which this association arises, and by which the mind is after this manner conveyed from one idea to another, are three, *viz.* resemblance, contiguity in time or place, and cause and effect".

du monde romain rappelé par Arbogast, qui arrive en tant que phonème motivé). C'est cette dernière connexion qui est la plus vague, la plus problématique, mais aussi la plus révélatrice. Quand l'effort de rappel se met en route, c'est tout l'attirail conceptuel dans lequel le jeune Bergson baignait au moment de sa découverte du monde romain (l'idée simplificatrice, liée peut-être à l'épisode de l'enlèvement des Sabines) qui est rappelé avec le nom d'Arbogast, qui fait écran contre le rappel de Prendergast. L'idée de rapt et le son [gasʁ] s'interposent contre le nom en question, appris plus récemment, et c'est tout un pan de l'imagerie enfantine qui est rappelé à la place. Le sens de cette causalité est indéterminé : phénoménologiquement, une idée « arrive » avant une autre, mais le magnétisme entre les différents moments du retour préexiste sans doute à la temporalisation de l'effort de rappel. La violence du monde romain ne vient pas en confirmation, comme un argument supplémentaire, mais plutôt comme faisant partie du tout confirmant l'intuition du retour. Tout cela va dans le sens bergsonien de l'indestructibilité mémorielle, et du rôle matériel du cerveau et de l'intelligence pour rappeler à la conscience des souvenirs utiles. Des liens plus forts et plus profonds sont faits autre part, et le chemin du souvenir s'égaré. Dans la mémoire, les souvenirs se combinent déjà par polarité, ils s'agglomèrent en *clusters* dont les liens se tissent pour des raisons telles que décrites par Hume, et d'autres encore... Ces liens forment des motifs : les agglomérations font sens, ou on fait sens pour leur porteur. Cette géodésique de l'implexe permet, dans l'oubli, des retours massifs, où attraper un fil peut faire revenir tout un tissu inattendu de liens passés et oubliés. L'oubli se fait par-dessus des tissus de sens, liés à un certain moment entre les souvenirs : ce qui permet de les conserver et de les évacuer de la conscience est aussi ce qui permettra de les retrouver au besoin. L'étendue et la nature diverse des connexions qui se seront faites pourront répondre à une toute aussi grande diversité d'usages. Le mode d'être de l'oublié est donc à la fois ce qui permet un oubli constructif qui ne soit pas perdu, mais encore ce qui le rend difficile à réemployer : la condition de son usage, et les obstacles de son propre chemin. Autant dire qu'il est structurel à l'oubli se manifester comme un effort : sinon il ne répondrait jamais qu'à un seul stimulus. Les noms qu'on a sur le bout de la langue sont bien les essais d'une fonction : la reconnaissance se fait par la pertinence de l'information retrouvée, mais beaucoup d'autres peuvent être liées, qui, si elles ne sont pas le  $x$  recherché, remontent néanmoins, et pourraient avoir un usage. Parfois, le retour est univoque, clair, et semble immédiat. Mais cette efficacité ne doit pas cacher le mécanisme général qui se manifeste sur le chemin du souvenir, pendant cet effort intellectuel, qui tient donc bien de la synthèse. Quand Bergson analyse son propre oubli du nom de Prendergast, on peut voir qu'il ne trouve les liens entre ses intuitions de construction, pour retrouver le nom, et le nom lui-même, qu'*a posteriori*... Se faisant, il s'agit d'une opération qui n'est pas purement réceptrice. La *zèzèsis* n'est pas la présentation d'un moule, dans laquelle pourrait s'insérer adéquatement ou non des objets qu'on lui présente. L'anamnèse est l'imposition d'une forme vide fonctionnelle, un [xʁ], qui impose certaines marges à l' $x$  qui peut la remplir.

On a l'exemple ici d'une résistance non morale de l'oubli, contrairement aux exemples freudiens, qui iront toujours chercher les causes de la dynamique résistante du côté de la honte et du désir inconscient. Ici, c'est contre la profondeur et l'ancrage du souvenir que se font les efforts du rappel. On en arrive donc à l'image, très utilisée en psychologie, d'oubli profond. Cette image convient bien à la conception de Bergson, qui parle de « descendre progressivement vers les images évoquées »<sup>171</sup>. Le chemin du souvenir se fait dans deux dimensions : d'une part dans l'horizontalité, dans une promenade parmi les images elles-mêmes dans leur superficie ; d'autre part verticalement, dans la profondeur qui descend du schéma vers l'image. « Mais cela revient à dire, comme nous l'indiquions au début de cette étude, qu'un acte de mémoire renferme d'ordinaire une part d'effort et une part d'automatisme. Concluons pour le moment que l'effort de rappel consiste à convertir une représentation schématique, dont les éléments s'entre-pénètrent, en une représentation imagée dont les parties se juxtaposent »<sup>172</sup>.

Mais dans cette promenade et dans cette descente, parfois, la certitude de la continuité, l'inconfort du hiatus, et/ou la pression du besoin, peuvent donner lieu à de fausses reconnaissances. Par la force qui tend en nous à la continuité, la mémoire se trouve en situation de fabriquer du souvenir, d'accepter une version pertinente ou une histoire approximative qui sera resuturée pour les besoins de la cause. Le « c'est ça » peut alors tout à fait s'appliquer avec force à un objet tout autre que celui, inconnu, de la recherche. Nous ne pouvons pas dire, avec Augustin, que « si un autre nom que le vrai nous vient à l'esprit il ne s'associe pas à l'idée de la personne, car nous n'avons pas l'habitude de le penser en même temps qu'elle ; aussi nous l'écartons jusqu'à ce qu'en survienne un qui obtienne l'adhésion totale de notre représentation coutumière de la personne »<sup>173</sup>. L'erreur et la certitude dans l'illusion nous interdisent une conception si optimiste du retour. Quel est le critère de la réussite du rappel ? et ainsi, quel est le statut de l'anamnèse dans le cadre de l'oubli empirique ? Il faut probablement interroger l'usage langagier ici. Qu'est-ce qu'on veut dire quand on reconnaît avec force « c'est ça », quand on attribue un nom à une chose ou une personne ? La conception d'Augustin est celle de mémorèmes-entités complexes, dont on peut oublier des parties, mais qui auraient une sorte de marque (celle de l'habitude, ou de la trace), qui permet d'identifier un membre à son tout d'appartenance. Nous préférons le critère de la pertinence à celle de l'identité reconnue. Nous ne voulons pas ressortir du cercle herméneutique par l'*anagnorisis*. La *zētēsis* engage à une anamnèse synthétique, qui est un usage fréquemment en corrélation avec le passé tel qu'il s'est déroulé, mais qui peut tout aussi bien utiliser des *Ersatz* forgés de toute pièce. Pourtant, après l'effort de rappel, il est possible de parler de réussite, quoi qu'il en soit du statut métapsychique de l'oublié.

---

171. Bergson H., *L'Énergie Spirituelle*, « l'Effort intellectuel ».

172. *Ibid.*

173. Augustin, *Les Confessions*, X, XIX, p.222.

La réussite de l'effort de rappel est double : non seulement le souvenir est arraché à la « rapacité de l'oubli », ce « meurtrier du souvenir »<sup>174</sup>, mais encore l'oubli est prouvé comme non définitif. *A priori*, on est toujours dans l'angoissante incertitude de la présence de la mémoire derrière la trace : cette dernière est-elle trace de quelque chose ? l'a-t-elle jamais été ? et le cas échéant, l'est-elle encore ? Il n'y a aucune garantie lors de l'effort de rappel de retrouver ce qui échappe, ni même quelque chose qui fasse office de substitut pertinent. À ce propos, les *Ersatz* doivent tout de même obtenir l'approbation de leur utilité, et la certitude, même illusoire, qu'ils sont la chose même – sinon la recherche n'est pas terminée. Le simple échec du rappel n'est pas en soi une preuve de la disparition de ce que l'on recherche. C'est tout le paradoxe de l'absence : son existence se présente sous la forme de l'inexistence. Or, comment prouver une inexistence ? Nous n'avons d'oubli que par provision, jusqu'à la preuve de sa rémédiabilité. S'il n'y a pas de conscience d'oubli, cette fragile bordure qui fait signe vers une absence, la crête du gouffre, c'est de l'extérieur qu'on pourra établir que le sujet a oublié, en montrant sa présence à un événement dont il ne peut rien dire, et qui ne provoque aucun rappel. L'oubli alors, c'est la nullité de l'expérience, au moins consciente : il n'est donc pas vraiment l'oubli. L'oubli, c'est l'épreuve paradoxale d'un clignotement ontologique, de différences dans l'identité. Le paradoxe de l'absence, ainsi que celui de la reconnaissance, sont révélateurs de notre fragilité ontologique. Pour les résoudre, il faut en passer par des concepts intermédiaires, comme celui de savoir inconscient, de mémoire reconstruite ou reproduite, de mythologie fixée, autant d'entités à la fois présentes et absentes, qui ne font que reconduire le problème. Ces entités ne veulent que signifier la profondeur temporelle contre laquelle butte l'effort de rappel.

En parlant d'effort, nous nous mettons dans les conditions d'une analyse dynamique. Quelle pente l'effort de mémoire doit-il remonter ? Il s'agit d'un effort contre l'oubli, certes, mais cette considération semble inepte, puisque l'oubli est précisément ce que nous voudrions élucider : la phénoménologie de l'effort donne lieu à une recherche ontologique sur l'oubli. Sans reconduire cette dernière élucidation à des entités intermédiaires, il faut adosser l'oubli à la réalité phénoménale plus fondamentale, qui lui préexiste comme condition et comme direction. Cette réalité, c'est le temps. Faire effort contre l'oubli, c'est remonter dans le temps, contre sa pente ; c'est activer des réseaux de souvenirs, comme quand on remonte le fil d'une conversation en comptant sur une certaine causalité

---

174. Ces deux images du livre X, respectivement au chapitre VIII et au chapitre XVI, sont traduites ainsi par Joseph Trabucco :

« Là sont gardées toutes les pensées que nous formons, en augmentant, en diminuant, en modifiant d'une manière quelconque les acquisitions de nos sens, et tout ce que nous avons pu y mettre en dépôt et en réserve, si l'oubli ne l'a pas encore dévoré et enseveli » (Augustin, *Confessions*, X, VIII, p.210).

« Si donc c'est l'image de l'oubli et non l'oubli lui-même que retient la mémoire, il était nécessairement présent pour que son image fût recueillie. Mais s'il était présent, comment pouvait-il tracer son image dans la mémoire, puisque tout ce qu'il trouve déjà enregistré par sa présence l'oubli l'efface ? Et cependant, que soit le mécanisme du phénomène, et si incompréhensible et inexplicable qu'il soit, je suis certain que je me souviens de l'oubli même *par quoi est aboli tout souvenir* ». (*Ibid.*, X, XVI, p.220).



de la pensée. Dans cette première considération dynamique, d'où la morale est absente<sup>175</sup>, les forces de l'oubli sont surtout les forces du temps, et de l'ancrage dans la pratique. Le temps polit, en fonction de l'usage et du sens que les événements prennent pour les individus<sup>176</sup>, les expériences qui se présentent au retour. Plus un souvenir est utilisé, plus facilement il reviendra, et *vice versa*. La volonté de retour achoppe sur la profondeur de la sédimentation, et la complexité des liens faits entre les souvenirs – liens aussi arbitraires que la phonétique ou le moment de l'apprentissage, si nous accréditons le voyage mnémonique bergsonien. Nous verrons les liens de sens et les reconstructions lors de l'herméneutique de l'oubli. Mais quels que soient les entités médianes que nous intercalons entre l'oubli et la reconnaissance, le système du rappel est biaisé : dans le combat entre la mémoire et l'oubli, la volonté joue un rôle ambigu. On ne peut pas savoir *a priori* si son action consistera en l'enfouissement plus avant du souvenir perdu, ou au contraire en son retour triomphant, lors de ce que Ricœur appelle « la mémoire heureuse », ou si elle provoquera la création de nouveaux souvenirs, ou encore si elle forcera une fausse reconnaissance. En tant que *zētēsis*, l'anamnèse engage un bouger du système observé tout entier. Cette difficulté phénoménologique est poussée à son paroxysme dans ce que nous appelons « le paradoxe de l'oubli volontaire ».

Nous parlons ici d'actes de mémoire. Rappeler, c'est se retourner contre le temps et son flux propre ; c'est nager à contre-courant du Lèthè. Remonter le fleuve de l'oubli est une nage à laquelle on s'habitue tous les jours, à la recherche d'un prénom ou d'un souvenir utile. « C'est à contre-courant du fleuve *Lèthè* que l'anamnèse fait son œuvre » – et ce contre-courant est une violence faite à l'ordre de la mémoire, qui peut tout à fait conduire à l'impossibilité de retrouver l'objet de la recherche. Comme en mécanique quantique, et plus fondamentalement encore, l'observation entraîne la modification irrémédiable de l'objet de l'observation. C'est la coïncidence entre le sujet et l'objet de l'observation qui rend l'introspection si problématique, et si contraire au mouvement naturel de la science. La non-miscibilité entre l'oubli et la volonté ne s'arrête pas à cette intrusion. Elle s'exprime aussi lorsque l'on voudrait accompagner le fleuve de l'oubli pour aller plus vite que le courant. L'impossibilité de l'oubli volontaire est l'autre face de la difficulté pour la phénoménologie d'étudier l'oubli ; l'autre versant aussi de la fragilité ontologique de l'oubli. Vouloir remédier à son absence, c'est l'empêcher.

### ***Le paradoxe de l'oubli volontaire***

38. Vouloir oublier quelqu'un, c'est y penser. L'amour a cela de commun avec les scrupules, qu'il s'aigrit par les réflexions et les retours que l'on fait pour s'en délivrer. Il faut, s'il se peut, ne point songer à sa passion pour l'affaiblir.

---

175. Ce type de motivation sera étudié en II. 3. b. Dynamique morale, à partir des concepts freudiens de résistance et refoulement, qui ouvrent à des considérations plus générales sur les dynamiques de conservation de soi, de réserve et de sauvegarde.

176. Dans ce que nous appellerons plus loin la *signifiante*.

61. Il y a de certaines gens qui veulent si ardemment et si déterminément une certaine chose, que de peur de la manquer, ils n'oublient rien de ce qu'il faut faire pour la manquer.

Jean de La Bruyère, *Les Caractères*, IV. Du Cœur, p.213 et p. 218.

Dans sa fiction de jeunesse, *Monsieur Teste*, Valéry imagine avec le personnage éponyme le « monstre psychologique »<sup>177</sup> d'un homme idéal dont la mémoire et l'oubli sont accessibles à la volonté. Malgré quelques directions méthodologiques, la possibilité de l'oubli volontaire n'est pas explicitée, et table sur « l'importante [...] *plasticité* humaine »<sup>178</sup>. Et pour cause : c'est précisément cela qui rend chimérique ce monstre de maîtrise, qui peut aller jusqu'à se passionner à dessein. Il est aussi propre aux passions de se faire sans la volonté qu'à l'oubli d'être hors de notre contrôle. Dans son insularité spirituelle, Monsieur Teste a tout bonnement l'air impossible, en tant que transgression nécessairement fictionnelle du paradoxe de l'oubli volontaire. Comme l'avance La Bruyère moraliste, « vouloir oublier quelqu'un c'est y penser »<sup>179</sup>. Nous sommes à la frontière incertaine où la pensée et la mémoire sont indifférenciables, et où il faut qualifier l'oubli en termes de non pensée. Dans une perspective phénoménologique, la pensée ne peut pas se passer d'objet : elle est fonctionnellement intentionnelle. Activité pure, elle est fondamentalement volontaire, liée à l'attention, à la manipulation d'objets qu'elle constitue en les thématissant. Il ne nous appartient pas de faire disparaître des choses selon nos propres forces, car pour effacer, sur un plan psychologique, il faut d'abord présenter – et tant que la chose est présente, il est logiquement impossible qu'elle disparaisse en tant que telle, car elle est toujours l'objet de l'action et donc de l'attention. Si oublier c'est *ne plus penser à*, alors c'est un processus exclusivement passif, et Monsieur Teste, « cet esprit [...] qui pouvait oublier ce qu'il voulait, endormir ou colorer ceci ou cela »<sup>180</sup> est une impossibilité psychologique dans son existence même. Plus on veut échapper à ses idées obsédantes par exemple, plus on se concentre dessus. De même que vouloir s'endormir est la stratégie la plus inefficace pour y parvenir, de même vouloir oublier est la certitude d'y échouer. On retrouve le lien originel entre Hypnos et Lèthè que nous évoquions déjà : les deux sont à contre-courant de la volonté.

Pour ce qui est de la mémoire du corps, la « mémoire-habitude » dont parle Bergson, qui se fait appeler aujourd'hui *mémoire procédurale*, le cas semble un peu différent. On peut attendre et ne plus pratiquer l'habitude pour finir par l'oublier, et cette déshabitude part d'un mouvement volontaire. Cependant, c'est à nouveau indirectement que l'oubli s'opère, puisque c'est au temps qu'est déléguée la tâche de l'oubli. L'incorporation d'un savoir-faire, d'un geste ou d'un habitus pour parler en termes bourdieusiens, peut-elle être oubliée plus vite que le temps ? Le paradoxe de l'oubli volontaire n'est plus ici logique, mais pratique. Existerait-il des gestes contraires qui permettraient d'oublier plus vite une habitude ? En d'autres termes encore, la déshabitude est-elle une action ou ne peut-elle être que la

177. Valéry P., *Monsieur Teste*, « La Soirée avec Mr. Teste », in *Œuvres*, t. II, p.13, « [...] – une *Idée Monstre* ».

178. *Ibid*, c'est l'auteur qui souligne.

179. La Bruyère J. de, *Les Caractères*, IV. Du Cœur, 38, p.213.

180. Valéry P., *Monsieur Teste*, « La Soirée avec Mr. Teste », p.19.

production de l'attente et du temps ? Si nous ne sommes plus sur le plan logique où la psychologie se trouvait encore, nous nous heurtons cependant toujours au problème de la réussite de l'oubli... mais tablant sur la bonne foi, l'impossibilité de répéter un geste peut-être vérifiée, établie, quantifiée, et ce d'autant plus que le geste est difficile et a nécessité une ascèse préalable. Plus la répétition, l'ascèse, l'habitude, a été intense, plus profonde est la trace, qui va jusqu'à faire du geste une seconde nature. L'oubli et sa profondeur sont fonctions du temps : celui passé à répéter le geste ou apprendre sa leçon, ou celui depuis qu'on ne l'a pas répété. Certes, la plasticité cérébrale varie, et l'attention portée, selon son intensité, ainsi que l'intérêt ou la facilité que chaque individu a pour tel apprentissage, fait qu'il n'y a pas de rapport possible entre individus, mais pour une seule personne en tout cas, seul le temps est le critère de l'oubli. En tout cas, la volonté ne fait rien à l'affaire.

Y aurait-il des façons d'accélérer le processus de désapprentissage dans un sens qui ne serait plus simplement procédural, mais qui engagerait une habitude psychique contractée ? Si un tueur voulait ne plus savoir tuer, suffirait-il qu'il se fasse pompier ou infirmier, etc., et sauve des vies qui, sans son action, auraient été perdues ? Nous nous plaçons volontairement dans une situation fortement axiologique : il semble y avoir des actions morales « contraires » à celle de tuer. En morale seulement, certaines attitudes doivent pouvoir, par des comportements « inverses », et non seulement temporellement éloignés, être oubliées plus ou moins vite sinon grâce à la volonté pure, du moins grâce à la pratique<sup>181</sup>. Dans un contexte purement physicaliste, chez les athlètes par exemple, même travailler certains muscles *antagonistes* ne diminue pas, par la contrariété du geste, les muscles dont ils sont les antagonistes. Il n'y a que dans certaines pratiques axiologiques (qu'encore, il faudrait surdéterminer) que des actions peuvent être contraires les unes aux autres, engendrer des comportements contradictoires. Une nouvelle habitude morale contractée, dans sa liaison à un set de valeurs, peut provoquer un oubli de la disposition inverse, par atrophie, à mesure que l'on veut « l'inverse » de ce à quoi on était habitué avant. En morale, peut-être peut-on parler d'un travail d'oubli. Mais la mémoire du corps ne se dissout que par le temps. À part au plan moral, où l'on a décelé une contrariété polaire, dévaler la pente de l'oubli plus rapidement que le temps semble impossible. Comme pour la chute des corps, il y a une vitesse maximale pour l'oubli, indexée sur la force de l'ancrage. 'Chasser de son esprit'<sup>182</sup> revient à thématiser l'objet à chasser, et donc à le rendre plus présent que si l'on ne faisait rien. Comme l'exprime le zen, c'est une 'maladie de la pensée', et elle s'auto-entretient. Telles sont les coordonnées théoriques du paradoxe de l'oubli volontaire.

La conséquence la plus importante de ce paradoxe est que l'oubli en tant que tel ne peut être objet de science. Nous avons montré que la réussite de l'oubli ne saurait être considérée comme le symétrique de la réussite du retour ou de la mémorisation. La tension vers sa totalité ne peut qu'être

181. (Mais que reste-t-il du fait que je veuille lever le bras, si l'on enlève le fait que je lève le bras ?).

182. Nous verrons dans notre moment d'étude de la méditation qu'alors même il ne s'agit pas de chasser toutes les pensées, de « faire le vide », comme on le dit si souvent à tort, mais de laisser passer les idées comme des événements, comme des nuages sur lesquels nous n'avons pas prise.

asymptotique ; et la possible réaction cérébrale à la présentation de quoi que ce soit, dans des reconnaissances fausses, mais utiles, rend difficile l'expérimentation, et la validation de l'oubli. Mais en réalité, il existe des expériences qui mettent en jeu la réussite d'oubli, thématissant un oubli motivé (*motivated forgetting*). L'étude d'Anderson et Hanslmayr<sup>183</sup> thématise en propre l'oubli dirigé (*directed* est utilisé parfois) ou motivé<sup>184</sup>, et en a cherché les mécanismes neuronaux. Parmi toutes les recherches existantes sur le sujet depuis, cette étude en particulier nous a intéressé pour son ampleur et sa précision. Son échec à parler de l'oubli comme tel, ou de faire de l'oubli motivé un oubli volontaire, n'est pas un échec interne aux prétentions de l'examen, mais un échec structurel incontournable, dû à la nature de l'oubli. L'argument général de l'article consiste à montrer que l'approche historique qui propose de voir l'oubli négativement, comme une dégénérescence de la mémoire, n'invitait à voir que de mécanismes involontaires à son origine, des facteurs passifs. Contre cette conséquence naturelle de nos *a priori* mémoriels, Anderson et Hanslmayr se sont concentrés sur la « force qui modèle (*shapes*) la rétention » dans sa positivité. Ce qui leur a d'abord fait concevoir l'oubli comme une activité (*to shape* est volontairement actif) est l'inhibition du retour sur la négativité dans l'expérience mémorielle : « Quand on nous nous rappelons des événements négatifs, nous ne sommes pas bien disposés à leur égard, et nous limitons délibérément leur présence consciente »<sup>185</sup>. Cet effort se phénoménalise par la présence brève du souvenir indésirable puis par des efforts conscients pour l'exclure de la conscience. Leur interprétation psychologique est de l'ordre de la protection de soi, et même de la protection du soi : « nous agissons ainsi pour préserver notre état émotionnel, pour protéger notre identité (*our sense of self*), et parfois simplement pour pouvoir nous concentrer sur les nécessités immédiates ». La *suppression*<sup>186</sup> de l'oubli motivé se manifeste neuronalement par une réduction de l'activité hippocampique et d'autres sous-régions du lobe temporal médian. Elle se traduit par une inhibition du processus mnémonique, que les chercheurs qualifient de *volontaire*<sup>187</sup>, et qui peut prendre pour cible à l'envi différents moments de la mémorisation et différents types de représentation, afin de moduler l'état des traces mémorielles. L'inhibition peut se dérouler pendant l'encodement de souvenirs nouveaux, ou bien au moment du retour des souvenirs indésirables. L'inhibition de la mémorisation peut se dérouler au moment même des événements ou peu de temps après, lors de la première consolidation, ce qui limite les réélaborations et réflexions postérieures, qui approfondiraient les traces mnésiques. L'inhibition de rappel, quant à elle, rompt le lien automatique entre certains stimuli et les souvenirs indésirables associés, dont les persistances influencent l'accessibilité et donc la présentation non voulue à la

---

183. Anderson C.M., & Hanslmayr S., (2014), *Neural Mechanisms of motivated forgetting*.

184. L'idée de motif éclairant en réalité, car plutôt que vers l'impossible effort d'oubli, elle fait signe vers des stratégies d'oubli. Nous verrons avec le divertissement et les léthatechniques ce que c'est que de provoquer l'oubli. Les productions de l'art de l'oubli sont toujours et irrévocablement indirectes.

185. *Ibid.* (nous traduisons). Ce phénomène d'abstraction porte conjointement les noms de « *fading affect bias* » et de « *mnemonic neglect* ».

186. *Suppression* en anglais contient à la fois l'idée d'effacement, et le sens politico-psychanalytique de « répression » – c'est pour cette richesse que nous gardons ce sème dans sa langue signalée par la typologie.

187. "Neural evidence for the role of inhibitory control processes in the *voluntary* interruption of mnemonic processing", *op. cit.*

conscience<sup>188</sup>. Ces deux inhibitions provoquent l'oubli en empêchant certaines associations de se faire, et certaines pensées de devenir conscientes. Les chercheurs concluent : *“Through these efforts to terminate awareness, attentional control interacts with traces in episodic memory to shape what we do and do not remember of our past”*<sup>189</sup>. L'oubli est provoqué par des processus actifs dont le rôle inhibiteur empêche l'arrivée à la conscience des souvenirs indésirables, afin de créer ou de soutenir un certain état émotionnel ou cognitif. C'est ce qu'Anderson et Hanslmayr appellent un « oubli motivé sous-jacent » (*an underlying motivated forgetting*).

Ces conclusions sont mises en évidence par des expériences qui mettent en scène l'oubli. Il est notable que ces dernières concernent toujours des dyades : des paires de mots, des dyades d'un visage et d'une scène, d'un visage et d'un mot, d'un mot et d'un objet et d'une forme, etc. C'est un point capital, car, de même que lors de l'expérience de l'oubli volontaire dont ils parlent, quand un souvenir indésirable se présente et que des efforts sont faits pour l'effacer de la conscience (*suppression*), c'est par l'arrivée en force (*enforcing*) d'autres souvenirs ou d'autres tâches, de même ici, c'est par la concentration sur l'un des items de la paire que s'opère l'oubli motivé. S'il y a un oubli volontaire, il n'est donc pas exactement une action, mais bien une action indirecte, une omission par écrasement, par substitution de pensées. Il faut que l'attention se focalise sur quelque chose d'autre : on ne peut pas simplement la couper. En outre, les chercheurs remarquent que l'oubli motivé qu'ils analysent est plus efficace si du temps est accordé à l'effacement proprement dit : non seulement l'anticipation, comme ils le remarquent, est un facteur adjuvant de l'oubli motivé, mais encore seul le temps « agit » pour ce qu'il en est du souvenir à réprimer. Il y aurait comme un travail d'oubli. C'est la meilleure façon de comprendre l'intensification de l'oubli à mesure que la répression est répétée (*forgetting increases with a cumulative effect*). Enfin, l'oubli d'Anderson et Hanslmayr ne s'applique pas aux événements mais aux détails d'événements. Il n'est pas question d'oublier *que* quelque chose à eu lieu, mais plus exactement de quoi il retournait alors, du *comment* ça s'est passé. Dans toutes les études que j'ai pu parcourir (Yang T., Lei X. et Anderson M.C., (2015), *“Decreased inhibitory control of negative information in directed forgetting”*; Abel M., & Bäuml K.-H.T., (2013), *“The roles of delay and retroactive interference in retrieval-induced forgetting”*; Anderson M.C., Bjork E.L., Bjork R.A., (2000), *“Retrieval-induced forgetting: evidence for a recall-specific mechanism”*; et Underwood B.J., (1957), *Interference and forgetting*; Underwood B.J. & Ekelstrand B.R., (1967), *“Studies of disturbed practice, XXIV, Differentiation and proactive inhibition”*) la méthode du *directed forgetting*<sup>190</sup> s'est

---

188. ***Inhibitory control at retrieval:*** *unwanted experiences are often stored in memory, despite efforts to limit encoding. When this happens, limiting awareness becomes a problem of controlling retrieval. Retrieval can of course be prevented by avoiding reminders, which is a common behaviour after an unpleasant event. However, when unwelcome reminders occur, people often try to exclude the unwanted memory from awareness. Stopping retrieval of an unwanted memory is known as ‘retrieval suppression’, a process that engages response override mechanisms formally similar to stopping a reflexive motor action. Retrieval suppression is often studied with the think/no-think paradigm (TNT), which mimics situations when we try to suppress unwelcome reminders”.* Anderson M.C. & Hanslmayr S., (2014), *Neural Mechanisms of motivated forgetting*.

189. *Ibid.*

190. Item-method and list-method directed forgetting procedures.

avérée être indirecte. L'oubli est dirigé par la mise en place des stratégies d'oubli<sup>191</sup>, des ruses de l'attention déportée, visant à la préservation de soi – mais il ne s'agit pas d'oubli volontaire, comme on peut parler de rappel volontaire. Il s'agit toujours d'un effort de divertissement, jamais d'un effort d'effacement. Et pour cause : la pensée sait qu'elle ne peut que saturer sa capacité, la détourner, mais jamais la diminuer volontairement. La détente, l'amoindrissement des couches de la conscience est une passivité, qui se passe dans certaines conditions physiologiques d'immobilité relative, de fatigue, de déclenchement endocrinologique etc. qui ne dépendent pas de l'activité mentale elle-même et de la volonté. L'étude réalisée par Foster, Dunlosky et Sahakyan<sup>192</sup> va dans ce sens et remet en cause les intuitions et conclusions d'Anderson et Hanslmayr sur l'anticipation : « *awareness of directed forgetting rarely coincided with actual directed forgetting effects. [Our] results suggest that intentional forgetting does not depend on awareness of the ability to forget* ». Avec ces auteurs, nous voulons souligner le *gap* entre la volonté consciente et l'activité dont il retourne dans l'oubli. Quoi qu'il arrive, quelle que soit la méthode d'investigation, avoir *x* pour objet de la conscience à oublier, c'est le prendre comme thème de la mémoire de travail, en faire l'objet de l'attention, et donc ne pouvoir en détourner les yeux. L'oubli, à ce niveau, ne peut être conceptuellement que la résultante d'une *déprise*, d'une synthèse passive qui remplace en passant activement à côté de l'objet à oublier. Ce dernier alors n'est plus thématique, ni même « contourné », mais bien ignoré, négligé. Et cela n'est *possible* que si c'est déjà le cas<sup>193</sup>...

La présentation de l'oubli volontaire comme un paradoxe avait pour but, par l'établissement de la disjonction structurelle en oubli et volonté, de destituer l'oubli du rang de potentiel objet scientifique. Puisqu'il n'y a pas de réussite de l'oubli, au moins l'oubli complet est indémontrable ; et si l'on veut faire une échelle de teintes, les *forgetting curves* sont placées sous le sceau du soupçon. En effet, et les expériences formelles en laboratoire, sur le modèle ebbinghausien qui observait son oubli d'une part négativement, c'est-à-dire en fonction de la réussite de la mémoire, et d'autre part sur des syllabes insensées, censées représenter des souvenirs minimaux (ce que j'appelle mémorème, et qui est une pure fiction), ne mettent pas du tout en jeu ce qui est le plus important et intéressant pour la mémoire et l'oubli : la pondération du sens, de l'expérience, de l'émotion. En 1978, Neisser écrivait que l'approche de la mémoire humaine en laboratoire devait être évitée au profit de méthodes naturalistes<sup>194</sup>. Nous ne pouvons qu'abonder dans son sens.

Qu'on ne nous lise pas en mauvaise manière : les expériences positives sont précieuses et indéniablement intéressantes. Nous ne faisons qu'indiquer un objet limitrophe de la méthodologie

---

191. En particulier, la psychologie expérimentale (d'Underwood à Anderson) a identifié trois stratégies (« *global goals* ») qui dirigent l'oubli : *directed forgetting, retrieval induced forgetting et think/no think (TNT) operation*.

192. Foster N., *et al.*, (2015), *Is awareness of the ability to forget (or to remember) critical for demonstrating directed forgetting?*

193. Nous clarifierons cette proposition plus loin, en présentant le paradoxe de la distraction active, en II. 2. b.

194. Neisser U., (1978), *Anticipations, Images and Introspection*, contre les critiques de Hampson P.J. & Morris P.E., *Unfulfilled expectations: a criticism of Neisser's theory of imagery*, à propos de son article de 1976 et de sa théorie de l'introspection en particulier.

scientifique, inatteignable par l'analyse. De même que Bohm, pour bien concevoir la fonction d'onde, parle d'une fonction d'onde de l'univers, qui résiste à l'analyse et demanderait un outil ou bien externe à l'univers ou bien à sa mesure pour le mesurer, de même pour l'oubli, il faudrait une étude entièrement extérieure à la vie mentale (ce qui est impossible ou absurde), ou exactement aussi vaste que la vie mentale pour l'étudier. Et de même que l'instrument de mesure de l'univers, c'est l'existence elle-même, de même, l'instrument de mesure de l'oubli, c'est la vie. Dans cette optique, la catégorie du possible est inadéquate, muette. Pour la même raison que l'oubli total est exclu de la considération, la possibilité du retour est une tautologie.

Possible essentiellement est ce qui est – **on se peut concevoir une chose entièrement isolée de tout retour**. Par là, toute « chose » est *propriété*. Être, pouvoir être, et l'existence devient d'événement, *propriété*, – puissance. Or, c'est là une définition de la mémoire – changement de l'événement en propriété. Institution : Si *a* se produit, quel que soit *a*, sa reproduction mentale devient aussitôt *probable*. ( $p(a)$  devient de 0 quelque chose).

Paul Valéry, *Cahiers* t.I, « la Mémoire », p. 1248, (en caractères gras, nous soulignons).

Le vrai oubli serait effectivement une isolation complète, l'absence d'usage et de lien possible entre une expérience et toutes les autres. On peut d'ailleurs penser que, si une telle expérience était possible, elle serait justement inoubliable dans sa dissemblance avec toutes les autres. Cependant l'on peut dire que trop de singularité ou trop d'ordinarité entraînent l'oubli, et que l'attention que l'on porte aux motifs est un critère explicatif des liens qui se tissent et la facilitation du retour. C'est vers ce type de considération que va se tourner notre étude. Si l'oubli volontaire est impossible, quel est le lien entre l'attention et l'oubli ? et de là, que se passe-t-il lors de la détente ? Ne peut-on que parler d'une distraction active, c'est-à-dire d'un décalage de l'attention, ou peut-on dire que l'attention se relâche, dans la « distraction souriante de l'habitude, [grâce à laquelle] on s'habitue à toute situation et vite, grâce à l'oubli notamment »<sup>195</sup> ?

---

195. Augé M., *Les Formes de l'Oubli*, III. Trois figures de l'oubli, p. 91.

## II. 2. Bathographie de la conscience

[...] les proportions inattendues de distraction et de présence d'esprit, de mémoire et d'oubli dont est fait l'esprit humain.

Marcel Proust, *À l'Ombre des Jeunes Filles en Fleurs*, Noms de Pays, le Pays p. 478.

Quand je danse, je danse. Mais quand j'oublie, je semble être en trop. L'oubli se fait en moi, mais il se fait sans moi. Son mode n'est donc pas actif. Pourtant, il se passe bien quelque chose en nous, dans les profondeurs jusques inaccessibles de la vie intérieure. Une pure passivité ne saurait être le mode adéquat à la description de l'oubli. Plutôt que ces deux modes, on pourrait à la rigueur attribuer à l'oubli le mode déponent de la grammaire latine, ou le mode moyen de la grammaire grecque. Quoi qu'il en soit, si l'oubli volontaire est impossible, il nous faut, dans une perspective phénoménologique, établir son mode d'activité. Puisque l'effort, loin de pouvoir expliquer l'oubli, nous a paru être une condition d'impossibilité immanente, il va falloir, pour écrire une bathographie de la conscience, trouver les termes de son étagement. Cette bathographie distingue les concepts d'attention et de détente, de distraction et de stratégie, le concept de volonté échouant à saisir la fragilité ontologique de l'oubli sans la briser. Nous devons donc emprunter une voie phénoménologique non-intentionnelle, non-thématique. Pareille approche implique de repérer les moments de manifesteté de l'oubli et de l'oublié. Nous avons vu qu'ils se montraient dans les efforts de réminiscence, et quand la volonté se heurte à des formes de résistances mémorielles, qui sont la partie émergente de l'iceberg Oubli. Sur le chemin accidenté du souvenir, nous ne regarderons donc plus la volonté et l'effort dans leur dynamisme, mais l'attention et la détente dans leur être ; la distraction comme stratégie ; et la discrimination entre le compressible et le signifiant à même l'oubli ordinaire.

### *Les niveaux de l'attention*

La tendance biologique du repos semble donc consister dans le délassement ; son caractère psychologique dans l'extinction de l'intérêt pour le monde extérieur.

Sigmund Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, II. Le rêve

Le paradoxe de l'oubli volontaire est une conséquence directe de la nature de la pensée et de l'attention. Nous disons que la pensée ne peut pas se passer d'objet, se passer du monde et se fondre dans une pure intentionalité sans fin. Faisons la distinction conceptuelle entre la volonté et l'attention. La volonté est ce qui sous-tend tous les mouvements (intérieurs ou extérieurs) auxquels nous avons part. On peut l'appeler énergie (*én·ergeia*), en ce qu'elle est proprement une action ; elle est présente partout où il y a effort, notamment dans la concentration de l'attention. L'attention, quant à elle, est le regard de notre conscience, la répartition de notre temps propre. C'est elle qui est concentrée dans la concentration, c'est elle qui est vigilante dans l'état de veille, elle encore qui se détend lors de nos



absences, des états hypnotiques (naturels ou artificiels) et oniriques<sup>196</sup>. Leur distinction n'est pas ontologique, mais phénoménologique : la volonté se donne comme une activité, la seconde comme une matière, et plus précisément une temporalité<sup>197</sup>. La conscience est toute notre présence au monde et à nous-même : elle est tout le domaine où notre attention pourrait éventuellement se focaliser, les perceptions, les sentiments et les idées. Mais l'attention n'est jamais équitablement répartie en tous les points de notre vie intérieure présente : elle délaisse les perceptions périphériques, les sentiments trop vagues, les chemins d'idées trop incongrus. Notre thèse n'est pas que l'attention ne saurait jamais se focaliser que sur une seule chose. Nous pensons au contraire que celle-ci doit ramener sur le devant de la scène psychique l'une ou l'autre couche d'un étage de conscience, promouvoir ou démettre une sphère d'activité de la pensée : ce faisant, c'est elle qui se disperse ou se ramasse. Il pourrait arriver idéalement que nous n'ayons qu'une seule couche de conscience : c'est là que nous sommes pure présence envers *une chose*, dans une pleine conscience concentrée, toute l'attention étant focalisée. Cet état sans dispersion s'appelle monoïdéisme<sup>198</sup>.

Bergson affirme qu'une plus grande intelligence n'est rien d'autre qu'une plus grande capacité d'attention. Pour bien entendre cette assertion, il faut garder en mémoire que Bergson ne donne l'intelligence que comme l'une des voies possibles pour la vie d'arriver à certaines fins vitales – la voie analytique, qui prend par morceaux pour reconstituer éventuellement après. La capacité d'attention en se traduit par un effort mental, « l'effort intellectuel », dont la concentration résulte dans une représentation « une », ciblée, mais non pas simple. « C'est l'unité d'une "idée directrice" commune à un grand nombre d'éléments organisés. C'est l'unité même de la vie »<sup>199</sup>. Mais cette unité n'en est pas moins complexe. Elle s'étend et touche tout le réseau des liens tissés au préalable par l'attention. Le concept de trace présente cet intérêt de signifier qu'un chemin emprunté une fois sera plus facilement emprunté à chaque nouvelle fois, et finira par s'imposer, comme les rigoles au début des ruisseaux, ou les chemins de gouttes de pluies sur nos vitres. Ce n'est pas parce qu'une activité de l'attention a été oubliée en soi, qu'elle n'a pas laissé à l'attention elle-même certaines habitudes motrices. Qu'elle ne semble pas nous avoir impressionné n'est pas une description propre à saisir le caractère incrémental et passif des traces. Nous voulons donc rajouter que la complexité n'est pas seulement celle de la représentation vers laquelle l'attention est actuellement tendue : il faut ajouter que l'attention a toujours un pied dans les mouvements plus souterrains de la conscience, dont certains sont accessibles, d'autres plus enfouis. C'est pour cela que l'on peut être absorbé sans bien savoir par quoi, sans que l'attention elle-même, qui n'est rien d'autre que notre être au monde, soit elle-même diminuée. En général, elle est tendue vers la

---

196. En effet, il y a lieu de distinguer entre ces trois états de la conscience, que l'on pourrait aussi appeler « niveaux de l'attention » dans le cadre de notre bathographie : la veille, le sommeil, et le rêve.

197. Nous justifierons cette seconde affirmation en III. 3. a. Durées.

198. Notre position phénoménologique est donc en rupture avec celle de *La Psychologie de l'Attention* de Théodule Ribot, pour qui « l'attention est un état de monoïdéisme ». Nous disons plutôt que le monoïdéisme est le pôle vers lequel sont tendus les efforts que l'attention fait pour se regrouper.

199. Bergson H., *L'Énergie Spirituelle*, « L'effort Intellectuel ».

pratique, vers un certain usage, vers une action en train de se faire : elle coïncide avec la volonté. Mais sur le plan ontologique, l'attention, c'est la phénoménalité-même de la durée telle que l'entend Bergson.

Mon présent, en ce moment, est la phrase que je suis occupé à prononcer. Mais il en est ainsi parce qu'il me plaît de limiter à ma phrase le champ de mon attention. Cette attention est chose qui peut s'allonger et se raccourcir, comme l'intervalle entre les deux pointes d'un compas. [...] La distinction que nous faisons entre notre présent et notre passé est donc, sinon arbitraire, du moins relative à l'étendue du champ que peut embrasser notre attention à la vie. Le « présent » occupe juste autant de place que cet effort. Dès que cette attention particulière lâche quelque chose de ce qu'elle tenait sous son regard, aussitôt ce qu'elle abandonne du présent devient *ipso facto* du passé. En un mot, notre présent tombe dans le passé quand nous cessons de lui attribuer un intérêt actuel.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La perception du changement », Deuxième conférence, Changement et mouvement substantiel.

Seulement, l'attention n'est pas jamais assez forte pour maintenir à l'esprit toutes les idées, tout le passé et ses virtualités. Une pleine présence serait imaginable, qui conserverait son vécu toujours devant les yeux de son attention ; mais l'énergie qui devrait alors être déployée serait chimérique, *i.e.* sans pertinence vitale, ou évolutive. Bergson utilise l'hypothèse d'une attention complète pour rendre intelligible, par le passage à la limite, l'expérience de la durée, et sa différence de nature avec le temps spatialisé, utilisé pour les besoins de la cause par la science analytique :

Dès lors, rien ne nous empêche de reporter aussi loin que possible, en arrière, la ligne de séparation entre notre présent et notre passé. Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente, – non pas comme de l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant : telle, je le répète, la mélodie qu'on perçoit indivisible, et qui constitue d'un bout à l'autre, si l'on veut étendre le sens du mot, un perpétuel présent, quoique cette perpétuité n'ait rien de commun avec l'immutabilité, ni cette indivisibilité avec l'instantanéité. Il s'agit d'un présent qui dure.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La perception du changement », Deuxième conférence, Survivance du passé.

C'est sur ce modèle d'ailleurs qu'il comprend l'artiste, dont l'attention n'est pas enfermée par la pratique, et les *near death experiences*, où certains rapportent avoir vu tout leur passé se dérouler en un instant devant leurs yeux à un moment où l'action n'est plus de mise<sup>200</sup>. Ce modèle permet aussi de comprendre le rêve dans la théorie de Bergson<sup>201</sup>. Le problème est que ces expériences extraordinaires sont pour le métaphysicien la clé pour comprendre le normal – éternel écueil du bergsonisme<sup>202</sup>. Cet

---

200. « Il semble qu'une conversion brusque de l'attention puisse se produire, – quelque chose comme un changement d'orientation de la conscience qui, jusqu'alors tournée vers l'avenir et absorbée par les nécessités de l'action, subitement s'en désintéresse. Cela suffit pour que mille et mille détails « oubliés » soient remémorés, pour que l'histoire entière de la personne se déroule devant elle en un mouvant panorama ». *Ibid.*, conversion de l'attention.

201. Cf. II. 3. c. Les rêves, et l'oubli des rêves.

202. Nous avons déjà dit un mot en I. 1. d. Des indestructibilismes mémoriels. On retrouve dans la conférence d'Oxford à la fois cette puissance et cet écueil, qui amène Bergson à dire du passé qu'il se conserve automatiquement :

« Comment expliquera-t-on les maladies de la mémoire ? Dans celles de ces maladies qui correspondent à des lésions locales du cerveau, c'est-à-dire dans les aphasies, la lésion psychologique consiste moins dans une abolition des souvenirs que dans une impuissance à les rappeler. Un effort, une émotion, peuvent ramener brusquement à la conscience des mots qu'on

usage révélateur des cas anormaux, pour puissant qu'il soit, est un chemin dangereux. Mais si décevant que soit le statut que Bergson accorde à l'oubli, sa conception de l'attention est éclairante pour notre pharmacie de l'oubli à plusieurs niveaux, qui sont autant couches de la bathographie de la conscience.

En premier lieu, l'attention se faisant (qu'on pourrait aussi appeler focalisation ici) permet de comprendre que certaines données sensibles sont encodées et d'autres non. Même si en toute rigueur, on n'oublie que ce qui a été proprement encodé, c'est-à-dire ce dont on a pu se souvenir un jour, nous ne pouvons nous empêcher de voir dans le *désintéret* et la focalisation de l'attention sur une partie de la perception un oubli perceptuel, immédiatement sélectif. Si l'attention était totale, comme celle de Funes<sup>203</sup>, alors tout le perceptible serait effectivement perçu dans le champ d'une conscience. Mais ce n'est pas le cas. Par exemple, dans le cas des images subliminales<sup>204</sup>, tout se passe comme si les images étaient immédiatement oubliées sans encodement, sans aucune accessibilité, presque sans disponibilité. Il en va de même dans la pathologie du *blind sight*, où certaines actions sont possibles sans que le sujet puisse parler de son expérience et s'en rendre le sujet (ce n'est donc pas son expérience – l'oubli opère à même l'action, qui demeure une pure passion). Comment comprendre une phénoménologie sans apparition, une acquisition sans perception, un oubli sans mémorisation ? Nous voyons là une limite de la solution bergsonienne. Si l'attention c'est la durée même, comment la mémoire vraie (indistinguible de la durée) peut-elle enregistrer des événements infra-attentionnels ? Au lieu de postuler cette entité lourde d'être qu'est le passé métaphysique, qui continue d'exister de façon rémanente, puisqu'il est en soi sans bornes internes, nous préférons donner une plus large place à l'oubli : se permettre de concevoir un oubli qui soit complet, sans faire de la « possibilité » du retour toute la substance de la mémoire. Comme Bergson, nous élargissons la mémoire à la perception (c'est-à-dire au monde même) ce qui nous permet d'englober la négligence dans l'oubli, et l'intéret dans l'attention. Le moment de l'intéret, par ailleurs, est plus vaste que le moment de la perception. Il s'étend dans l'épaisseur du sens singulier et une certaine durée propre.

L'intéret est aussi une canalisation de l'attention. Nous ne le séparons de la focalisation que pour les besoins de l'analyse, puisqu'en réalité, ils sont indissociables. L'intéret aussi traite la perception

---

croyait définitivement perdus. Ces faits, avec beaucoup d'autres, concourent à prouver que le cerveau sert ici à choisir dans le passé, à le diminuer, à le simplifier, à l'utiliser, mais non pas à le conserver. Nous n'aurions aucune peine à envisager les choses de ce biais si nous n'avions contracté l'habitude de croire que le passé est aboli. Alors, sa réapparition partielle nous fait l'effet d'un événement extraordinaire, qui réclame une explication. Et c'est pourquoi nous imaginons çà et là, dans le cerveau, des boîtes à souvenirs qui conserveraient des fragments de passé, – le cerveau se conservant d'ailleurs lui-même. Comme si ce n'était pas reculer la difficulté et simplement ajourner le problème ! Comme si, en posant que la matière cérébrale se conserve à travers le temps, ou plus généralement que toute matière dure, on ne lui attribuait pas précisément la mémoire qu'on prétend expliquer par elle ! Quoi que nous fassions, même si nous supposons que le cerveau emmagasine des souvenirs, nous n'échappons pas à la conclusion que le passé peut se conserver lui-même, automatiquement.», Bergson H., *La Pensée et le Mouvant*, « La perception du changement », Survivance du passé.

203. Le personnage de Borges est aussi chimérique pour sa perception totale que pour sa rétention éternelle et sans faille – et nous avons montré que ces deux points était le résultat de l'impossibilité d'oublier ; il faut ajouter que, si Funes peut se focaliser sur une idée ou un enchaînement singulier d'idée, alors il nous ressemble dans cette faiblesse de l'attention qui est aussi sa force, et permet la discursivité là où sinon il n'y aurait que confusion.

204. *Sub-liminales*, sous la limite de la perception, en dessous de son déclenchement.

– mais ce à un niveau sémantique. Ce traitement se fait dans un temps plus long que celui de la perception pure, dans le présent rémanent de la compréhension. Une expérience permet de bien saisir le lien entre l'attention sous la forme de l'intérêt et l'oubli : c'est l'effet dit « Bader-Meinhof ». Tout le monde a déjà vécu cette sensation, quand un mot devient signifiant, qu'on le comprend enfin, et que nous ne sommes pas encore avec lui dans une relation de familiarité usée, que nous avons l'impression de le voir surgir partout pendant une certaine période. L'établissement de cet effet en phénomène partageable est le signe qu'il ne peut être compris sous le sceau de la coïncidence, entendue dans son sens populaire et fort de destin, et non dans son sens plus juste et déflationniste de simultanéité accidentelle<sup>205</sup>. Notre compréhension d'un mot n'a en général pas d'impact sur l'usage qu'il est fait autour de nous de ce même mot, à moins qu'on oriente sciemment la conversation (auquel cas il n'y a plus d'effet du tout – encore une fois, la volonté détruit le système par sa seule présence). Cet effet est donc intérieur : il révèle une certaine structure de l'intérêt et de l'oubli. Par ailleurs, le fait que cet effet ne se produise pas à chaque fois que l'on comprend un mot nouveau est la preuve de la contingence du processus et de l'absence de « signifié » vers lequel cette résurgence, si elle était systématique, pourrait en droit faire signe. En revanche, phénoménologiquement, la réapparition en surbrillance de ces mots, et l'impression de la concentration de leur occurrence, montre ce que la *signifiance* veut dire à titre purement subjectif. En creux, il faut imaginer tous les mots et tous les noms dont le sens et la référence nous échappent constamment, mais auquel, justement par absence de référence d'une part, mais encore par absence de réel besoin dans le cadre du langage ordinaire, on ne *peut pas* porter attention. Notre raisonnement est probabiliste, et ressemble formellement à celui grâce auquel Darwin a déduit la destruction massive et permanente des individus dans leur lutte pour la survie : si un mot nouveau nous fait l'effet de réapparaître anormalement souvent et qu'on le remarque, c'est sans doute qu'il apparaissait tout aussi souvent avant la compréhension mais on ne le remarquait pas, qu'on y portait pas attention parce qu'il ne présentait pas d'intérêt, et donc qu'on l'oubliait immédiatement. Plus que la nature de l'intelligence, toujours à la recherche de motifs autour de quoi faire graviter de l'attention<sup>206</sup>, nous décelons une économie de l'écoute : même si un grand nombre de mots et de référence passent certainement aux oubliettes à tous moment dans l'oubli, le sens phatique pourtant est conservé. Ce phénomène est normalement d'autant plus rare que l'on grandit, mais il est d'autant plus remarquable. L'oubli n'est pas ici un opérateur d'incompréhension, bien au contraire. Dans l'intérêt, il agit comme un principe d'économie de l'attention, qui permet de s'attacher à la signification en situation de ce que le locuteur veut transmettre, plutôt qu'à la lettre précise des signes, dont certains peuvent être dépourvus de sens sans pour autant navrer la signification de la phrase. Il s'agit bien d'oubli, car même si nous

---

205. Accident, de la copule *ac*, et du supin *casum* (tomber) a la même structure que « co-incidence », mais montre mieux la contingence – mot d'ailleurs encore synonyme, et qui fait encore plus signe vers le hasard, dont le nom, enfin, vient de « dé », et d'une certaine pensée de l'événement dans son équiprobabilité.

206. C'est là un module de reconnaissance utile dans les jeunes années pour faire sens du monde, et socialement pour repérer autour de quoi il peut être utile de se construire, notamment linguistiquement, mais plus généralement pour ce que l'on appelle les « centres d'intérêts ».

serions incapables de dire quel mots incompris ont été dit dans une conversation, à moins qu'ils n'aient été récurrent ou soulignés, ils sont parfaitement perçus. L'intérêt fait passer le statut de l'insensé à celui du superflu ; et l'oubli décharge l'attention de cette superfluité. Ainsi, on peut *comprendre*, même dans un système langagier incomplet – et si ce système est d'autant plus incomplet que l'on est jeune, il n'en demeure pas moins toute la vie. Cette compréhension de l'oubli par le désintérêt et la superfluité permet en même temps de comprendre l'apprentissage du langage lui-même (et de réfuter la conception différentialiste de Saussure). L'attention est portée uniquement par l'enfant apprenant sa langue maternelle vers les mots les plus récurrents : la récurrence « fait sens » *a priori*, et une signification lui est adjointe par l'usage et les essais du nouveau locuteur *in-fans* (ici, non pas sans la parole, mais dans la parole). La répétition est la première figure de la signifiante<sup>207</sup>. Nous devons à Bergson cette compréhension pragmatique de la mémoire et de la conscience : le passé n'est actualisé dans le présent normalement qu'avec « les représentations capables de s'insérer dans la situation actuelle »<sup>208</sup>. C'est ce travail de l'esprit qui est la tâche du cerveau, « l'organe de l'attention à la vie » selon la formule consacrée issue de *L'Évolution Créatrice*.

L'explication s'en trouvera d'ailleurs dans la structure du cerveau. La nature a inventé un mécanisme pour canaliser notre attention dans la direction de l'avenir, pour la détourner du passé – je veux dire de cette partie de notre histoire qui n'intéresse pas notre action présente, – pour lui amener tout au plus, sous forme de « souvenirs », telle ou telle simplification de l'expérience antérieure, destinée à compléter l'expérience du moment ; en cela consiste ici la fonction du cerveau.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La perception du changement », Survivance du passé

Dans le contexte qui nous intéresse, la fonction du cerveau dont parle Bergson est notamment l'inhibition – activité cérébrale qu'il a thématifiée de façon très avant-gardiste, et dans laquelle il a eu l'intuition du caractère actif de l'oubli, même s'il ne le présente pas ainsi. En effet, l'oubli est plutôt pour lui une catégorie ontologique, le voilement derrière lequel demeure tout le passé qui n'est pas ramené à l'attention. Cette demeure, inconsciente et non sans rapport avec l'inconscient freudien<sup>209</sup>, est aussi vaste que le passé lui-même, moins la pointe aiguë de la vie mentale attentive, On peut donc dire que dans cette conception, le souvenir est l'exception, et l'oubli la règle. Le cerveau a un rôle inhibiteur supposé massif, qui se traduit dans notre conscience par la mise à l'écart de « toutes celles des images passées qui ne peuvent se coordonner à la perception actuelle et former avec elle un ensemble utile »<sup>210</sup>. La pragmatique mémorielle de Bergson aboutit finalement sur un oubli inhibiteur immense (est-ce le bon sens pour le voir dans le cerveau ?) et à la réfutation de la conception du stockage mémoriel. « Supposons toutes ces images emmagasinées ; à quoi serviront-elles ? quelle est celle que nous utiliserons ? – Admettons même que nous ayons nos raisons pour en choisir une, pourquoi et

207. Nous verrons en II. 2. c. L'illusion ordinaire de la nécessité, que c'est aussi.

208. Bergson H., *Matière et Mémoire*, p.82.

209. Nous verrons ce qu'il en est en II. 3. L'inconscient et l'oubli.

210. *Ibid.*, p. 90.

comment la rejeterons-nous dans le passé quand nous l'apercevrons ? »<sup>211</sup>. L'attention est tout d'abord attention à la vie, à la pratique – d'où sa corrélation très large à la volonté. On corréle cette activité mentale à l'activation du cortex orbito-frontal<sup>212</sup>. Plus précisément, Louis Jouvét donne « trois corrélats ou conditions »<sup>213</sup> aux opérations de l'attention :

Au cours de l'éveil, l'attention consciente nécessite à la fois une relative intégrité du cortex cérébral associée à l'action excitatrice de structures du tronc cérébral. Ce processus nécessite une augmentation de l'énergie sous forme de glucose qui peut être métabolisé par voie anaérobie.

Michel Jouvét, *Le Sommeil, l'autre versant de l'esprit*, (1992)

À partir de cette définition physiologique de l'attention, on peut penser l'existence de la détente. Il n'est pas question de parler des lésions du cortex pariétal ici. La baisse de l'attention se manifeste comme l'extinction des systèmes sub-corticaux de l'attention (mais c'est un symptôme, pas une cause explicative) – et il devrait arriver quand le glucose vient à manquer. Toutes choses qui n'expliquent ni ce qu'est véritablement la détente par rapport à l'attention, ni comme il advient en temps normal. Il faut en retourner à la phénoménologie.

Bergson parle de l'attention, d'après la formule de Théodule Ribot, comme d'un monoidéisme<sup>214</sup>. Il la présente à tout le moins comme une tension vers la concentration de la pensée vers une pensée, celle-ci pouvant être complexe. Si nous voulons, avec la détente, penser le contraire de l'attention, en creux, il faut penser l'inattention comme un état de pluridéisme, où différentes couches de conscience ou fils de pensée se superposent et s'entremêlent, sans qu'une représentation puisse prendre le dessus. Ce n'est donc pas s'opposer à Bergson que de proposer une théorie de l'esprit en termes de bathographie. Mais il est tout de même difficile de penser dans ses propres termes un niveau inférieur de l'attention. Pour le philosophe, en effet, il semble que l'attention soit toujours à un niveau égal, plus ou moins réparti vers le passé, dispersé dans des représentations plus ou moins complexes, plus ou moins tourné vers la vie. Il est donc difficile de « comparer » des attentions, et ainsi de parler de détente. Déjà, entre plusieurs personnes, la capacité d'attention pourrait être variable dans l'absolu, sans que l'on soit jamais capable de l'établir, tant sont différentes les mémoires et les champs perceptuels auxquels ces attentions ont affaire. Et même pour une seule personne, quand on constate une « baisse

---

211. Bergson H., *La Pensée et le Mouvant*, « La perception du changement », Survivance du passé.

212. Berthoz. A., *La mémoire au regard des données des neurosciences*.

213. En voici un relevé plus précis que dans le corps du texte :

1) L'intégrité de certaines aires corticales (en particulier le cortex pariétal).

2) Un certain niveau d'excitation (activité électrique cérébrale particulière, de type veille) des nombreux modules qui constituent l'élément de base du fonctionnement cortical (systèmes sous-corticaux). Ces systèmes, étagés du bulbe à l'hypothalamus, libèrent des neuromédiateurs (catécholamines, indolamines, histamine, acétylcholine, neuropeptides) qui "activent" les modules corticaux selon des hiérarchies et des modalités complexes.

3) L'attention consciente, s'accompagne enfin de phénomènes énergétiques particuliers mis en évidence par la caméra à positrons. Les modules corticaux consomment alors plus de glucose. Cependant, il semble exister un découplage entre la consommation de glucose et d'oxygène, si bien que les aires corticales peuvent utiliser la voie anaérobie (production de lactate) lors de l'attention.

D'après Michel Jouvét, *Le Sommeil, l'autre versant de l'esprit*, (1992).

214. Ribot T., *Psychologie de l'Attention*.

de l'attention », est-ce l'impossibilité à faire effort ? la distance d'avec le monoidéisme dans une plus grande dispersion ? ou encore la moins grande percée en profondeur du monoidéisme actuel ? Certainement, tous ces états sont des formes de la détente, sous la forme de l'attention flottante, de l'échec de la concentration, du désintérêt, et de la fatigue. Il est évident que dans ces états d'attention plus faible, l'oubli prendra un pas plus large que lors des états d'excitation, de focalisation et d'intérêt. Au moment de l'expérience, et dans sa réélaboration, moins d'éléments seront doués de signifiante, et moins aussi pourront donc se lier et faire des systèmes réutilisables. Quoi qu'il en soit de ces états normaux de baisse de tension, plus propices à l'oubli, de l'épuisement léger jusqu'au sommeil profond, il est clair que les forces de l'attention ne sont pas illimitées. À part chez Funes, et sa conscience du temps lui-même et des modifications de son propre corps, la capacité d'attention n'étant de fait pas infinie, nous ne pouvons pas conserver sous les yeux l'indivisibilité du changement. Nous essayons ici de souligner un problème dans la philosophie de Bergson, qui dit de la vie qu'elle est une seule phrase, entrecoupée par des virgules, mais jamais séquencée par des points. S'il est permis de filer la métaphore syntaxique, nous préférierions dire que la vie est constamment ponctuée, et ce par le sommeil, les baisses de l'attention, les états de conscience moindre qui perdent le fil de la continuité, dans des oublis en soi insurmontables, qu'il s'agira pour le sujet de rendre continue. Elle est suturée *a posteriori*, lors de ce que nous appellerons une herméneutique de l'oubli<sup>215</sup>. Poursuivons le raisonnement bergsonien, qui part de l'hypothèse de la continuité mélodique de la vie : « Mais si nous tenons compte de la continuité de la vie intérieure et par conséquent de son indivisibilité, ce n'est plus la conservation du passé qu'il s'agira d'expliquer, c'est au contraire son apparente abolition. Nous n'aurons plus à rendre compte du souvenir, mais de l'oubli »<sup>216</sup>. Nous reprochons à Bergson de partir du présupposé inverse, comme un nombre immense de théories moins fines phénoménologiquement, et d'essayer d'expliquer l'oubli non pas dans sa positivité propre, mais dans l'inadéquation du cerveau à notre être métaphysique. La thèse sur le temps-durée qui sous-tend toute l'entreprise bergsonienne est à ce titre extrêmement coûteuse. Si l'attention est par nature insuffisante pour embrasser d'un coup tout le passé, comment « le passé se conserve[-t-il] de lui-même, automatiquement » ? Nous ne pouvons pas conserver cette existence métaphysique de la mémoire, qui est une caractérisation de la vie elle-même sans la conscience, et dont la signification véritable est seulement temporelle<sup>217</sup>. En dernière instance, c'est donc la position de l'élan vital qui rend inélégible l'oubli à une approche pour soi. Il reste à savoir ce qu'est un passé auquel, faute de conscience au moment des faits, il est impossible de se rapporter ; et il existe un tel oubli réel. Il arrive après les rêves, il arrive après la compression de l'ordinarité, mais encore après l'isolation

215. À ce point de vue, la première partie s'intéressait à l'oubli dans le présent mort de la science, la partie phénoménologique s'y intéresse dans le présent épais et se faisant de la vie, et la partie herméneutique dans un point de vue rétrospectif, du présent vers le passé, voire du futur vers le passé.

216. *Ibid.*

217. L'ontologie de l'oubli ne se joue donc plus dans la seule phénoménologie, mais dans la considération du temps lui-même, que la phénoménologie appelle durée, mais que nous étudierons conjointement avec l'herméneutique, en III. 3. a. Durées.

continue de souvenirs interdits de retour, à conditions qu'ils ne s'expriment pas dans la pratique. Pour voir ce qu'il en est de cette détente fondamentale de la mémoire, corrélée à un oubli véritable, il nous faut passer aux moments où l'attention se détourne volontairement, dans l'expérience de la distraction, et à ceux où elle ne se fixe pas, et disparaît. Il nous faudra aussi revenir au sommeil et à son contenu, dans une étude des rêves, que nous mènerons à partir du stock de données de la psychanalyse.

Bergson donne en substance une théorie de l'attention qui ne permet pas de cerner l'oubli positivement. Le plus grave problème est l'impossibilité, dans le cadre théorique bergsonien, de comprendre la modification des souvenirs. Il faut penser un oubli réel, qui soit opération sous-terrain et pas seulement voilement d'un passé absolu pour comprendre les mécanismes les plus profondes et les plus propres à la formation de l'identité personnelle. Son œuvre nous donne en revanche les outils adéquats pour penser l'attention et la détente, et finalement aborder le rêve, ce « délassement [...] psychologique d[...]extinction de l'intérêt pour le monde extérieur »<sup>218</sup> comme il pourrait l'écrire avec science. En phénoménologie comme en science, il y a lieu de distinguer trois états de vigilance distincts, qui sont autant de niveaux de l'attention : l'éveil, le sommeil et le rêve. Les formes particulières que nous avons relevé – la focalisation, l'intérêt et la détente – sont des qualités de l'attention. La détente notamment est la forme qui permet la déprise, là où l'attention s'oublie, et glisse dans la passivité, vers les états léthargiques, le sommeil, et les rêves. Ces qualités ou formes de l'attention sont la respiration de la conscience. Leur rythme et leur intensité provoquent des oublis et des rétentions de qualités différentes. Avec l'étude de l'attention et de ses strates, nous n'en avons pas fini avec l'état d'éveil<sup>219</sup> – mais désormais il nous faudra quitter le domaine purement formel de l'attention, en tant que phénomène, pour voir ses directions et ce qu'elle thématise, afin de voir comment l'oubli peut toucher des objets particuliers. Commençons par voir comment l'attention peut provoquer l'oubli en essayant, par les forces de la volonté ou la force des choses, à se détourner de son objet dans l'expérience de la distraction, avant de voir comment le manque d'attention provoque un oubli normal quant à son objet par la détente habituelle que provoque l'ordinarité.

### ***L'activité de la distraction. Y a-t-il un "travail" de deuil ?***

La perte d'un époux ne va point sans soupir.  
On fait beaucoup de bruit, et puis on se console.  
Sur les ailes du Temps la tristesse s'envole ;  
Le Temps ramène les plaisirs.

Jean de La Fontaine, *Fables*, VI, XXI, « La Jeune Veuve », p.199.

EXIL. Décidant de renoncer à l'état amoureux, le sujet se voit avec tristesse exilé de son Imaginaire. [...] La passion amoureuse est un délire ; mais le délire n'est pas étrange ; tout le monde en parle, il est

---

218. Freud S., *Introduction à la Psychanalyse*, II. Le rêve.

219. L'étude sera poussée plus loin en III. 3. a. Durées.



désormais apprivoisé. Ce qui est énigmatique, c'est la perte de délire : dans quoi on rentre dans quoi ?

Roland Barthes, *Fragments d'un Discours Amoureux*, l'Exil de l'Imaginaire, p.123.

Nous avons montré que l'attention se manifestait dans l'effort quand il tendait vers un monoïdéisme. Suivant les résultats du paradoxe de l'oubli volontaire, on ne peut toujours pas trouver dans l'attention une prise sur l'oubli (à cause de la nature de la conscience, de son travail, et de son rapport à la présence). La détente est un moment naturel de la conscience, qui ne peut soutenir une attention forte indéfiniment. Une façon de provoquer l'oubli serait donc de maintenir l'attention dans un état de focalisation jusqu'à l'épuisement (l'oubli étant ici entendu comme évacuation des pensées indésirables des sphères superficielles de la conscience, où l'attention se déplace librement – notamment en tant que ces pensées risquent de l'accaparer et d'empêcher la focalisation sur des pensées désirées). Mais alors, elle ne serait pas non plus disponible à d'autres activités, et il est probable que les pensées indésirables resurgiraient avec le retour de l'énergie intellectuelle. En revanche, en creux se détermine la possibilité de provoquer l'oubli par une attention décalée : le rôle de l'attention peut être de se focaliser sur des pensées de substitution, et la réussite de l'oubli sera à la mesure de la focalisation. C'est cette stratégie que nous appelons distraction active. Si l'activité ne porte pas sur l'oubli lui-même, il y a tout de même activité et production d'oubli. Seulement, pour se distraire en vérité, il faut se prendre à son propre piège : pour que l'attention soit déportée, le souvenir de substitution doit absorber toute la conscience. C'est pour cela que le divertissement doit nous obnubiler, c'est-à-dire emporter toute notre attention, par le moyen du corps, de l'adrénaline, de la vitesse, de l'enjeu, de l'urgence, etc. Choisir la distraction, c'est se tourner vers le détour, prendre à dessin un chemin qui ne mène nulle part. Cela ne fonctionnerait pas sans des règles extérieures. Si l'on joue seul au jeu de patiente, on joue pourtant au même jeu que les autres, c'est un jeu solitaire, mais il n'est pas privé – l'externalité des règles permet de sortir de la causalité propre de son attention, aux règles propres des mouvements de notre conscience. C'est un intérêt forcé, comme artificiel, et autoentretenu – un intérêt délégué. Dans le jeu donc, c'est le rapport à l'extériorité de la règle qui permet de se détourner des idées à oublier, par l'absorption de la distraction. La distraction n'est donc pas active jusqu'au bout, elle est indirecte, et ne contrevient pas à ce que nous avons établi quant à l'impossibilité de l'oubli volontaire.

Nous avons jusqu'ici parlé formellement de la possibilité d'oublier volontairement. Il faut enfin qu'on dise ce que l'on pourrait vouloir oublier. Ce qui sort de l'esprit tout naturellement n'est pas une gêne ou un danger pour l'attention. Le « péché » que Schacter avait appelé « *persistence* »<sup>220</sup> en revanche peut en revanche troubler et confondre : c'est elle qui résiste à l'oubli, et elle se fait remarquer en tant que gêne, que diminution de la puissance intérieure. Quand il s'agit simplement de ce que les Anglais appellent « *ear worms* », le temps finit toujours par affaiblir la gêne et la tuer. Ce que l'on peut vouloir oublier, c'est donc l'inoubliable. S'il y a un paradoxe de la distraction, c'est qu'elle échoue à nous

---

220. Schacter D., *The Seven Sins of Memory, How the mind Remembers and Forgets*.

absorber véritablement – c’est là que les forces de la volonté se condensent, empêchant, comme nous l’avons montré, l’éviction de la pensée indésirable. Elle est inoubliable donc à la fois en soi, et à cause de ce que nous avons appelé le « paradoxe de la rétention »<sup>221</sup>. *Inoubliable* en grec se disait « *alastos* »<sup>222</sup> – et ce mot était presque uniquement utilisé pour dire la souffrance, la poursuite d’un dieu vengeur, qui frappe de malédiction incessante. Alors que l’oubli est l’opérateur du passage, l’inoubliable, qui est le seul véritable objet que l’on peut vouloir oublier, est un présent en souffrance de mouvement, une permanence insupportable, l’absence de l’absence. Jean-Louis Chrétien l’exprime ainsi dans sa prose :

Que le passé comme tel puisse être en ce sens inoubliable fait par là-même question. En quoi un passé se soustrait-il par principe à l’oubli, sinon en tant qu’il ne pourrait jamais devenir seulement du passé, qu’il ne passerait pas et ne serait pas dépassé ? C’est pourquoi le mot grec *alastos*, qui directement signifie inoubliable, s’applique d’une façon presque exclusive à l’épreuve, au deuil, à la souffrance, et les définit dans leur essence. Dans la parole grecque ancienne, ce ne sont pas les joies qui sont dites inoubliables, mais les épreuves, celles qui ne cessent pas d’éprouver, celles qui à tout instant forent en nous, malgré nous, l’espace de l’insupportable. « Inoubliable » est une souffrance de laquelle nous n’avons aucun pouvoir de nous retirer. Il faudrait plutôt dire que c’est elle qui ne nous oublie pas. L’« inoubliable » ne désigne donc pas une propriété conférée par la mémoire, et manifestant sa vigueur, mais les maux eux-mêmes, en tant qu’ils ne se laissent pas éloigner, en tant qu’ils frappent d’interdit et d’impuissance notre capacité d’oublier. Dans ce sens, le mot ne renvoie pas proprement à un souvenir. Ainsi Hésiode, dans la *Théogonie*, dit-il qu’« un deuil qui n’avais pas de cesse tenait Rhéïa<sup>223</sup> », elle dont Cronos à mesure qu’ils naissaient engloutit et dévore les enfants, de crainte qu’un d’entre eux ne le détrône. Cette douleur inoubliable se renouvelle sans cesse, elle ne renvoie pas la déesse à son passé, mais elle marque la pointe actuelle du déchirement. Et ce qui afflige ici est l’interruption de l’avenir, d’emblée repris par un présent persistant et qui veut persister toujours. [...] La souffrance inoubliable est au présent, elle ne concerne d’aucune façon la mémoire. Il y va d’une extase passive de la souffrance, d’une souffrance qui ne cesse de nous jeter hors de nous, de nous rendre incapables de trouver où que ce soit, même en nous, un refuge. Inoubliable est ce vis-à-vis de quoi il n’y a nul abri.

Jean-Louis Chrétien, *L’Inoubliable et l’Inespéré*, III. L’inoubliable, p.115-7.

Oublier l’*alastos*, c’est pouvoir se départir enfin d’une persistance, dépasser un présent, une trace insurmontable dans le corps, dans le cœur ou dans l’esprit, qui les confond tous ensemble. L’*alastos* provoque une indistinction, une fusion entre les différents ordres de notre puissance : quand l’une diminue, elle entraîne alors toutes les autres. L’oubli au contraire permet un étagement, une délégation et un délai, une épaisseur dans le temps, un rapport à soi-même comme un autre, et ainsi différents types de passivités. Pour la souffrance physique, la seule anesthésie possible est celle des sens, donc l’anesthésie au sens propre, partielle ou totale, qui nous étrange à tout ou partie de notre propre corps. L’oubli du corps, celui dont il retourne quand on « s’oublie » dans l’expérience de l’empathie, est un étrangeté à soi, une dissociation partielle ou radicale entre soi et soi. C’est sur cette idée qu’Heinrich

221. Cf. II. 1. a. Le chemin du souvenir.

222. Bailly A., *Dictionnaire Grec-Français*, p.73, en substance, « *a-lastos, os, on*, : qu’on ne peut oublier ; 1. (d’un mal ou d’une douleur), cruel, intolérable ; 2. Incessant ; 3. Que l’on ne peut oublier (à cause du mal causé), d’où exécration, maudit ». Entrées adjacentes, « *a-lastor, os, on* : poursuivi par un dieu vengeur ; qui souffre cruellement (...) d’où funeste » ; et « *a-lastôr, oros (ho)*, qui n’oublie pas, ou qui ne laisse pas impuni (...) III. Celui qui est poursuivi par la vengeance divine ».

223. « *Rhèên d’ékhe penthos alaston* », *Théogonie*, 467. Les exemples suivants sont tirés des *Perses*, d’Eschyle, et d’*Œdipe à Colone*, de Sophocle.

Wölfflin avait proposé sa première conception de l'*Einfühlung* artistique, dans un oubli de soi commençant dans la sympathie, et se prolongeant vers la contemplation esthétique<sup>224</sup>.

On peut souvent remarquer une imitation involontaire de l'expression de personnes qui nous sont étrangères et donc un transfert de l'émotion. On sait comment les enfants sont redevables aux autres de fortes impressions, comment ils ne peuvent pas, par exemple, voir une personne pleurer sans laisser couler leurs larmes et ainsi de suite. Seuls les états d'âme les plus intimes sont inaccessibles, car cette expérience du *vivre d'après* (*Nachleben*) implique un certain degré de perte de la volonté. Plus tard, l'éducation et une réflexion raisonnable permettent de ne pas « s'abandonner » à chaque impression. Mais il arrive qu'on *s'oublie* et qu'on fasse des gestes qui n'auraient de sens que si nous étions l'autre personne.

Heinrich Wölfflin, *Prolégomènes à une Psychologie de l'Architecture*, p. 37.

Un abandon complet de la volonté, que l'on pourrait aussi qualifier de *désintérêt* existentiel, permettrait un oubli de soi. Mais il n'est pas évident qu'une telle dissociation soit en notre pouvoir. C'est l'objet de bien des sagesses du monde que de pratiquer l'oubli de soi et des souffrances du corps. Il est difficile d'évaluer à quel point cet oubli positif, qui se présente comme une disparition pure et simple, une extase pratique normale, est atteignable en réalité. D'autre part, dans l'expérience de la sympathie comme dans celle de la contemplation esthétique, ce sont des forces extérieures qui absorbent notre attention. Ainsi, la distraction n'est toujours pas une capacité interne.

Dans les souffrances du cœur, un *autre* peut aussi se montrer *alastos*, et laisser partout l'empreinte rémanente de son passage indélébile. La persistance de l'amour malgré la disparition de son corrélat mondain est une souffrance qui ne disparaît, par définition que dans l'oubli. En perdant Albertine, c'est lui-même que le narrateur de la *Recherche*. Le désespoir qu'entraîne la perte d'un être aimé est tel qu'il entraîne aussi, dans son sillage la peur de se perdre soi tout entier si l'oubli venait à recouvrir la souffrance.

Puis la concurrence des autres formes de la vie rejeta dans l'ombre cette nouvelle douleur, et pendant ces jours-là, qui furent les premiers du printemps, j'eus même, en attendant que Saint-Loup pût voir Mme Bontemps, à imaginer Venise et de belles femmes inconnues, quelques moments de calme agréable. Dès que je m'en aperçus, je sentis en moi une terreur panique. Ce calme que je venais de goûter, c'était la première apparition de cette grande force intermittente, qui allait lutter en moi contre la douleur, contre l'amour, et finirait par en avoir raison. Ce dont je venais d'avoir l'avant-goût et d'apprendre le présage, c'était pour un instant seulement ce qui plus tard serait chez moi un état permanent, une vie où je ne pourrais plus souffrir pour Albertine, où je ne l'aimerais plus. Et mon amour qui venait de reconnaître le seul ennemi par lequel il pût être vaincu, l'Oubli, se mit à frémir, comme un lion qui dans la cage où on l'a enfermé a aperçu tout d'un coup le serpent python qui le dévorera.

Marcel Proust, *Albertine Disparue*.

---

224. Plus loin, en opérant le passage de la sympathie intersubjective à l'empathie esthétique : « Objecterait-on que dans la contemplation esthétique, ce *vivre avec* ne peut être pris en considération, car l'imitation de l'expression physiognomonique humaine ne trouve sa place que dans des moments *d'abandon de la volonté* pendant lesquels on *s'oublie* en se plongeant pratiquement dans l'objet, cette objection serait réfutée par cette remarque fondamentale, que la contemplation esthétique elle-même exige cette absence de volonté, cet abandon du sentiment personnel. Qui n'a pas la capacité de cesser de temps en temps de penser à soi n'arrivera jamais à jouir d'une œuvre d'art, encore moins à en créer ». Wölfflin H., *Prolégomènes à une Psychologie de l'Architecture*, p. 40.

La recherche de M. Proust est évidemment bien plus qu'une analyse élégante et profonde des formes de l'oubli – mais nous ne pouvons penser qu'il ne se cache pas au principe du *Temps Perdu*. L'anesthésie se joue vraiment dans la possibilité de la distraction, dans la possibilité de répartir à l'envi les forces de son attention, en particulier dans la possibilité de s'attacher à un autre *autre*. L'attention amoureuse est certainement trop particulière pour qu'on la traite, comme précédemment, comme relevant de purement de nos forces ou de forces extérieures. Le mélange est probablement toujours trop singulier et trop irréversiblement mélangé pour qu'une analyse puisse remonter justement l'intrication entropique de son aporétique alchimie. Quoi qu'il en soit, nous disons qu'un attachement authentique à un autre *autre* ne peut se faire que quand le premier *autre* est authentiquement oublié<sup>225</sup>. Si la distraction est, en soi, une action inauthentique (une dis-action), l'oubli permet de trouver une nouvelle authenticité, une fraîcheur de la même teneur que la première. C'est par lui que l'on peut s'attacher de tout son cœur à des objets différents, successivement. Sans cela, la vie n'aurait pas le droit à l'erreur. L'oubli, c'est la cicatrization du cœur et de la chair. Sans l'oubli des douleurs, elles nous épouvanteraient, resteraient présentes à jamais. C'est l'oubli qui permet de dépasser le traumatisme et la peine. Le trauma qui reste, qui résiste à l'oubli, c'est celui qui interdit la distraction. Si les chocs affectifs, corporels et émotionnels, sont des forces qui navrent la stabilité du moi, l'oubli est la force vitale qui tend à retourner au repos. Il nous faut donc penser une dynamique non-intentionnelle provoquant des oublis de sauvegarde. Cette dynamique est parfois défectueuse, provoque des retours indésirables, des angoisses, des actes manqués. C'est dans cette anfractuosité de l'oubli que la psychanalyse trouve le chemin vers l'inconscient, multipliant les instances explicatrices de l'oubli. Sans ces défauts de l'oubli, sa force (et donc sa fragilité ontologique, transitive à la nôtre) serait telle qu'il serait invisible, tout à fait inéligible à une approche phénoménologique.

Nous disons que c'est l'oubli qui permet la modification de l'identité dans le temps, par la suppression, l'estompement et la transformation. Dans ce cadre dynamique, et si la volonté ne fait rien à l'affaire, comment qualifier cette activité ? La rémanence différente des traumatismes, à un moment *inoublables*, montrent à nouveau que la théorie de l'oubli-*decay* est insatisfaisante. L'oubli n'est pas simplement une érosion, l'effacement par les intempéries et le temps péri, des crêtes et des anfractuosités du Mont Mémoire. C'est une véritable dynamique, de *dynamos* – la force, *i.e.* principe interne de modification. Cet oubli actif, qui n'est pas une activité que nous pouvons nous attribuer, Paul Valéry en parle comme d'une diffusion :

Si l'idée gardait toujours son acuité première ? Si cette sorte de dilution n'existait, qui finit par rendre supportable une idée d'abord très désagréable, à force de différer, de la connaître, de la reconnaître ou prévoir, de la perdre et de la ravoïr... cette diffusion s'applique, non à l'idée même, mais à son pouvoir.

---

225. Ceci dans une vision fortement centrée sur notre compréhension monogamique de l'« amour », quoi que ce sentiment extrêmement social soit... Nous avons conscience de la fragilité de cette partie de l'argumentation ; mais il nous semblait impropre de laisser ce sujet tout simplement dans l'oubli.

Il y a donc une sorte d'oubli qui n'est pas marquée par l'absence, mais qui se fait, nous présents, par les chocs, par la présence même. Le premier pas : c'est que cette idée on puisse la faire attendre – (Mais dès lors tout est accompli !) – comme si en présence de l'activité totale ou d'ensemble, telle attention particulière ne pouvait garder sa valeur.

Paul Valéry, *Cahiers* t.I, « la Mémoire », « Oubli actif – diffusion », p. 1228.

« Pouvoir faire attendre l'idée » est la première manifestation de la possibilité de se distraire. Tel serait donc le critère de la réussite de l'oubli, de la victoire sur la mémoire qui ne passait pas, la perte de ce qui faisait le pouvoir de la *persistence*. Mais nous en arrivons là au paradoxe que nous avons commencé à esquisser. S'il faut que l'oubli soit possible pour qu'il s'accomplisse, alors il n'est que la sanction d'un état d'esprit déjà atteint. La possibilité de l'oubli phénoménologique (l'absence de la conscience, la difficulté de retrouver le souvenir tel quel, et la possibilité de la distraction authentique) est conditionnée par sa réalisation sub-intentionnelle. La distraction rend manifeste un état de pré-oubli, qui n'est autre que l'oubli lui-même. L'existence de l'oubli est conditionnée par la possibilité de l'oubli. À nouveau, l'ontologie modale est une impasse. Le redoublement ne sert à rien, sinon à souligner la fragilité ontologique de l'oubli. Si à un certain moment du temps l'oubli est impossible, dans le deuil par exemple, ce qui se détermine dans l'impossibilité de se divertir, et que plus tard il le devient. Alors il faut tout de même penser un *decay*, un estompement de la mémoire, même si l'abscisse de ce processus n'est pas le temps objectif (sinon la durée du deuil serait déterminable). Une fois que le divertissement est possible, c'est-à-dire que l'attention peut être authentiquement tournée vers un nouvel objet, une première partie de l'oubli est accomplie, un *onkos* que l'on pourrait appeler oubli suffisant, et qui varie avec les investissements nouveaux de l'intérêt. Mais avec la question de l'intérêt, nous en arrivons au point infiniment délicat de la sublimation subjective. Le deuil par exemple entraîne nécessairement une altération de l'image de l'objet perdu. La perte opère sur le souvenir des altérations de par sa nature même : la rupture ontologique d'avec un certain état relationnel (celui, même seulement possible, avec un vivant) met en œuvre en retour une conversion du regard. Cette conversion, le temps qu'elle prend et ses effets sur le souvenir, s'appelle simplement le deuil ; mais son rapport à l'oubli n'est pas simple.

L'objet des deuils en fait des réalités à chaque fois très différentes, dans leur temporalité et dans leur nature. Formellement, il est qualifié de « normal » quand il arrive avec la perte s'il s'avère fini dans le temps, mais il peut être appelé « pathologique » s'il commence avant la perte (deuil par anticipation) ou après elle (deuil retardé), s'il est interminable, ou encore s'il est silencieux ou anormalement bruyant, etc. Par exemple, pour reprendre un thème que nous avons abordé plus haut, dans la *dé-personnalisation* que provoque la maladie d'Alzheimer, on considère qu'on « perd » le dément avant sa mort biologique. En leur présence, on parle d'eux au passé : deuil anticipé. Si Alzheimer n'est pas, en toute rigueur, la maladie de l'oubli, son développement y aboutit ; la pratique sociale de cette forme de deuil montre bien que, malgré tout ce que l'on aura dit sur le caractère vital de l'oubli, son extrémité supérieure se présente comme l'analogie relationnel de la mort. L'oubli normal laisse toujours un espoir de retour :

de même que l'incapacité momentanée n'est pas la mort tant qu'il y a une rémission possible, les oublis de tous les jours ne sont qu'une absence à soi dont on peut espérer se remettre. Mais comme il est impossible de se garantir le retour de tous nos souvenirs, il faut faire le deuil quotidien de l'expérience. Ce départ du présent ne prend la forme d'un deuil que chez ceux qui n'arrivent pas à se séparer des objets et des moments passés ; on peut dire de ceux qui, comme Amiel, consignent toute leur vie dans du papier, vivent leur propre et perpétuel deuil.

Une forme de marginalisation des souvenirs s'opère dans le deuil : dans un premier temps, nous nous refusons d'admettre la réalité de la perte que nous venons de subir, mais progressivement, et sans cesser de chérir le mort, nous modifions le statut des images qui lui sont attachées, et un certain éloignement vient tempérer la douleur.

Tzvetan Todorov, *Les Abus de la Mémoire*, IV., Le bon usage.

Le deuil est une forme ou un habit de l'oubli. Kipman, qui le considère comme un oubli partiel et laborieux, écrit que « tout deuil mobilise des mécanismes intrapsychiques destinés à calmer la peine, la sensation de perte de quelqu'un d'essentiel »<sup>226</sup>. Ici, l'oubli fonctionne comme une force de dissociation entre les souvenirs et les émotions. Il est partiel en cela qu'il fait la part des choses, qu'il les sépare ou qu'il s'en sépare – il est donc plus précisément partitif. Le deuil accompli est la dissociation entre l'émotion de la perte et le fait de la perte, la dissociation entre la personne morte et son souvenir vivant. Nous vivons avec nos fantômes jusqu'à ce qu'ils trouvent le repos, comme le père de Hamlet réside encore parmi les vivants un peu après sa mort. Toutes les histoires de fantôme sont des allégories de la mémoire : le défunt réclame, pour et dans celui qui lui survit, un apaisement qu'il lui faut trouver dans le monde ; le survivant est envoyé en quête de la paix, et cette idée de la quête rejoint celle du « travail » de deuil (la vengeance de Hamlet n'est rien d'autre qu'un dramatique travail de deuil). Pour ne plus être inquiet, dérangé par la perte, on range le sujet du souvenir, on le calme dans son mouvement, on arrête de le regarder dans sa complexité évolutive (liée à la relation se faisant que l'on entretenait avec lui, à laquelle justement la perte a mis fin) : on le fixe. Cette pétrification, cette statufication a pour moteur l'oubli du mouvement et de la complexité qu'avait le vivant. Si le deuil vise la paix du souvenir, c'est dans la fixation qu'est le remède. Ce mouvement vers le repos est naturel (pour filer la métaphore dynamique, les graves de la mémoire ne sont pas soumis à l'inertie newtonienne) : l'effectivité de la séparation ne nous laisse qu'avec un nombre de souvenir limité, et de plus en plus restreint. Ils croissent ou flétrissent (souvent le deuil est l'occasion d'un embellissement, de l'oubli des mauvaises parts...), mais ne peuvent plus se multiplier ni se complexifier à l'infini, ni seulement demeurer les mêmes, à moins d'une identité réelle et régulière entre les souvenirs et ce que le défunt a effectivement laissé – mais il est douteux qu'une telle identité soit possible, notamment à cause de l'impermanence de la mémoire elle-même, auquel nous donnons le nom d'oubli). Avec le temps, inexorablement, les mouvements qui font les émotions arrivent à un repos : la dissociation s'opère.

---

226. Kipman S-D., *L'Oubli et ses Vertus*, V. Oubli, Deuil et Vieillessement, a. Le deuil n'est pas la mort, p.152.

Est-ce autre chose qu'une affaire de temps ? Certainement, puisqu'il y a des deuils interminables, ou interrompus, et repris par endroit. Peut-être faut-il être passé par toutes les formes du regret, ou par toutes les situations investies et à jamais perdues, pour arriver à un véritable état de stabilité, de *galèné*. Cette paix n'est pas tout à fait un oubli de la personne : on peut toujours en parler, de ses traits, de notre relation avec elle. Mais elle est véritablement l'oubli d'un certain rapport à cette personne. Nous n'en avons plus qu'une image, là où nous avons affaire à un être libre et mouvant, et cette image elle-même se transforme à la faveur de l'absence, regrettée ou non, du feu éteint ou de feu l'éteint. Qu'est-ce que l'autre en nous sans lui ? Une représentation complexe vouée au même destin que notre passé : une simplification, à quoi Milan Kundera donne le nom de « kitsch » dans *L'insoutenable Légèreté de l'Être* :

Qu'est-il resté des agonisants du Cambodge ? Une grande photo de la star américaine tenant dans ses bras un enfant jaune. Qu'est-il resté de Tomas ? Une inscription : Il voulait le Royaume de Dieu sur la terre. Qu'est-il resté de Beethoven ? Un homme morose à l'in vraisemblable crinière, qui prononce d'une voix sombre : « *Es muss sein !* » Qu'est-il resté de Franz ? Une inscription : Après un long égarement, le retour. Et ainsi de suite, et ainsi de suite. Avant d'être oubliés, nous serons changés en kitsch. Le kitsch, c'est la station de correspondance entre l'être et l'oubli.

Milan Kundera, *L'insoutenable Légèreté de l'Être*, VI. La grande marche, 29, p.446.

C'est l'une des idées centrales du livre de donner l'être pour infiniment léger à cause de l'oubli et de la simplification qu'il opère, jusqu'à ce que cette simplification n'ait plus aucun intérêt, ni en soi, ni pour personne, et que l'oubli devienne total. Il y a plus dans le concept de kitsch que ce que nous voulons mettre dans le concept de deuil, mais il y a en même temps moins : le kitsch est une évolution naturelle des productions humaines vers un bon goût minimal prétendument universel, un dénominateur commun vide de style, tandis que le deuil, s'il est en partie naturel, peut en même temps faire l'objet d'un travail. Le deuil est le cas où l'effort peut aller dans le sens de l'oubli, parce que son objet est effectivement perdu.

Dans l'idiome innocent « travail de deuil », on allie le paradigme de la volonté (nous donnons le travail pour le façonnement conatif de soi ou du monde) et l'un des domaines liges de l'oubli : le deuil, dont nous avons montré qu'il nécessitait un temps d'oubli incompressible pour accepter la rupture et arriver à la paix. Pourtant, on peut dire à juste titre que le deuil est laborieux. Si certains sont interminables, c'est qu'un travail inverse est fait, contre le temps, vers une illusion de rétention éternelle, qui modifie infiniment son objet initial. Si d'autres sont interrompus et repris, c'est que le travail peut être mis en pause – c'est-à-dire que la temporalité du deuil n'est pas la temporalité tout entière, et qu'il y a dans l'existence des temps dissociés. Enfin, si certains deuils se passent sans heurt, voire rapidement et dans une paix quasiment immédiate, c'est peut-être en partie qu'il est possible d'aller au-devant de toutes les rémanences de mouvement et d'émotion que l'image contenait encore en elle, comme une énergie fossile. Cette fragmentation présente une non-linéarité du temps de l'oubli. C'est la manifestation graphique que le deuil, loin de « l'oubli naturel » modélisé par Ebbinghaus, est un système complexe dont le temps, s'il est une coordonnée indispensable de l'équation, ne peut ni être considéré

comme homogène, ni lui-même comme isochronique, quelque insensées que soient les propositions sur la « vitesse » du temps.

Le deuil est une activité à l'opposé de la volonté d'oublier. Un travail de deuil conduit à l'oubli de la souffrance qu'a causé la perte – et cet oubli se fait au prix de la transformation de la mémoire, sa cristallisation, qui permettra plus tard un oubli apaisé. L'oubli à ce titre fonctionne comme un *pharmakon* : il est à la fois la perte mémorielle de ce qui était réellement et a causé une vraie souffrance, et ce qui permet l'apaisement vis-à-vis de cette perte. L'opération du changement interne, le retour vers la stabilité, se fait au prix d'une modification, d'une perte de soi. Le deuil n'a rien à voir avec la distraction active. Cette dernière a plutôt lieu dans les premiers mois du deuil, où l'endeuillé inhibe ses émotions et fait front à la compassion de son entourage. Le deuil commence après. Il est fait d'une part de travail et d'autre part de temps. Ou plutôt, le travail de deuil rend sa temporalité non linéaire. Il n'existe rien de tel qu'un "deuil naturel", qui serait uniquement fonction du temps la *forgetting curve* ebbinghausienne, parce qu'un deuil est essentiellement « signifiant », *i.e.* investi émotionnellement par la transformation du *sens* dans *une certaine logique*. Comme toujours pour l'oubli, ce naturalisme est muet. En cela, le mot de *travail* qui sort son objet de la naturalité (où elle n'a en réalité jamais été) convient assez bien à l'objet de la considération. Là où le travail comme exploration de l'expérience et exhumation des émotions pour s'en délivrer se manifeste avec le plus d'évidence, c'est dans l'écriture. « Écrire, c'est se livrer au travail de deuil de la mémoire »<sup>227</sup>, note Kipman, en utilisant pour modèle extrême du livre de Jorge Semprun, *L'Écriture ou la Vie*<sup>228</sup>. Nous aurons le temps de revenir sur ce que l'écriture a à faire avec le deuil de la mémoire, dans les œuvres littéraires et plus modestement dans les entreprises de « journaux intimes », et comment l'écriture (de soi ou non) a un rapport fondamental à l'oubli (à titre d'ennemi à vaincre, ou à celui de but à atteindre)<sup>229</sup>. Pour en retourner au paradoxe de la distraction, c'est seulement quand l'oubli est possible qu'il commence, « Mais dès lors tout est accompli ! »<sup>230</sup>. Le pré-oubli qui permet à l'oubli d'advenir est déjà l'oubli : il n'existe que sur le mode d'une précession existentielle sur soi. Dans son clignotement ontologique, l'oubli apparaît de façon indécidable, involontaire, inexplicable, mais inévitable. Ici encore, il est difficile de trouver la cause endogène de l'oubli. Là où l'oubli volontaire se présentait comme une impossibilité logique, la possibilité de la distraction se présente comme un avènement mystérieux. Pour trouver un oubli endogène et pratique, il faut tourner le regard de notre attention vers l'oubli continuels au crible duquel notre expérience est constamment passée – dans un domaine tellement sensé, tellement réglé, qu'il en devient comme insignifiant.

---

227. *Ibid.*

228. Il faut voir dans l'alternative du titre une disjonction stricte d'après l'idée de l'auteur : s'est présenté à lui le choix entre l'un et l'autre, entre écrire pour léguer ou vivre grâce à l'oubli des camps.

229. Nous ferons notamment ce retour en III. 2. a. *L'hubris* de la réflexion totale.

230. Valéry P., *Cahier*, « la Mémoire », voir *supra*.



## *L'illusion ordinaire de la nécessité*

Tout ce qui ne nous frappe pas nous donne-t-il une impression d'insignifiance ? L'ordinaire nous donne-t-il toujours l'impression de l'ordinaire ?

Ludwig Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, 600, p.222.

Dans le texte placé en épigraphe, Wittgenstein souligne une difficulté singulière : on aurait pu vouloir commencer par faire l'équation entre l'ordinaire, ce qui ne nous frappe pas, et l'insignifiance. Mais justement, il n'y a pas toujours d'impression de l'ordinaire. Pour jouer avec les mots, nous dirons que justement l'impression mémorielle de l'ordinaire ne persiste pas, elle s'efface par absence d'utilité. Mais se faisant, à part dans l'expérience de la routine (s'attendre à ce qu'un déroulement d'activité soit ordinaire – soit vivre passivement), nos capacités d'attention sont toujours sollicitées dans les situations ordinaires, même dans l'habitude. Ce n'est qu'*a posteriori* qu'une journée pourra être décrétée insignifiante ; et ce, non pas quand quelqu'un l'aura statué, mais précisément parce qu'il sera tout à fait impossible de dire quoi que ce soit à son propos. L'oubli est la sanction de l'insignifiance, le critère *a posteriori* de l'ordinaire – mais par définition, il ne se donne pas comme une impression. Le support scientifique de l'ordinarité a pour nom *repetition suppression*, que Anderson et Hanslmayr définissent comme « *the finding that repetitions of a stimulus elicit less neural activity in areas involved in processing the stimulus, compared with nonrepeated stimuli, taken to be a marker of memory for the stimulus* »<sup>231</sup>. C'est encore l'opérateur temporel qui rend raison de l'oubli se faisant : la répétition de l'identique, si elle est assez espacée, pourra toujours nous frapper, comme c'est le cas pour les rituels ou cérémonies annuels. C'est quand il y a rythme perceptible comme rythme dans le temps humain que l'événement peut perdre son caractère événementiel pour se fondre dans l'ordinarité. Le rythme des événements est alors intégré comme un schème de vie. La régularité en fréquence fait croire à une déductibilité possible par le truchement d'une règle. Fût-elle une illusion, cette possibilité de déduction transforme la contingence surprenante en nécessité, et la nécessité, adossée à la répétition, émousse la perception et les souvenirs. Nous avons nommé *signifiance*<sup>232</sup> l'importance que la répétition fortuite d'événements semblables pouvait donner à ce à quoi ils se rapportent pour celui qui les voit arriver. À l'inverse, ce qui arrive de façon si répétée qu'il en devient insignifiant, nous l'appelons l'ordinaire. Ainsi, l'arc-en-ciel pourrait éventuellement être vu comme signifiant, mais pas le fait que le ciel soit bleu ou que le soleil se lève. De même, un jour de la semaine en tant que jour peut difficilement être signifiant ; mais la conjonction entre le vendredi et le 13ème jour du mois est suffisamment rare pour avoir pu provoquer, au niveau collectif, des croyances de signifiance. En conjonction avec un événement, il sera plus facile de retrouver cette date qu'une autre sans poids. Mais si la signifiance a à voir avec la protention, l'attente projetée vers une coïncidence où l'on décèle une connexion, l'insignifiance au contraire ne se donne pas comme une impression – il

231. Anderson M.C., & Hanslmayr S., *Neural Mechanisms of motivated forgetting*.

232. En nous réglant sur l'anglais *significant*, et par opposition au français *insignifiance*.

ne se donne pas du tout en réalité. La régularité est subsumée en ordinarité sous le coup d'une synthèse passive.

Les souvenirs négligent les impressions et les actes *de régime* – qui sont d'ailleurs fournis par l'actuel. On ne se rappelle pas ce qui est ou se fait continuellement. *C'est-à-dire le plus important et le moins remarquable de notre histoire. On se rappelle chronologiquement ce qui aurait pu être autre.*

Paul Valéry, *Cahiers*, « la Mémoire », (1933. Mémoire, XVI, 440), p.1250.

Le mot *régime* (*diáita* en grec, qui a donné notre *diète*), exprime bien l'idée de régence, d'administration, et même d'atténuation dont fait preuve l'oubli de l'ordinaire. Mais la métaphore politique est moins importante que l'idée de diète, que Valéry file avec l'usage fréquentiel de la notion d'« importance ». Cette importance est initialement quantitative, mais elle devient par ce fait même qualitative : si le plus important est le moins remarquable, c'est qu'il importe peu de s'en souvenir dans le détail, tant il est massif. C'est l'habitude qui recèle en elle ce pouvoir d'oubli. Comme nous le disions, le régulier donne l'impression de la règle, la règle de la logique, et la logique de la nécessité. Même si Hume critique la notion métaphysicienne de causalité dans le *L'Enquête sur l'Entendement Humain*, à la section VII : « l'idée de connexion nécessaire », il en atteste la validité et l'importance psychologique : l'habitude est le ferment principal de la croyance. Mais l'habitude doit nécessairement se passer sur un fond d'oubli. C'est seulement en oubliant qu'il a un jour pu paraître extraordinaire qu'une boule de billard transmette son mouvement à l'autre plutôt qu'elles n'explorent au contact, ou ne se transforment en grenouille, ou ne perde tout leur moment, que l'on a fini par voir dans cette interaction physique, en vertu de la répétition de la conjonction, quelque chose de *naturel*. Naturel ne signifie jamais que *ce qui se passe le plus souvent, normalement, i.e.* dans un cadre habituel non modifié. Il ne se passe rien en nous, écrit en substance le sceptique, quand nous établissons un lien de causalité. Il n'y a pas de sentiment de la causalité, il n'y a qu'un sentiment de la naturalité. Cela est démontré dans l'impossibilité de prévoir une interaction physique qu'on n'a encore jamais vue – Hume donnant l'exemple du fait *a priori* étrange qu'il soit impossible de séparer verticalement deux blocs de marbre, alors qu'il est possible de les faire glisser l'un contre l'autre horizontalement. La première fois qu'on voit une interaction, aucune protention ne se passe en nous – mais après le polissage de l'habitude, l'oubli passe sur la surprise première, et la naturalité s'instaure. À ce point de vue, *toute nature est seconde nature pour nous.*

Même au niveau perceptuel, comme nous l'avons déjà montré<sup>233</sup>, l'oubli est l'opérateur de la seconde nature : oubli de la première « nature », et oubli de l'établissement de la seconde. On a vu que dans cette opération, certains éléments infra-perçus comme sans intérêt ne passaient même pas par le stade de l'encodement. Ce phénomène est constant, et obligatoire au vu des faibles forces de notre attention, si bien intellectuelles que perceptuelles. Au-delà de la perception toute nue, il se passe dans la mémoire un oubli ordinaire similaire : le sentiment de l'ordinarité et la grâce de l'habitude produisent en

---

233. Voir I. 2. b. L'immémorial et le fonds de la pensée.

nous l'oublie de toute une partie de notre expérience dans son individualité. Ainsi, la plus grande partie de notre existence est subsumée

Perec a rêvé l'analyse de cette subsumption, pour dire quelque chose de l'existence. Il a rassemblé quelques-uns de ses textes sous le nom de *L'Infra-Ordinaire*, dont voici l'extraordinaire introduction.

Ce qui nous parle, semble-t-il, c'est toujours l'événement, l'insolite, l'extraordinaire : cinq colonnes à la une, grosses manchettes. Les trains ne se mettent à exister que lorsqu'ils déraillent, et plus il y a de voyageurs morts, plus les trains existent ; les avions n'accèdent à l'existence que lorsqu'ils sont détournés ; les voitures ont pour unique destin de percuter les platanes [...] Il faut qu'il y ait derrière l'événement un scandale, une fissure, un danger, comme si la vie ne devait se révéler qu'à travers le spectaculaire, comme si le parlant, le significatif était toujours anormal : cataclysmes naturels ou bouleversements historiques, conflits sociaux, scandales politiques... Dans notre précipitation à mesurer l'historique, le significatif, le révélateur, ne laissons pas de côté l'essentiel. [...]

Les journaux parlent de tout, sauf du journalier. [...] Ce qui se passe vraiment, ce que nous vivons, le reste, où est-il ? Ce qui se passe chaque jour et qui revient chaque jour, le banal, le quotidien, l'évident, le commun, l'ordinaire, l'infra-ordinaire, le bruit de fond, l'habituel, comment en rendre compte, comment l'interroger, comment le décrire ?

Interroger l'habituel. Mais justement, nous y sommes habitués. Nous ne l'interrogeons pas, il semble ne pas faire problème, nous le vivons sans y penser, comme s'il ne véhiculait ni question ni réponse, comme s'il n'était porteur d'aucune information. Ce n'est même plus du conditionnement, c'est de l'anesthésie. Nous dormons notre vie d'un sommeil sans rêves. Mais où est-elle, notre vie ? Où est notre corps ? Où est notre espace ?

Comment parler de ces « choses communes », comment les traquer plutôt, comment les débusquer, les arracher à la gangue dans laquelle elles restent engluées, comment leur donner un sens, une langue : qu'elles parlent enfin de ce qui est, de ce que nous sommes.

Peut-être s'agit-il de fonder enfin notre propre anthropologie : celle qui parlera de nous, qui ira chercher en nous ce que nous avons si longtemps pillé chez les autres. Nous plus l'exotique, mais l'endotique.

Interroger ce qui semble tellement aller de soi que nous en avons oublié l'origine. Retrouver quelque chose de l'étonnement que pouvaient éprouver Jules Verne ou ses lecteurs en face d'un appareil capable de reproduire et de transporter les sons. Car il a existé, cet étonnement, et des milliers d'autres, et ce sont eux qui nous ont modelés.

Georges Perec, *L'Infra-Ordinaire*, *Approches de quoi ?*, p.9 *et sequendaque*.

L'idée est profonde : Perec nous propose un retour sur tout ce qui ne l'a pas impressionné, sur tout son inconscient cognitif, sur tous ces éléments qui passent à la marge de notre attention, qui la bordent, et qui débordent ce qu'il nous restera en mémoire. De même qu'à vélo, tout le monde tourne d'abord vers la droite, sans en avoir conscience alors qu'intentionnellement on ne veut aller qu'à gauche, de même que si l'on se concentre sur une seule couleur sur une mosaïque, on voit cependant toutes les autres couleurs, indistinctement, de même, notre vie dans sa plus grande partie se passe sans notre conscience, sans notre perception, et sans notre mémoire. Le naturel est évacué, alors que nécessairement, dans l'histoire des hommes sinon dans la nôtre, ce qui est devenu naturel a d'abord été extra-ordinaire. Perec

voudrait redonner de l'émerveillement pour ce envers quoi notre attention s'est éteinte depuis un temps immémorial. Mais ces écrits, dans leur matières, sont « inintéressants » – ils devaient forcément l'être. Tout poétique qu'il soit, le projet de Perec est chimérique. Il donne lieu à une œuvre « résumable » sans trop de perte aux quelques titres qui la composent : « La rue Vilin » (en 1969), « Deux cents quarante-trois cartes postales en couleur véritable », « Tout autour de Beaubourg », « Promenades dans Londres », « Tentative d'inventaire des aliments liquides et solides que j'ai ingurgités au cours de l'année mil neuf cent soixante-quatorze ». Mais la trivialité et la futilité sont précisément la cible que l'oubli touche avec le plus de raison. Son supra-réalisme donne lieu, de l'extérieur, à l'*impression d'une couleur*, à l'intuition d'une vie passée, mais à laquelle nous sommes irrémédiablement étrangers. L'infra-ordinaire n'a pour destin de ne rester qu'une idée, que le projet magnifiquement exposé dans l'introduction, dont le nom est, à très juste titre : « approche de quoi ? ». En effet, l'approche de Perec est sans *objet* : l'infra-ordinaire, par son lien presque définitionnel avec l'oubli, n'est pas un objet. Il est précisément ce qui n'est resté qu'un décors en attente d'attention, derrière un voile brumeux d'oubli et d'indistinction. L'oubli vide de leur substance ces longues listes d'ustensiles, de briques, de verre, de béton, d'habitudes corporelles et langagières, de façon de manger et de marcher, de s'écrire, de se coucher pour dormir, etc. Ce qu'a écrit Perec, nous voudrions le qualifier de *littérature privée*, d'anthropologie propre sans universalité, de feuille de parcours des inessentialités. L'idée est brillante, lumineuse ; la réalisation était vouée à l'ineptie. L'anesthésie de l'ordinaire est un oubli pratique, un oubli de bon sens. Peut-être les gros titres des journaux ne nous disent rien, et ne nous disent en rien, c'est-à-dire ne disent rien de nous ; mais le détail de ce que l'oubli digère n'a pas non plus, par définition, de signifiante.

De même que l'on comprime tous les pixels invariants dans les fichiers vidéographiques, de même, l'oubli passe sur tout l'ordinaire et le comprime à son essentialité. L'incompressible est le désordonné : c'est l'entropie qui est irréductible. La plus grande part de l'information n'est pas dans la régularité – celle-ci se réduit dans une règle principielle, et son détail peut être oublié, parce qu'il est synthétisable. Ce qui vaut dans son détail se trouve plutôt dans les événements déviants, non pas seulement *a priori* imprévisibles, mais plus encore *a posteriori* incompressibles. Contrairement à la journée ordinaire, l'événement singulier, s'il est oublié, est perdu. Des jours semblables, paradoxalement grâce à l'oubli, il nous reste un parfum. Nous avons donc de l'essentiel une définition duelle : ce sont les structures ordinaires d'une part (elles sont à la fois la part la plus importante de l'expérience, et sont condensée dans leur essence par l'oubli, cet alchimiste qui parfume le passé par période – *pharmakon* signifie aussi parfum), et les événements dont il possible de se souvenir individuellement. À la fois ce qui se fond et ce qui ne se fond pas dans un oubli ordinaire, *est* l'existence. La vie c'est la familiarité usée, liée à un moment de sa vie en tant qu'habitude d'un côté, et les événements de l'autre. Le processus d'essentialisation des souvenirs est une forme de l'oubli. Sur les événements singuliers, l'oubli a prise ou n'a pas prise, en fonction de leur singularité, de leur intensité et de leur fécondité. Valéry écrit

de la mémoire que son analyse doit être une « géodésique de l'implexe »<sup>234</sup> : il faut comprendre quels raccourcis d'oubli sont tracés dans le globe mémoriel, quels pays sont agrandis et quels autres sont rapetissés, selon les liens d'ordre poétique qu'elle tisse. Si la mémoire est « passage à l'ordre » et « plus court chemin »<sup>235</sup>, si elle peut être poétique, c'est par les élisions de l'oubli. « Ce n'est pas la restitution qui est son trait essentiel, [mais] son rôle de réducteur et de simplificateur »<sup>236</sup>. Toute notre expérience, sans exception, passe par ce crible qu'est l'oubli, jusqu'à la vie amoureuse, dont on a pu fantasmer qu'elle était inoubliable et infiniment singulière. Mais alors écrit Proust, si l'usage de la mémoire provoque en elle un oubli par usure, l'oubli implexe de l'habitude de ce qui est immédiatement négligé pour son caractère compressible-insignifiant est à l'abri de cette usure.

Les souvenirs d'amour ne font pas exception aux lois générales de la mémoire, elles-mêmes régies par les lois plus générales de l'habitude. Comme celle-ci affaiblit tout, ce qui nous rappelle le mieux un être, c'est justement ce que nous avons oublié (parce que c'était insignifiant et que nous lui avons ainsi laissé toute sa force). [...] Au grand jour de la mémoire habituelle, les images du passé pâlissent peu à peu, s'effacent, il ne reste plus rien d'elles, nous ne le retrouverions plus. Ou plutôt nous ne le retrouverions plus, si quelques mots (comme « directeur au ministère des Postes ») n'avaient été soigneusement enfermés dans l'oubli, de même qu'on dépose à la Bibliothèque nationale un exemplaire d'un livre qui sans cela risquerait de devenir introuvable.

Marcel Proust, *À l'Ombre des Jeunes Filles en Fleurs*, I. Noms de Pays, le Pays.

À côté de la mémoire qui use et finit par oublier les vraies couleurs de ce qu'elle manipule et galvaude, l'oubli de réserve préserve et conserve le passé tel quel, intact, dans sa fraîcheur première. On nous excusera de voir ici encore l'oubli comme un *pharmakon* : en n'arrivant pas, il finit par advenir, et en arrivant tout d'un bloc il préserve de lui-même. On pourrait penser que la fragilité ontologique dont nous parlons ne provient que d'une confusion nominale entre des oublis radicalement différents dans leur être. Nous croyons plutôt que l'oubli lui-même est une seule chose, mais que son déplacement dans bathographie de la conscience lui donne un visage radicalement différent à chaque niveau, jusqu'à pouvoir être contradictoire à lui-même. Fragilité de la chose, du concept ou de son usage ?

Plus qu'une élection de la mémoire, nous pensons une sélection par l'oubli. En élevage, on peut certes favoriser la reproduction des têtes les plus avantageuses, mais plus facilement encore (question de contrôle) détruire les plus désutiles, et ne pas les laisser se reproduire... Mais en élevage comme en agriculture, on a bien conscience de ce que signifie pour nous l'utile... ce n'est pas le cas, surtout pas *a priori* ou au moment même de l'expérience, de l'existence psychologique... élection de ce dont on se souvient par la perception : ce qui est là, ou ce dont déjà je me souviens, réactive le latent ; le reste est de fait oublié, non pas seulement de par son statut infra-conscientiel, mais par sa non-réactivation, qui est poursuivie, au long cours, par la destruction). – ce qui est « important » ne peut pas être inventé – comment comprendre une énergétique du vécu avec des vies complètement hétéroclites ? Ceux qui

234. Valéry P., *Cahiers* t.I, « la Mémoire », pp.1249.

235. *Ibid.*

236. *Ibid.*

vivent dans l'isolement ou la monotonie totale ont des problèmes de structure – de même, ceux qui vivent perpétuellement l'exceptionnel perdent le sens commun. C'est donc que la société s'arrange pour cadrer les individus dans des schémas variables présentant des accents d'exceptionnalité à intervalles réguliers. Il faut comprendre le mouvement de son évolution dans un cadre sémantique, puisque nous avons rejeté la compréhension naturaliste d'Ebbinghaus. Cette érosion est naturelle, normale et providentielle. En comprenant la mémoire par l'oubli, nous nous permettons de ne pas avoir à donner tous les critères de l'intérêt. Nous avons essayé de le formaliser en trois critères : l'extra-ordinarité, l'intensité et la fécondité. Mais finalement, le premier est simplement le négatif du concept d'ordinaire, descriptif de ce que l'oubli oublie naturellement. La fécondité est un concept historique, que ne peut être donné qu'*a posteriori*, en fonction de l'importance que l'on aura électivement donnée aux choses. L'intensité enfin est le mieux vue comme un découpage, comme dans le poème d'Ezra Pound :

*The apparition of these faces in the crowd;  
Petals on a wet, black bough.*

Ezra Pound, (1913), *Poetry*, "In a Station or the Metro".

On oublie tout d'abord tout ce qui ne fait qu'effleurer la conscience, qui ne nous touche pas, comme ces visages dans le métro qu'on serait bien incapable, à moins d'une grande folie ou d'une grande beauté par exemple, (je veux dire à moins d'y avoir prêté une certaine attention et de l'avoir fortement encodé)<sup>237</sup>, de reconnaître après quelques jours seulement. L'impression ne fait pas trace : son oubli est indolore, puisque l'infra-ordinaire n'est rien pour nous. Ce n'est qu'une ambiance, un *Gerauchkeulisse* qui ne saura être retrouvé que dans sa totalité, et jamais dans sa particularité, à moins que la partie soit symbole du tout, ainsi que la madeleine trempée dans du thé pour le narrateur de la recherche, qui d'un coup fait ressurgir en lui, dans un singulier adynaton, tout le passé oublié de Combray. La mémoire involontaire ne doit-elle pas être dite l'envers d'un oubli plus volontaire, contrasté d'avec l'oubli passif de l'esprit qui n'est qu'érosion, quand ce à quoi nous tenons nous échappe ? Cet oubli volontaire serait notre capacité d'inattention, la possibilité qui fait que nous pouvons négliger les détails futiles, s'abstraire de toute une partie des informations du monde pour y faire sens, contrairement à Funes qui retient l'enchevêtrement à 13h40 des crins d'un cheval comme une figure aussi singulière (et digne d'être connue) que l'est le cercle ou le triangle rectangle. Toute la capacité à subsumer et toutes les idées générales doivent provenir de la négligence des singularités, l'oubli du détail qui fait valoir ce qui importe, de qui se ressemble ou fait sens, et fait signe vers l'identité.

---

237. « Je ne me rappelle plus ce que j'ai dit (exactement) il y a \*3 minutes\* ; mais je me rappelle que je vous ai dit quelque chose. De l'immense plupart de mes impressions passées, rien ne reste ; et de beaucoup, reste un souvenir purement catégorique – c'est-à-dire dont la précision n'est qu'abstraite, une table des matières... Je serais incapable de reconnaître tel chapeau que j'ai porté longtemps, de dessiner le nez d'un professeur que j'ai eu un an (à moins de bizarrerie de ce chapeau ou de ce nez). Or, ceci nous éloigne du type conservateur d'un film ». Valéry P., *Cahiers* t.I, « la Mémoire ».

Simone de Beauvoir écrivait que « Ce qu'il y a de scandaleux dans le scandale, c'est qu'on s'y habitue »<sup>238</sup>, et Marc Augé que « l'on s'habitue à toutes les situations, et vite, grâce à l'oubli notamment et la distraction souriante de l'habitude »<sup>239</sup>. Or qu'est-ce en effet que s'habituer à l'anormal, ou l'extraordinaire, sinon oublier qu'ils le sont ? Une fois intégrés à un horizon normal de sens, l'oubli permet au souvenir de s'effacer, de devenir un événement parmi d'autres, une couleur de la vie sans avoir besoin d'être une forme, et d'alléger ainsi la mémoire. Bien évidemment, dans la fabrication se faisant de la mémoire qui restera, l'oubli peut se tromper, et la résurgence imprévue dans notre vie d'un élément ou d'une personne dont il aurait été bon de se souvenir peut le mettre en défaut. Mais en général il élague suffisamment bien, c'est-à-dire qu'il élague suffisamment. Les souvenirs deviennent importants, quelle que soit leur teneur (à moins de vivre un trop grand écart entre la banalité de sa vie et les hautes espérances (*high expectancies*) que l'on contracte au contact de fictions, parce qu'ils sont les rescapés de la sélection, parce qu'ils ont fait l'objet d'élaborations et de retour. La fécondité des expériences est l'objet d'une synthèse de l'oubli. On se construit autour de certains souvenirs seulement, en n'en gardant finalement qu'un très petit nombre qui font d'autant plus sens qu'ils sont peu nombreux. Weinrich dirait que c'est la conclusion à laquelle arrive aussi un certain esprit des Lumières dans sa dépréciation de la mémoire par rapport à l'esprit. Voici ses mots sur Helvétius :

Est-il donc bien utile à l'esprit que la mémoire lui fournisse plus que son aliment ordinaire ? Pour notre philosophie des Lumières, ce n'est plus une évidence. Une suralimentation mnésique semblerait au contraire préjudiciable à l'esprit – de même, bien sûr, qu'une sous-alimentation chronique. Tout cela le conduit à cette conclusion : « Le grand esprit ne suppose point la grande mémoire : j'ajouterai même que l'extrême étendue de l'un est absolument exclusive de l'autre ». Esprit et mémoire, pour lui, ne sont guère compatibles positivement que si la mémoire est soumise à une sévère discipline, c'est-à-dire se laisse elle-même former et ordonner par l'esprit. Comment l'esprit établit-il cet ordre dans la mémoire ? Il y parvient grâce à l'attention, qui, selon le cas, éclaire plus particulièrement tel ou tel domaine de la mémoire, ce qui amène chaque fois les domaines non concernés à sombrer dans les ténèbres de l'oubli. Ainsi la mémoire sépare en permanence l'important de l'accessoire. Selon Helvétius il faut avoir le courage de renoncer à acquérir un savoir « infini », si c'est à ce prix qu'on peut connaître avec précision le peu qui forme l'essentiel. S'ils en croient le philosophe, les grands esprits ne craindront pas de négliger la mémoire et de laisser l'oubli naturel faire son œuvre en eux. Tant que les Lumières auront la parole, la règle formulée par Helvétius restera incontestée : « le génie n'est pas le produit de la grande mémoire ».

Harald Weinrich, *Lèthè, Art et Critique de l'Oubli*, III. Le génie et la raison oublieuse, 2. Quelle quantité de mémoire est nécessaire à l'esprit ?, p.85.

L'éloge de l'oubli n'est ni si neuf, ni si paradoxal que ça. La faveur de la conscience, que nous avons aussi appelée attention, rejette à l'arrière-plan de la conscience et donc dans les profondeurs de la mémoire le fond nécessaire de l'expérience banale pour que se découpe en surbrillance relative ce qui finalement aura été autant élu que sélectionné. C'est ainsi qu'est cultivée la mémoire par l'activité de l'esprit, ou plutôt qu'elle se cultive par cette activité inconsciente et passive d'un certain point de vue, qui fait passer de l'accidentel à l'essentiel. L'illusion de la nécessité entraîne alors une essentialisation de

---

238. Beauvoir S. *La Vie, l'Écriture*.

239. Augé M., *Les Formes de l'Oubli*, III. Trois figures de l'oubli, p. 91.

l'expérience, l'illusion se retourne en autoconstitution. Mais à côté de l'éloge de l'oubli, peut-on faire un éloge de l'oublié ? Plus encore que l'oubli dans sa fonctionnalité, il n'est pas définition rien pour nous : il est l'inaccessible, ce qui se perd, dans le langage de Freud, dans l'inconscient. Mais ce même Freud dit aussi que, quoique produit passivement par l'oubli, l'oublié a une puissance. On ne saurait réduire l'oubli à la compression de l'insignifiant dont nous venons de parler. Il y a des scènes et des répétitions de situations qui furent pour nous tout à fait structurantes, et qui sont au bout d'un temps tout à fait oublié. Et cet oublié signifiant, pour la psychanalyse, ce sont des pensées inconscientes, mais efficaces. Cet oubli est au cœur même de l'identité personnelle, quoi que loin des yeux de la mémoire. Dans cette théorie, c'est ce à quoi on n'a pas accès qui est le plus nous. L'accès à notre identité mémorielle est en ce sens inversement proportionnel à la vraie importance des choses dans notre constitution, dans notre structure. L'oubli se déroule en dehors des sphères de l'attention, aux étages plus profonds de la conscience, ceux auxquels on n'accède pas. Si les souvenirs profonds ne sont pas nécessairement indisponibles, du moins résistent-ils à l'accessibilité. Mais que signifie cette résistance ?

Dans l'immeuble de notre vie intérieure, certains étages sont très fréquentés, d'autres n'ont même plus de porte dans la tour de l'escalier, et aucun bouton d'ascenseur n'y réfère, (comme le treizième étage dans certains bâtiments réels). C'est à cette condition que l'oubli est rendu possible, dans la déprise de soi, dans l'existence en soi d'un hors de soi. Et c'est à Freud notamment qu'il est revenu d'abord de formaliser cette dynamique intérieure, de façon topique, puis purement langagière. C'est de l'oubli qu'il était question quand Freud disait à Paris que le Moi n'est pas même maître dans sa propre maison. Il a perdu les clés de certaines pièces, où des souvenirs invisibles à la conscience font encore un grand bruit. Quand l'attention est inefficace et la distraction impossible face à certaines angoisses que l'ordinaire n'explique pas, la psychanalyse réintroduit un *tertium quid* parfaitement extérieur, le psychanalyste, qui doit permettre à la pensée une extériorité radicale qui permet d'internaliser une dynamique plus rusée encore que la résistance. Il est temps d'étudier cette double altérité pour entendre quelque chose à l'oubli dans son être, et plus seulement dans sa structure. La relation au tout autre permet la compréhension de l'inconscient. Là où la phénoménologie a les limites de son solipsisme, la psychanalyse se remet dans l'existence entre-deux êtres où l'oubli s'est fait originellement. Mais à quel point peut-on compter sur sa méthode et ses résultats ?



## II. 3. L'oubli et l'inconscient

*Mémoire est retour à propos ; association est retour quelconque.*

Paul Valéry, *Cahiers*, « La Mémoire », p.1247.

Il y a des souvenirs que l'on ne peut pas rappeler à notre attention par l'effort, et qui pourtant sont présents. Présents parce qu'ils peuvent revenir, ou présents parce qu'ils résistent au rappel et, ce faisant, s'expriment. Oublier ici ne signifie ni « ne pas penser à », ni « ne plus avoir en mémoire », mais « ne pas pouvoir accéder à des pensées pourtant efficaces ». Nous en sommes à l'oubli dont est issu l'inconscient – qui doit bien être un oubli, au sens où ce qui le compose, on a un jour pu en parler, mais qui comme les autres oublis doivent se faire sans notre concours –, oubli, donc, qui se fait malgré nous, en nous, mais sans nous. Nous sommes ainsi conduits à en passer par la psychanalyse ici. En effet, si l'oubli ne peut être analysé pour ce qu'il est par les sciences hypothético-déductives, son étude adossée à une clinique pourrait cependant avoir une pertinence. Mais cette connaissance casuistique est-elle réellement une connaissance ? Les intuitions théoriques qui trouvent leur source ou un répondant dans le rapport analytique ont-elle une valeur épistémique autre que purement situationnelle ? Y a-t-il des structures repérables de l'oubli, et peut-on les repérer sans les modifier lors des séances d'analyse ? Y a-t-il jamais rien de tel que « l'attention flottante », cet état distrait voulu et adressé ? Et un psychanalyste peut-il jamais se présenter sans mémoire et sans désir<sup>240</sup>, dans sa relation parfois sur plusieurs années avec un patient ? N'est-ce pas encore la motivation de trouver quelque chose qui va extraire des scènes hors de l'oubli ? Et quel est l'oubli sous cette forme ? Manifestement, sa fragilité ontologique est transitive à son étude, se muant en fragilité épistémique.

C'est donc du statut de la psychanalyse qu'il serait d'abord question : de son rapport à la science, à la connaissance, à la phénoménologie et à l'oubli. Les concepts qui s'y rapportent dans la théorie freudienne, la résistance et le refoulement, présentent une dynamique morale qu'il nous faut tenter d'identifier dans la logique de l'oubli. Enfin, il sera parlé du rêve, dans ce que la psychanalyse en pense et ce que les sciences peuvent en dire. S'il y a un oubli anthropologique des rêves, sur quoi peut se porter l'interrogation et le rappel ? Quel est le rapport entre ce qui est rapporté du rêve et les interprétations que l'on peut en avoir ? La question de l'interprétation, pour incertaine qu'elle peut être, est centrale : les rêves seront la voie vers une herméneutique de l'oubli.

### *Statut épistémologique de la psychanalyse*

*L'oubli nous est peut-être devenu plus énigmatique que le souvenir, depuis que l'étude du rêve et de phénomènes pathologiques nous a appris que même les choses que nous croyions avoir depuis longtemps oubliées peuvent subitement réapparaître dans notre conscience.*

Sigmund Freud, *Psychopathologie de la Vie Quotidienne*, Oubli d'impressions et de projets, p.128.

---

240. Sans désir d'orienter le désir du patient, mais avec un désir de psychanalyse, c'est-à-dire d'écouter l'inconscient.

Comme l'explique parfaitement M. Barbaras<sup>241</sup>, il y a eu une longue résistance à la théorie psychanalytique de l'inconscient de la part de la philosophie. Ajoutons bien sûr que cette résistance fait écho à celle des sciences. Pour établir l'intérêt de l'inconscient freudien pour une étude de l'oubli, il faut procéder à la critique de ces critiques.

*L'homo existentialis* (l'être dans lequel il va de son propre être dans sa relation avec d'autres êtres), professe Sartre dans *L'Être et le Néant*, qui introduit dans le monde la négativité (non seulement envers le monde, mais encore envers lui-même), détient tous types de stratégies pour se délester du poids de sa liberté. Face à la responsabilité vis-à-vis de sa propre transcendance, il se réifie comme l'autre le réifie dans son regard en étant étranger à sa conscience, notamment par la mauvaise foi. Dans sa perspective existentialiste, selon la phrase bien connue, l'existence précède l'essence : c'est l'action libre qui constitue le passé en destin par un regard rétrospectif (se voir soi-même comme un autre, c'est-à-dire en oubliant que nous avons toujours été libres) et non pas un principe d'individualité préexistant qui provoque les actions. Tel est le volontarisme sartrien : la transformation de la liberté en essence procède d'une auto-réification, nous portant à nous voir non pas comme toujours libres, mais déterminés par des causalités extérieures. L'explication est une disculpation. L'existentialisme sartrien est donc une morale de la liberté, qui juge négativement les procédés d'auto-réification qui croient pouvoir se délester de la responsabilité. Et c'est sous l'étiquette de la mauvaise foi que Sartre, au chapitre III de la première partie de *L'Être et le Néant*, met toute la théorie psychanalytique.

Celui qui s'affecte de mauvaise foi doit avoir conscience de sa mauvaise foi puisque l'être de la conscience est conscience d'être. Il semble donc que je doive être de bonne foi au moins en ceci que je suis conscient de ma mauvaise foi. Mais alors tout ce système psychique s'anéantit. On conviendra, en effet, que si j'essaie délibérément et cyniquement de me mentir, j'échoue complètement dans cette entreprise, le mensonge recule et s'effondre sous le regard : il est ruiné, *par derrière*, par la conscience de me mentir qui se constitue impitoyablement en-deçà de mon projet comme sa condition même. Il y a là un phénomène *évanescent*, qui n'existe que dans et par sa propre distinction. Certes, ces phénomènes sont fréquents et nous verrons qu'il y a en effet une « évanescence » de la mauvaise foi, il est évident qu'elle oscille perpétuellement entre la bonne foi et le cynisme. Toutefois, si l'existence de la mauvaise foi est fort précaire, si elle appartient à ce genre de structures psychiques qu'on pourrait appeler « métastables », elle n'en présente pas moins une forme autonome et durable ; elle peut même être l'aspect normal de la vie pour un très grand nombre de personnes. On peut *vivre* dans la mauvaise foi, ce qui ne veut pas dire qu'on n'ait pas de brusques réveils de cynisme ou de bonne foi, mais ce qui implique un style de vie constant et particulier. Notre embarras semble donc extrême puisque nous ne pouvons ni rejeter, ni comprendre la mauvaise foi. [...] Pour échapper à ces difficultés, on recourt volontiers à l'inconscient. Dans l'interprétation psychanalytique, par exemple, on utilisera l'hypothèse d'une censure, conçue comme ligne de démarcation, avec douane, services de passeports, contrôle des devises, etc., pour rétablir la dualité du trompeur et du trompé. L'instinct [...] figure ici la *réalité*. Il n'est ni *vrai*, ni *faux*, puisqu'il n'existe pas *pour soi*. Il est simplement. [...] Je suis *moi*, mais je ne suis pas *ça*.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant, Essai d'Ontologie Phénoménologique*, partie I. Le problème du néant, chap. III. La mauvaise foi, 1. Mauvaise foi et mensonge.

---

241. Barbaras R., « Le conscient et l'inconscient », in *Notions de Philosophie*, t.I, p. 489 *sqq.*

Ainsi procède sa critique. La censure psychique, écrit Sartre, est une activité de discernement. Pour discerner, et bannir certaines pensées de la conscience, pour les refouler, celle-ci doit bien le reconnaître, fût-ce sur le mode de l'évitement. Cette connaissance, cette présence à la conscience de ce qui doit en être retiré, est refoulé inconsciemment d'après la psychanalyse. Au contraire, selon Sartre, la mauvaise foi se déroule en présence de l'instance décisionnelle subjective. C'est donc un principe de refoulement volontaire. Par conséquent, c'est volontairement selon Sartre que l'on oublie – ce dernier est donc toujours actif et inauthentique. Or nous l'avons montré, l'impossibilité de l'oubli volontaire ne peut être enfreint : elle ne peut qu'être contournée – elle ne peut donc pas être volontaire, et il est l'authenticité même. Sartre donne, avec la présentation du problème par le concept de mauvaise foi, une idée de désagrégation au sein de l'être et de fuite : « L'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est »<sup>242</sup>. Mais la désagrégation n'est pas une fuite, elle n'est pas une foi ; elle est un nécessaire approfondissement, une inexorable altération temporelle. (Il y a peut-être encore moi de soi dans le pour-soi que ce que Sartre considère dans sa position déjà déflationniste... Nous remettons en cause son point de vue instantanéiste). Contre cette idée de mauvaise foi qui pose le problème et son insolubilité, nous prenons le parti d'une passivité réelle : la question n'est donc pas de s'excuser, et la morale n'a simplement pas lieu d'être à ce niveau de l'analyse<sup>243</sup>. S'il y a compromis, s'il y a évitement de certains souvenirs pour préserver la stabilité de l'identité, c'est par le biais de forces inconscientes – c'est à ce seul prix théorique que l'on peut comprendre la sédimentation de l'expérience et comprendre le traumatisme. Dans la vie se faisant, on ne sait pas ce qui sera traumatisant, surtout pas étant enfant, où sont encore à déterminer les choses qui seront pour nous significatives. Et pour voir une série d'événement, ou une répétition comme significative, il faut oublier la contingence de l'événementialité. Seul un point de vue rétrospectif peut donner une série comme causale : alors seulement on peut faire abstraction de la dose importante de contingence dans nos actions, dans nos rencontres et dans leurs rythmes. L'identité est profonde dans la mesure où elle se fonde sur l'oubli de ses propres fondements, et c'est cet oubli qui est fondateur, l'opérateur de notre profondeur. S'il y a une psychologie profonde avec ses désirs profonds, non identique à la psychologie de surface, c'est que la sélection de l'oubli se fait inconsciemment, en fonction de données oubliées de la mémoire. L'oubli produit l'oubli – et il n'y a pas de moyen direct de s'en saisir. Une pensée de l'oubli et de l'authenticité est plus adéquatement appuyée sur une théorie de type psychanalytique que sur le volontarisme sartrien. Certes, il y a de la mauvaise foi lors des cures psychanalytiques, il y a de la résistance de la part des patients, qui s'explique phénoménologiquement en termes de honte et de pudeur, ou en termes d'insignifiance apparente. Ces jugements de valeur ne sont que des interprétations d'un désir de taire, de passer sous silence certains moments de notre vie intime, pour préserver des compromis. Ces

---

242. Sartre J-P., *L'Être et le Néant*, I. III. 3. La « foi » de la mauvaise foi.

243. S'il y a une morale pour la psychanalyse, c'est seulement en tant qu'objet d'étude, comme moteur assimilé et compréhensible d'actions inconscientes : nous le verrons en II. 3. b. Dynamique morale.

compromis se font donc par l'oubli et inconsciemment. C'est l'oubli qui nous rend à moitié étrangers à nous-mêmes, qui donne leur liberté aux souvenirs inaccessibles mais efficaces, qui nous agissent par devers nous. L'oubli est la raison de nos passions, qui ne sont que déponentes, comme la vocation : un écho qui nous parvient comme de l'extérieur, et où il nous appartient de nous re-connaître.

Sur ce point nous récusons la position du problème par les catégories de l'être néant. La fragilité ontologique qu'il repère est fondamentalement liée aux structures de l'oubli – c'est lui et non la mauvaise foi, qui, dans son infrastructure préreflexive, me permet « *d'être ce que je ne suis pas* »<sup>244</sup>. Sartre ne fait pas assez droit dans ce texte à l'étagement du soi dans le temps, à l'authenticité de l'oubli, et à son efficacité propre, à l'écart et à l'abri de notre volonté. Mais nous n'oublions pas que Sartre prétend construire une morale avec sa théorie : obliger, par la conscience de la liberté, à la garder toujours devant soi, et à toujours faire les choix qui nous semblent être les bons, sans trouver des excuses derrière ses complexes refoulés, dans ce « renoncement à soi » que dénonçait déjà Alain. Il ne faut pas oublier non plus qu'il écrit à un moment de dévoilement de la psychanalyse, dans l'immédiat après-guerre, où Lacan appelle à un « retour à Freud » contre les dérives de l'égo-psychologie et des directeurs de conscience. Freud n'explique pas simplement que nous sommes travaillés par des pulsions (forme anthropologique remplie par une matière bio-historique), mais propose aussi une cure analytique, destinée à reconnaître les compromis et réduire les angoisses. S'il faut les respecter en tant que tentatives du psychisme pour un mieux-être, leur connaissance permet de comprendre certains de nos actes, non seulement les actes manqués, mais encore des décisions dans lesquels nous ne sommes pas tout à fait. Il n'y a pas de morale de la psychanalyse (sinon dans l'action du psychanalyste) – mais elle doit permettre de retrouver une moralité saine, plus propre à elle-même que celle des névroses trop prenantes. Nous acceptons en revanche le statut de presque-science que Sartre donne à la psychanalyse :

Par la distinction du « ça » et du « moi », Freud a scindé en deux la masse psychique. Je *suis* moi, mais je ne suis pas *ça*. Je n'ai point de position privilégiée par rapport à mon psychisme non conscient. [...] Il y a donc une vérité de l'impulsion au vol, qui ne peut être atteinte que par des hypothèses plus ou moins probables. Le critère de cette vérité ce sera l'étendue des faits psychiques conscients qu'elle explique ; ce sera aussi, d'un point de vue plus pragmatique, la réussite de la cure psychiatrique qu'elle permet. [...] Quant aux résultats [...] ils n'auront jamais la certitude que confère l'intuition : ils posséderont simplement la probabilité croissante des hypothèses scientifiques. L'hypothèse du complexe d'Œdipe, comme l'hypothèse anatomique, n'est rien d'autre qu'une « idée expérimentale », elle ne se distingue pas, comme le dit Peirce, de l'ensemble des expériences qu'elle permet de réaliser et des effets qu'elle permet de prévoir. Ainsi, la psychanalyse substituée à la notion de mauvaise foi l'idée d'un mensonge sans menteur, elle permet de comprendre comment je puis non pas me mentir, mais *être menti*, puisqu'elle me place par rapport à moi-même dans la situation d'autrui vis-à-vis de moi, elle remplace la dualité du trompeur et du trompé, condition essentielle du mensonge, par celle du « ça » et du « moi », elle introduit dans ma subjectivité la plus profonde la structure intersubjective du *Mitsein*.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant, Essai d'Ontologie Phénoménologique*, I. III. 1.

244. Sartre J-P., *L'Être et le Néant*, I. III. 2. Les conduites de la mauvaise foi.

La cure analytique est à la fois une pratique et une théorie constructive : c'est une thérapie appliquée à chacun en fonction d'une pensée anthropologique de l'inconscient dynamique d'une part, et des épisodes de la vie propre de l'analysant d'autre part. Au contraire, la morale de Sartre est, comme il le dit lui-même, un humanisme : non seulement une théorie anthropologique, mais encore une théorie prescriptive de ce que doit être l'homme, contre ses tendances psychologiques naturelles et axiologiquement condamnées (les ennemis théoriques sont en effet l'aveuglement et l'excuse de sa petitesse et sa lâcheté). Mais il faut ajouter à la décharge de la psychanalyse qu'elle a une certaine conscience de son impact sur les psychés, tant au niveau personnel (avec le transfert et le contre-transfert) qu'au niveau historique. L'inconscient, refuse la catégorisation : non seulement à cause de l'inadéquation des modèles, mais encore par un refus immédiat de l'automatisme, qui fait que je suis toujours là où je ne suis pas. La diffusion de la connaissance du complexe d'Œdipe, de même que celle de la théorie sartrienne de la liberté, ont modifié passablement l'objet de leur considération. La psychanalyse s'est introduite en tant qu'objet sociale dans la vie des hommes au XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles, et a par là même modifié leur rapport à eux-mêmes. Ses caractérisations ne sont jamais que des tentatives de direction pour la suite de l'analyse, des rapprochements avec des structures déjà inférées – elles ne sont pas la description d'une essence. En cela elle s'interdit l'objectivité, et ne se permet pas d'accéder au rang de science. Celles-ci d'ailleurs, la rejettent souvent par malaise ou avec emportement, notamment pour la prétention freudienne à la scientificité.

La science est réactive aux thèses psychanalytiques. Et l'on entend bien pourquoi : la théorie de l'inconscient s'habille d'un attirail téléologique contraire aux principes de la science hypothético-déductive, et à l'ambition d'objectivité. Pourtant, de Freud à Bion<sup>245</sup>, les psychanalystes se sont attachés à la prétention à la scientificité, à la légitimité qu'elle confère. Freud était convaincu que la psychanalyse était une science nouvelle, à la fois par sa démarche et par son objet : « Notre but est celui de la science en général : nous voulons comprendre les phénomènes, les rattacher les uns aux autres et, en dernier lieu, élargir autant que possible notre puissance à leur égard »<sup>246</sup>. Il faut ici porter attention à l'usage du terme de science : il s'agit d'une norme de la connaissance, fondée méthodologiquement dans la reproductibilité de ses expériences et de ses résultats, selon donc sa falsifiabilité selon le terme que Karl Popper utilise dans *La Logique de la Découverte Scientifique*.

Or dans ma conception, il n'y a rien qui ressemble à de l'induction. Aussi, pour nous, est-il logiquement inadmissible d'inférer des théories à partir d'énoncés singuliers (« vérifiés par l'expérience ») (quoi que cela puisse vouloir dire). Les théories ne sont donc *jamais* vérifiables empiriquement. Si nous désirons éviter l'erreur positiviste qui consiste à exclure, en vertu de notre critère de démarcation, les systèmes théoriques de la science naturelle, nous devons choisir un critère qui nous permette d'admettre également dans le domaine de la science empirique des énoncés qui ne peuvent pas être vérifiés. Toutefois, j'admettrai certainement qu'un système

---

245. Bion W. R., *Aux Sources de l'Expérience*, dit qu'il est « convaincu que la pratique psychanalytique occupe une position scientifique solide ».

246. Freud S., *Introduction à la Psychanalyse*, Deuxième partie : le Rêve, ch. 6 « conditions et techniques de l'interprétation ».

n'est empirique ou scientifique que s'il est susceptible d'être soumis à des tests expérimentaux. Ces considérations suggèrent que c'est la falsifiabilité et non la vérifiabilité d'un système, qu'il faut prendre comme critère de démarcation. En d'autres termes, je n'exigerai pas d'un système scientifique qu'il puisse être choisi, une fois pour toutes, dans une acceptation positive, mais j'exigerai que sa forme logique soit telle qu'il puisse être distingué, au moyen de tests empiriques, dans une acceptation négative : *un système faisant partie de la science empirique doit pouvoir être réfuté par l'expérience.*

Karl Popper, *La Logique de la Découverte Scientifique*, I. 1. 6. Un critère de démarcation : la falsifiabilité, p. 37.

Précisément, la psychanalyse ne peut être ni vérifiée par des tests empiriques, ni falsifiée par l'expérience. Elle prend toujours le parti de prendre son propre regard en compte, et de considérer qu'il pourrait y avoir une autre façon de conclure. C'est le problème et la force de la psychanalyse, de pouvoir comprendre son exclusion en même temps en termes de refoulement – elle est faite de telle sorte qu'elle soit elle-même submissible à sa compréhension. Or cette confusion entre l'objet et le sujet, la prise en compte du mouvement de l'observation même et des probabilités des modifications qu'elle va entraîner rebute la prétention scientifique à l'objectivité. Dans de telles conditions de mouvement, comment construire, et prendre pour acquis des théories ? Il n'y a qu'une efficacité plus large à mesure qu'elle est validée ; mais les *contre-exemples* ne peuvent jamais remettre en cause le tout de la structure. Cette forme d'infalsifiabilité est précisément ce que Popper rejette. Pour en revenir à la confusion entre l'objet et le sujet, qui est l'une des causes principale de l'infalsifiabilité de la psychanalyse (qui peut dire si le diagnostic n'était pas juste lors de son énonciation, mais qu'il a changé la donne sur laquelle il statuait ? – les sables mouvants des oublis ne sont pas ce que l'on choisirait d'instinct pour construire un édifice de la connaissance), la psychanalyse est soumise au problème de l'interférence (vocabulaire emprunté par les théories de l'oubli notamment à la mécanique quantique, et à son problème de la mesure). Il y a d'une part l'influence que le psychanalyse exerce naturellement (et même nécessairement, du fait de l'engagement temporel, monétaire et émotionnel de l'analysant), et celle qu'on a pu appeler un effet placebo de l'analyse. Si elle guérit parce que sur elle repose la force de la croyance, alors elle ne vaut rien de plus que ce que proposaient les gourous et les chamans de tous les âges. Dans l'altération du sujet analysant, si la cure est un effet non de la théorie, mais du pur rapport langagier, alors l'apport pour la connaissance est nul. La psychanalyse ne ferait que jouer sur des ressorts extrinsèques à son contenu gnostique – l'effet placebo étant reconnu dans son efficacité rituelle et psychosomatique par la science positive, mais ne lui donnant à aucun statut épistémique. L'hypothèse du placebo est même incontournable, dans la mesure où c'est un fait commun et connu des psychanalystes que les analysants *révent pour eux*. Certes, ces rêves ne sont pas de pures créations, mais de même que pour tous les souvenirs, et ce même en dehors de la pratique analytique, il y a *reproduction* à partir des fragments de la mémoire et des pulsions inconscientes. Quand nous parlons de reproduction, c'est bien d'une apparition du même avec modification que nous voulons parler, d'une création à partir de briques élémentaires (mémoires) déjà présentes, interprétées, traduites. Il est donc tout à fait indéniable que la psychanalyse modifie l'objet de sa considération – ou plutôt, c'est le sujet qui se modifie au contact

de la psychanalyse (c'est pour cela qu'on appelle le sujet *analysant*, et non *patient*). L'analyste doit jouer le rôle de tiers instance, entre le sujet et ce qui se joue en lui, cristalliser par l'extérieur ses manifestations inconscientes pour repérer de l'extérieur ce qui se présente comme des résistances ou des perlaborations... On comprend que la science, en tant qu'activité méthodique et positive, refuse la part capitale que tient le téléologique dans la psychanalyse, théorie clinique, ou pratique adossée à une théorie inséparable.

Bien entendu, la science positive ne nie pas l'existence et l'efficacité de quelque chose d'inconscient en nous. Dans *Cerveau de Soi, Cerveau de l'Autre*, en partant de ce que l'on sait sur l'inconscient cognitif (explication au niveau perceptuel d'oublis de présence, *blind sight*, séparation de la perception et de l'intention...), Pierre Buser essaye d'établir l'extension d'un inconscient qu'il appelle affectif et essaye à toute force de distinguer conceptuellement de l'inconscient pulsionnel, celui de la psychanalyse, qu'il qualifie de morbide. Si l'inconscient affectif de Buser n'est pas pulsionnel, mais dynamique, c'est qu'il refuse comme telle la topique freudienne. Au chapitre XIII de l'ouvrage, le chercheur donne trois compréhensions non-exclusives de l'inconscient: l'inconscient cognitif, l'inconscient des analystes (qu'il qualifie de « morbide », et vis-à-vis duquel il se dit « très sceptique » quant à sa valeur explicative pour explorer l'inconscient des pulsions et de l'affectivité), et l'inconscient affectif, « non-morbide », qu'il invente pour rendre compte du fait « que certains comportements relevant en principe du "cognitif sec" peuvent soudain être imprégnés d'une émotivité qui nous échappe et qui crée le lapsus ou l'oubli à notre insu »<sup>247</sup>. Donner à notre émotivité un rôle moteur quant à nos oublis, c'est déjà accepter une dynamique extra-perceptuelle, avec une rémanence dans le temps. Buser va jusqu'à accepter qu'une résistance puisse faire obstacle au retour des mots lors des expériences de type TOT (« *Tip Of the Tongue* ») et FOK (« *Feeling Of Knowing* ») :

Comment refuser que ce type d'oubli ou de presque oubli soit lié à la charge émotive du mot ? Que d'exemples n'a-t-on pas aussi de ces négligences inexplicables mais qui sont d'expérience quotidienne, de la part d'un individu neurologiquement normal et psychiquement sain, d'oublis actifs, d'ignorance de tout un champ cognitif, visuel ou auditif. Observation banale, quasi anecdotique, mais qui, dans sa banalité même, montre comment la probabilité d'interaction entre les deux sphères, cognitive et affective, risque d'intervenir à tous les niveaux des rappels mnémoriques. Aussi est-il singulier que le fossé reste aussi large entre les cognitivistes « secs » et ceux qui font une part aux processus émotionnels.

Si donc on n'accepte l'inconscient freudien dans toute sa complexité qu'avec d'extrêmes réserves, quelque chose reste cependant à admettre. Admettre que l'inconscient cognitif puisse le cas échéant être géré ou contrôlé par la structure affective simple, se déroulent des opérations de gestion du cognitif par l'émotif, et par conséquent par notre personnalité, est une quasi-évidence. Nous n'en avons actuellement nulle idée réelle, sinon par des anecdotes introspectives ou des indices acquis par quelque thérapeute éclairé. L'idée méritera peut-être dans l'avenir une exploration objective et non biaisée par les *a priori* et les interprétations complexes et pesantes, subtiles et invérifiables, que nous proposent les psychanalystes.

---

247. Buser P., *Cerveau de Soi, Cerveau de l'Autre*, III. chap. XIII.

Buser P., *Cerveau de Soi, Cerveau de l'Autre*, III. Inconscient affectif et perturbation de la conscience, XIII. Conscient et inconscients affectifs, émotions, psychanalyse et rêve.

Les observations de la psychanalyse sont globalement acceptées, de l'oubli de sauvegarde à la charge émotive des mots – c'est l'ontologie freudienne qui est refusée. L'inconscient cognitif transmet à l'inconscient émotionnel buserien son statut ontologique nul : de même que la conscience, posée comme un « allant de soi »<sup>248</sup> par Freud<sup>249</sup> sans lui reconnaître un mode d'être singulier, l'inconscient affectif de Buser est purement pulsionnel, motionnel (l'émotion, c'est bien la source du mouvement ce à partir de quoi il y a motion)<sup>250</sup> ; réel, mais non « morbide ». Par morbide, Buser souligne le lien à la maladie, que Freud exprime quand il écrit une *Psychopathologie de la vie quotidienne* : le neurologue refuse de penser, avec un certain bon sens, que tout le monde est malade. En effet, si la norme est la maladie, alors la maladie est une condition de ce que nous appelons la santé, et le terme de maladie est, sinon mal choisi, du moins confondant (à moins qu'il ne se réfère à un passé de la vie psychique humaine – auquel cas, la psychanalyse devient un humanisme directif. Mais c'est bien ce que veut dire Freud, pour qui la condition de la civilisation est la névrose : le compromis psychique producteur de comportements moraux, destinés à la possibilité de la société<sup>251</sup>. La névrose et la psychose sont des structures de l'inconscient, produites dans la vie comme des compromis évolutifs, dans des systèmes épistémiques incomplets, au courant d'une expérience continue mais en large part oubliée, entourée d'un magma d'émotions pas moins complexes, intériorisées, entrecoupée de sommeils, de rêves, d'interprétations inconscientes, parfois incompréhensible pour tout autre, et même pour le sujet lui-même après quelques temps. Ces structures du psychisme étant, en tant que telles, les conditions de possibilité de la société, on pourrait les appeler transcendantales. Buser va dans le sens inverse : la vie est productrice d'émotions, ces émotions influent sur l'inconscient cognitif, ont une vie propre et inconsciente – l'inconscient cognitif est donc une conséquence de la vie mentale, tout comme les parapaxies. Buser pense donc simplement en matérialiste positiviste. Il considère l'entreprise freudienne trop métaphysique, trop moralisée pour être probante – il est de fait indéniable que la théorie de l'inconscient analytique est corrélée à une théorie de la morale.

Mais l'invalidation de la prétention freudienne à la scientificité, au sens objectif et positif où on l'entend aujourd'hui, ne revient pas à l'invalidation de la théorie. Il faut y voir, bien au contraire, l'impossibilité pour la science d'établir une connaissance efficace du psychisme se faisant : la raison

---

248. Barbaras R., « Le conscient et l'inconscient », in *Notions de Philosophie*, t.I, I. L'inconscient au sens topique, p.498.

249. « Le point de départ de notre étude est fourni par un fait sans équivalent qui ne peut ni expliquer ni décrire : la conscience. Cependant lorsque l'on parle de conscience, chacun sait, par expérience de quoi il s'agit », Freud S., *Abrégé de Psychanalyse*, introduction.

250. Buser cite le *Traité de Psychologie Générale* de M. Pradines : « L'émotion est l'agitation d'un esprit débordé par son corps ; mais c'est l'agitation d'un esprit... L'esprit s'agite au milieu de la masse des automatismes construits par lui à son usage, et qu'il n'arrive plus à dominer ».

251. Cf. Freud S., *Malaise dans la Culture* : le développement de la culture, pour produire l'ordre oppose le principe de réalité au principe de plaisir, censure le désir sexuel, détourne dans les individus les pulsions d'agression (pulsions de vie) et produit des pulsions d'auto-anéantissement (pulsions de mort), ce qui a pour conséquence « une névrose généralisée ».



principale, selon nous, est l'oubli. Ce que nous appelions plus haut sa fragilité ontologique interdit à la science de le prendre pour objet, à moins de le dissoudre, et de le perdre. Il n'y a pas de biopsie de l'oubli : seule peut le toucher l'intuition telle que la comprend Bergson et que tout le monde s'efforce de la pratiquer au quotidien pour se comprendre et comprendre son entourage : un mouvement de pensée qui accompagne le mouvement de la vie même et comprend dans son mouvement, comme l'improvisation musicale, la préemption protensive des inflexions qu'elle imprime au mouvement qu'il épouse. Les critiques scientifiques de la psychanalyse avaient d'ailleurs été anticipées par Freud :

Ce serait une erreur de croire qu'une science ne se compose que de thèses rigoureusement démontrées, et ou attrait tort de l'exiger. Une pareille exigence est le fait de tempéraments ayant besoin d'autorité, cherchant à remplacer le catéchisme religieux par un autre, fût-il scientifique. Le catéchisme de la science ne renferme que peu de propositions apodictiques ; la plupart de ses affirmations présente seulement certains degrés de probabilité. C'est précisément le propre de l'esprit scientifique de savoir et de pouvoir continuer le travail constructif, malgré le manque de preuves dernières.

Sigmund Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, Première partie, 3. Les actes manqués (suite).

S'il n'est absolument pas question de faire l'apologie d'un mysticisme antiscientifique dans l'absolu, il faut reconnaître ici le bon sens du psychanalyste. La science fonctionne dans l'incertitude, par révisions et décalages, précision toujours plus grande jusqu'à la rupture du paradigme, et le dépassement par une théorie générale révolutionnaire, nouvelle, et plus explicative que la précédente (qui n'est pas invalidée, mais subsumée, remplacée). La certitude que l'on peut avoir théoriquement par rapport à l'oubli est du même type que la certitude que l'on peut conférer à la psychanalyse – c'est-à-dire toujours à renouveler, comme notre connaissance tout entière<sup>252</sup>. Voyons enfin ce qu'est l'oubli par rapport à l'inconscient chez Freud.

L'oubli est considéré par Freud comme la première des *Psychopathologie[s] de la vie quotidienne*. En atteste le grand nombre d'essais à son sujet : *Les hystériques souffrent de réminiscences*, *Oubli de noms propres*, *Oubli de mots appartenant à des langues étrangères*, *Oubli de noms et de suites de mots*, *Souvenirs d'enfance et souvenirs-écrans*, *Oubli d'impressions et de projets*, etc. Mais l'oubli est toujours considéré négativement, comme le « refus du fonctionnement d'une faculté psychique, de la faculté du souvenir »<sup>253</sup>. Freud s'intéresse principalement à la façon de retrouver des souvenirs, aux mécanismes de remémoration, aux ruses pour contourner les barrières du refoulement. Notamment, par la technique de la « libre-association »<sup>254</sup>, Freud compte sur la distraction, l'attention indirecte, pour ne pas opposer les forces insuffisantes de la volonté à celles contraires du refoulement. En tous cas, l'oubli est considéré comme un mécanisme

---

252. Cf. I. 2. a. L'hippocampe et le Phoenix.

253. Freud S., *Psychopathologie de la Vie Quotidienne*, 1. Oubli des noms propres.

254. Nom trompeur, et à dessin, puisqu'il faut que l'association soit persuadée d'être libre pour se faire sans la volonté qui par nature risquerait d'empêcher le retour du souvenir, l'association qui pourra, éventuellement, mener au cœur du complexe. Le discours se retrouve au plus près de la causalité psychique s'il croit qu'il n'est pas déterminé. Mais précisément, cette « liberté » doit indiquer quelque chose de la naturalité de l'inconscient analysé, dans ses déterminés propres, si ce n'est son déterminisme.

universel, et même extrêmement banal, mais est toujours interprété comme un « refus de se souvenir », en raison notamment de l'indestructibilisme freudien<sup>255</sup> : ainsi pour Freud, l'oubli « admet une explication qui dépasse de beaucoup, par sa portée, l'importance généralement attachée au phénomène en question »<sup>256</sup>. Il est au cœur des phénomènes psychosomatiques lapsariens (la glissade se fait de l'oubli inconscient au corps automatique) : les lapsus, les souvenirs-écrans, l'oubli des noms et des mots, et mêmes les rêves<sup>257</sup>.

Autant dire que l'oubli est le cœur de l'inconscient. Freud regrettait même que le terme d'*Unbewusstsein* attirât l'attention sur le fait trivial d'être conscient ; mais l'oubli ne suffit pas, en lui-même à le remplacer. L'oubli de l'insignifiant ne fait pas du tout partie de l'inconscient freudien. Mais il est indéniable que la censure est l'une des formes du processus de l'oubli (l'oubli pulsionnel, moralisé), et que l'inconscient s'apparente à ce que l'on pourrait appeler l'oubli proactif. L'oubli ici est caractérisé par la certitude d'un passage à la conscience, certitude interne ou externe, et est toujours pris pour la marque d'un conflit intérieur, qui explique le travail lié à la remémoration. L'oubli se fait sans l'effort – il lui est même contraire. L'association est donc une méthode détournée, une stratégie, une ruse pour faire sortir de l'oubli et comprendre sa dynamique, afin de remonter à la trace traumatique. On peut certes reprocher à Freud d'opérer par cas cliniques, à partir desquelles il remonte à une théorie générale. Elle ne peut pas se confronter à un contre-exemple sans l'englober. Ainsi la théorie ne peut être invalidée. Et donc, d'après le critère poppérien, elle ne peut pas être validée. Il en va donc pour la psychanalyse d'un autre type de certitude que pour les sciences positives – cette croyance est relative à la singularité résiduelle mais irréductible des sujets d'une part, et à la nature anti-positive de l'oubli d'autre part. Mais si la science n'a pas de prise réelle sur l'oubli, ce dernier échappe aussi à la psychanalyse. L'omniprésence de l'oubli, sa totipotence, son caractère insaisissable est la buttée-même contre laquelle se bat l'analyse. Le danger que l'oubli fait peser sur la mémoire et l'authenticité ne peut que profondément déranger Freud : « Le sentiment qu'on a [...] d'être convaincu de la fidélité de sa mémoire ne possède, c'est bien connu, aucune valeur d'objective »<sup>258</sup>. C'est à cause de l'oubli que le corps peut s'être assimilé un comportement sans s'en rendre compte, sans pouvoir en rendre compte, et donc sans pouvoir s'en détacher, puisqu'il est par rapport à lui sans distance.

On peut donc croire d'une part que la psychanalyse est entièrement démarquée de la positivité et de l'objectivité scientifique. Mais en réalité, ne faut-il pas dire que la psychanalyse va dans le sens idéologique de la science positive ? Comme le souligne Freud, prétendre que les événements psychiques qu'il relève, le rêve, l'oubli, les symptômes névrotiques, les lapsus, etc., « sont des accidents, des événements négligeables, se trouvant en dehors de l'enchaînement de la phénoménologie du monde et qui auraient pu tout aussi bien ne pas se produire » reviendrait en fait à « briser le déterminisme

---

255. Hypothèse étudiée en I. 1. d.

256. Freud S. *Psychopathologie de la Vie Quotidienne*, 1. Oubli de noms propres.

257. Voir II. 3. c. Les rêves et l'oubli des rêves.

258. Freud S., *Huit Études sur la Mémoire et ses Troubles*, « Fausse reconnaissance ».

universel ». Or, ce fait, « même en un seul point, bouleverse toute la conception scientifique du monde »<sup>259</sup>. Buser cherche à éviter cet écueil en introduisant son inconscient affectif – mais il est bien en deçà, en termes de compréhension, du type d'explications auxquelles l'impulsion freudienne a donné lieu. Freud lui-même propose une typologie des états propices à l'échappée des actes :

Un homme qui, d'ordinaire, parle correctement peut se tromper en parlant : 1° lorsqu'il est légèrement indisposé ou fatigué ; 2° lorsqu'il est surexcité ; 3° lorsqu'il est trop absorbé par d'autres choses. Ces assertions peuvent être facilement confirmées. Les lapsus se produisent particulièrement souvent lorsqu'on est fatigué, lorsqu'on souffre d'un mal de tête ou à l'approche d'une migraine. C'est encore dans les mêmes circonstances que se produit facilement l'oubli de noms propres. Beaucoup de personnes reconnaissent l'imminence d'une migraine rien que par cet oubli. De même, dans la surexcitation on confond souvent aussi bien les mots que les choses, on se « méprend », et l'oubli de projets, ainsi qu'une foule d'autres actions non intentionnelles, deviennent particulièrement fréquents lorsqu'on est distrait.

Sigmund Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, I. 2. Les actes manqués.

Il est certes épistémologiquement crispant que la psychanalyse fondât sa légitimité sur l'oubli et ses propres conclusions. La position que Freud défend dans les *Cinq Leçons sur la Psychanalyse* est tout bonnement circulaire à son propre sujet :

Si la plupart des individus, médecins ou non, se refusent à l'admettre, je me l'explique sans peine. Sous la pression de l'éducation, ils ont oublié les manifestations érotiques de leur propre enfance et ne veulent pas qu'on leur rappelle ce qui a été refoulé. Leur manière de voir serait tout autre s'ils voulaient prendre la peine de retrouver, par la psychanalyse, leurs souvenirs d'enfance, les passer en revue et chercher à les interpréter.

Sigmund Freud, *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Quatrième Leçon, La sexualité infantile.

Mais quoi qu'il en soit de son statut épistémologique, la psychanalyse par son importance et l'excursion qu'elle opère de la psychopathologie à la vie quotidienne est devenue une structure de la compréhension du psychisme, souvent galvaudée, mais rarement ignorée. La ligne de séparation même entre le privé et le public a été déplacée par la psychanalyse. Avec elle, c'est l'indestructibilisme mémoriel freudien qui est globalement défendu, avec les manifestations impressionnantes de resurgissement de pans entiers du passé oublié, et la puissance thérapeutique de l'analyse, dans l'occurrence de « guérisons » fréquentes de symptômes névrotiques angoissants... C'est donc d'une certaine façon contre l'idée de l'oubli que la psychanalyse a contribué à répandre qu'il faut écrire – et en même temps avec elle qu'il faut jouer, pour écrire une herméneutique aussi précise que possible.

[Par le biais de l'hypnose et de la catharsis] la preuve était faite que les souvenirs oubliés ne sont pas perdus, qu'ils restent en la possession du malade, prêts à surgir, associés à ce qu'il sait encore. Mais il existe une force qui les empêche de devenir conscients. L'existence de cette force peut être considérée comme certaine, car on sent un effort quand on essaie de ramener à la conscience les souvenirs inconscients. Cette force, qui maintient l'état morbide, on l'éprouve comme une résistance opposée par le malade.

Sigmund Freud, *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Deuxième leçon, Nouvelle conception de l'hystérie.

---

259. Freud S., *Introduction à la Psychanalyse*, I. 2. Les actes manqués.

Freud ne dit certainement pas que les souvenirs insignifiants sont également conservés dans la mémoire : contrairement à la conservation automatique du passé chez Bergson (transcendance à laquelle nous avons parfois accès), la thèse freudienne n'est pas ontologique – elle serait plutôt sémantique, ou fonctionnelle. Les impressions demeurent, et sont travaillées, amplifiées, cachés dans l'oubli de l'inconscient. Ce qui se rapproche le plus de l'oubli, ce qui se cache avec lui ou par lui, c'est le refoulement. Mais le refoulement n'est pas l'oubli, pas plus que l'inconscient en tant que tel. Il faudra encore distinguer ces points.

Contrairement à l'inconscient cognitif, l'inconscient analytique ne propose pas de manifestation objective et tangible. Il est notamment inféré à partir de deux volets tout aussi incertains dans leur ontologie que l'inconscient lui-même : l'expression verbale de l'analysant, et l'interprétation de ses rêves par l'analyste. Mais la tentative de Buser est vouée à ne pas aller tout au fond de la profondeur qui informe notre affectivité, située dans le rapport à l'autre, dans l'étagement temporel de soi, et dans les dynamiques profondes qui résultent de ces altérations. Donner un inconscient cognitif qui serait de la même teneur que l'inconscient cognitif, pour indiscutable que serait la position résultante, ne pourrait pas, malgré tout, fixer sa fragilité ontologique dans une objectivité. Nous en sommes réduits à des tâtonnements et des inférences. Comme l'écrit Renaud Barbaras, « l'absence de conscience n'est ni suffisante ni pertinente pour désigner l'inconscient »<sup>260</sup>. De même, la difficulté de retour est insuffisante pour caractériser l'oubli. S'il faut cerner son ontologie, il faut que son étude soit à la fois dynamique et interprétative. Nous voulons dire que l'oubli se manifeste ici par une force, une pulsion d'évasion de la conscience, et même de la compréhension, et pas simplement par l'absence (le simple fait de ne pas être conscient). L'être de cette absence particulière se dit en termes raisons voilées – voilées par le temps, par l'oubli et par les dynamiques qui l'ont informé lorsqu'il s'est fait. Avec la psychanalyse, nous sommes invités à une double entrée dans la caractérisation ontologique finale de l'oubli : son être dynamique dans l'étude de la résistance et du refoulement, et son être signifiant par la « voie royale »<sup>261</sup> qu'est le rêve. Alors seulement sera fondée l'étude herméneutique.

### ***Dynamique et morale (la résistance et le refoulement)***

Le but de la technique psychanalytique sur le plan descriptif : combler les lacunes de la mémoire ; sur le plan dynamique : surmonter les résistances dues au refoulement.

Sigmund Freud, *Huit études sur la mémoire et ses troubles*, « Remémoration, répétition et perlaboration ».

Une première analyse avait fait de l'oubli une plongée, pour la mémoire, dans les profondeurs de la conscience, ce qui nous avait mené à une bathographie. Avec la thèse de l'inconscient, non

---

260. Barbaras R., « Le conscient et l'inconscient », in *Notions de Philosophie*, t. I., p.505.

261. Freud S., *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Troisième leçon, Les rêves et leur interprétation.

seulement une séparation est tracée entre le fait d'être conscient, et l'inconscient (instance psychique, dotée d'un certain statut d'être, différent donc en nature, et pas seulement en degré, de la conscience), mais encore l'intériorité psychique est rendue topique. Dans ce terme, décliné à deux reprises par Freud, il ne faut pas garder l'idée de différenciation spatiale (l'intérêt de la théorie neurologique de Freud étant évincé par le simple progrès scientifique). Il faut prendre les topiques pour des métaphores, qui mènent à l'idée d'une dynamique, et l'explique par la pluralité et l'opposition d'instances intrapsychiques. Les deux topiques ont un statut explicatif différent.

La première (inconscient, préconscient, conscient), est une bathographie simple comme nous avons pu en déterminer dans d'autres mots – le préconscient étant le moment psychique où se passe la résistance notamment, l'appel d'un souvenir à la conscience par un désir ou une situation, et son refoulement dans l'inconscient avant d'atteindre la conscience. Le préconscient est donc en quelque sorte, le vestibule de la conscience, ou entre le magasin mémoriel et la salle d'affaire et de réception. Ce vestibule est équipé d'un gardien, « qui inspecte chaque tendance psychique, lui impose la censure et l'empêche d'entrer au salon si elle lui déplaît »<sup>262</sup>, chargé d'écarter les perturbateurs (le problème étant que, écartés, ils peuvent continuer à perturber les autres salles intérieures). Cette première topique est véritablement topologique, mais elle n'explique que l'arrivée à la conscience. Le statut de la métaphore est celui de la traduction, pas de l'explication. Freud utilise des *locus* pour permettre une visualisation des places respectives de l'inconscient et du préconscient, et montrer que même des contenus psychiques oubliés peuvent venir perturber notre activité, en sollicitant l'accès à la conscience, ou en protestant contre la résistance du gardien. Dans cette topique, il est encore légitime d'assimiler l'inconscient à l'oublié. Contrairement à la théorie jungienne, pour qui il y a des archétypes transcendants, l'inconscient est un produit de la vie psychique du sujet chez Freud. C'est ce point que le terme d'oubli peut désambiguer, pour dire que l'inconscient, s'il peut adopter des structures reconnaissables dans une société ou dans une civilisation donnée, n'a rien d'autre que l'expérience du sujet. Par conséquent, comme l'exprime Weinrich :

Le non-conscient chez Freud n'est nullement le "non-su". L'inconscient, c'est de l'ex-conscient : qui a été oublié mais n'a pas pour autant été anéanti. C'est une couche "latente" de l'âme, car – selon un théorème fondamental de la psychanalyse – rien ne se perd dans la vie psychique. Tout oublié a par conséquent une cause.

Harald Weinrich, *Lèthè, Art et Critique de l'Oubli*, VI. Forces nouvelles puisées dans l'art de l'oubli, 4. Oubli apaisé et inapaisé, p.189.

---

262. Freud S., *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Deuxième leçon, refoulement et résistance : « J'illustrerai le processus du refoulement et sa relation nécessaire avec la résistance par une comparaison grossière. Supposez que dans la salle de conférences, dans mon auditoire calme et attentif, il se trouve pourtant un individu qui se conduise de façon à me déranger et qui me trouble par des rires inconvenants, par son bavardage ou en tapant des pieds. Je déclarerai que je ne peux continuer à professer ainsi ; sur ce, quelques auditeurs vigoureux se lèveront et, après une brève lutte, mettront le personnage à la porte. Il sera « refoulé » et je pourrai continuer ma conférence. Mais, pour que le trouble ne se reproduise plus, au cas où l'expulsé essaierait de rentrer dans la salle, les personnes qui sont venues à mon aide iront adosser leurs chaises à la porte et former ainsi comme une « résistance ». Si maintenant l'on transporte sur le plan psychique les événements de notre exemple, si l'on fait de la salle de conférences le conscient, et du vestibule l'inconscient, voilà une assez bonne image du refoulement ».

Nous sommes d'accord avec l'exclusion du « non-su ». Il y a un savoir inconscient. Mais il ne faut pas penser que le participe passé remonte à un moment passé du savoir : la connaissance peut se faire dans l'oubli, sans la compréhension. Des liens de sens peuvent se faire, en accord avec l'idée de causalité psychique, sans que le sujet ait jamais « su » que ces liens se sont faits. C'est de cette découverte, qui est en même temps une reconnaissance, dont il retourne lors de la « cure » psychanalytique. L'analyste n'est en rien détenteur de ce savoir – mais il doit en faire la maïeutique, lui permettre de faire surface. L'inconscient n'est donc pas tout à fait de l'ex-conscient, même si toutes ses raisons d'être doivent se trouver dans un passé non transcendant. Par exemple, dans les termes de la première topique, il y a un oubli pré-conscient qui empêche des réalités désagréables d'arriver à la conscience – mais qui ne l'efface pourtant pas de la vie. C'est donc d'un oubli tout à fait particulier qu'il retourne ici : un premier oubli préemptif peut empêcher un meilleur oubli, définitif, parce que le conflit est mis en quarantaine, mais pas apaisé. On pourrait comparer ce pré-oubli (refoulement) à un endormissement forcé qui ne serait que conditionnellement réparateur. Mais dire que cette opération est inconsciente parce qu'elle est préconsciente n'est pas une explication : c'est une description.

La seconde topique en revanche a réellement un statut explicatif : le *moi*, instance décisionnelle, est tirée ou poussée par le *ça* (que l'on appelle ses manifestations *Trieb* ou *pulsions*), instance pulsionnelle, et réprimée dans son désir par le surmoi, instance inhibitrice, réaliste et morale, intériorisée et productrice de vergogne. La métaphore n'est plus simplement visuelle, mais prétend déceler de véritables instances dynamiques internes, de l'affrontement desquelles peuvent résulter l'oubli comme le retour inopiné des lapsus. Nous n'avons plus simplement des *locus* statiques, mais des *topoi* moteurs, hétérogènes dans leur fonction, dans leur origine et dans leur être. On se détache réellement d'une bathographie de la conscience, puisqu'il n'est pas ici question de la mémoire non active, un endroit statique lui étant assigné (l'inconscient de la première topique), et l'arrivée à la conscience, mais de l'inconscient dynamique pris comme hypothèse de travail. La première topique est une bathographie de l'inconscient, qui décrit toute la vie intérieure ; la seconde topique est une théorie des dynamiques inconscientes. La question se déplace donc de la mémoire à l'oubli, et aux raisons du refoulement :

Or la possibilité théorique du refoulement n'est pas facile à déduire. Pourquoi une motion pulsionnelle devrait-elle subir un tel destin ? Il faut que soit manifestement remplie une condition : l'atteinte du but pulsionnel doit procurer du déplaisir au lieu de plaisir. Mais c'est là quelque chose de difficile à concevoir. Il n'existe pas de telles pulsions, une satisfaction pulsionnelle est toujours plaisir. Il faudrait donc admettre des circonstances particulières, un processus quelconque par lequel le plaisir de satisfaction est transformé en déplaisir. [...] Il en résulte une condition pour le refoulement : le motif du déplaisir doit acquérir une puissance supérieure à celle du plaisir de satisfaction. [...] L'essence du refoulement ne consiste qu'en ceci : mettre à l'écart et tenir à distance du conscient.

Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Partie 2 : Le refoulement, p.47.

En passant par les pôles formels de plaisir et de déplaisir, Freud constitue une métapsychologie énergétique non morale *per se*, pour laquelle la morale est le résultat d'une intégration psychosomatique

de contenus comportementaux. Le refoulement est une dynamique morale, résulte du déplaisir social à l'accomplissement de certaines pulsions. Ce déplaisir, c'est notamment l'expérience de la honte (honte en première personne ou honte vicarieuse), vécue physiquement<sup>263</sup> comme en lien avec les désirs interdits qui rend plus désagréable l'accomplissement d'une pulsion que son inhibition. L'ensemble des inhibitions a pour nom le *surmoi* dans la seconde topique. On comprend pourquoi cette dernière ne porte pas sur la mémoire : c'est parce que la forme d'oubli qu'est le refoulement ne porte pas sur des souvenirs, mais des désirs. Kipman en donne cette définition :

Le refoulement est un mécanisme ou une action qui consiste à repousser, enfouir des désirs ou des sentiments que l'on ne peut ou ne veut satisfaire. En psychanalyse, il sert à maintenir « hors de la conscience des pensées, des souvenirs, des images », qui seraient trop pénibles s'ils accédaient à la conscience. S'il s'agit de souvenirs, le refoulement serait donc le principal mécanisme psychologique qui préside à l'oubli.

Simon-Daniel Kipman, Dictionnaire Critique des Termes de Psychiatrie et de Santé Mentale, Entrée : Refoulement.

C'est le désir en jeu dans la honte qui est cause du refoulement, et c'est seulement de façon symptomatique que la scène de la honte est oubliée. Le refoulement n'est donc pas un oubli motivé, mais une motivation d'oubli : concernant des dynamiques internes, il entraîne des *oublis mémoriels* (dans le sens où il rend certains souvenirs, toujours existants, inaccessibles) sur les souvenirs qui contribuaient à construire la *self-image* à l'origine du désir refoulé. (Ainsi, il est vain de demander à quelqu'un les moments de sa vie où il a eu le plus honte : car il risque fort d'avoir oublié les plus puissantes d'entre elles). L'objet du refoulement n'est jamais un souvenir, mais un désir, chassé de la conscience et oublié par ce qu'il est conflictuel avec d'autres pulsions. Ce refoulement peut se faire lors de l'expérience ou après coup. Dans la temporalité du vécu émotionnel, le refoulement est dit primaire ; il est appelé secondaire s'il arrive après coup. On peut analyser cette dichotomie temporelle ainsi : le refoulement primaire s'attache au désir indésirable et entraîne immédiatement les événements liés ; tandis que le refoulement secondaire touche des souvenirs plus anciens, en lien avec le désir finalement réprimé. En deçà, on pourrait parler d'un refoulement zéro, avant même de pouvoir être figuré, ce qui n'est jamais arrivé à la conscience – il se marque dans l'expérience par la possibilité de parler de quelque chose, mais l'impossibilité de le comprendre. On le voit quand en psychanalyse certaines associations produisent la compréhension retardée d'événements. Le refoulement procède donc à l'ablation d'une partie de la personnalité psychique. Le but est certainement, comme le soupçonne Freud dans sa définition naturaliste du psychisme, une réduction des tensions, c'est-à-dire un mieux-être. On peut donc voir ici l'oubli comme une forme de protection, le prix d'un compromis psychique visant l'intégrité. Nous l'appelons oubli de sauvegarde.

---

263. En effet, l'expérience psychique de la honte utilise les mêmes réseaux neuronaux et nerveux que la douleur physique : la blessure d'orgueil est donc vraiment une blessure, qui conditionnera des automatismes comportementaux, langagiers et sociaux qui ne sont pas moins immédiats et irrépessibles que de retirer sa main du feu par exemple. Mais pour la honte, parce que les codes sociaux ne sont que des formes au contenu mouvant, le feu peut prendre des formes indéfiniment diverses.

Dans tous les cas observés on constate qu'un désir violent a été ressenti, qui s'est trouvé en complète opposition avec les autres désirs de l'individu, inconciliable avec les aspirations morales et esthétiques de sa personne. Un bref conflit s'en est suivi; à l'issue de ce combat intérieur, le désir inconciliable est devenu l'objet du refoulement, il a été chassé hors de la conscience et oublié. Puisque la représentation en question est inconciliable avec « le moi » du malade, le refoulement se produit sous forme d'exigences morales ou autres de la part de l'individu. L'acceptation du désir inconciliable ou la prolongation du conflit auraient provoqué un malaise intense ; le refoulement épargne ce malaise, il apparaît ainsi comme un moyen de protéger la personne psychique.

Sigmund Freud, *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Deuxième leçon, refoulement et résistance.

Mais nous retrouvons ici l'idée du *pharmakon* : pour la mémoire, l'oubli peut être un remède ou un poison. Il peut être apaisé ou inapaisé. Quand l'oubli provient d'une chose extérieure comme la morale et corrode un principe aussi intérieur que le désir, en s'assimilant aussi profondément que l'était le désir, il n'est pas sans danger.

En plus du refus du désir, il en va de l'intégrité de la personne psychique dans les oublis qu'il entraîne. Quand on refoule un désir, les souvenirs directement liés sont oubliés (ceux de la mise en scène du désir, éventuellement du plaisir retiré, mais encore les scènes de honte), mais encore les souvenirs indirectement liés ne font plus sens. En oubliant leurs causes, on ne peut plus se donner pour l'origine de certaines actions ou activités. Le refoulement est l'enfouissement d'une partie de soi : on ne se reconnaît plus dans une partie de son passé, et dans certains resurgissements au présent, parce que l'oubli enlève les origines de désirs incompréhensibles de la portée de notre regard. Cet oubli est protégé par un obstacle aux retours.

Les mêmes forces qui, aujourd'hui, s'opposent à la réintégration de l'oublié dans le conscient sont assurément celles qui ont, au moment du traumatisme, provoqué cet oubli et qui ont refoulé dans l'inconscient les incidents pathogènes. J'ai appelé *refoulement* ce processus supposé par moi et je l'ai considéré comme prouvé par l'existence indéniable de la *résistance*.

Sigmund Freud, *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Deuxième leçon, refoulement et résistance

La résistance est une violence que le psychisme se fait dans l'optique du compromis. Cette violence est de même nature que celle qui a présidé au sentiment de honte : une pression extérieure, perçue ou ressentie, est intériorisée, faite sienne. Il y a donc une honte de se souvenir, qui se décline à la fois comme honte d'avoir été et comme honte d'être. Mais la honte n'est qu'une manifestation du phénomène plus profond, sans doute le plus profond, ce qu'il faut oublier pour vivre : c'est l'angoisse, l'élément alpha dans les mots de Bion, terreur subreptice et existentielle. La honte est une angoisse d'appartenance très partagée, éminemment sociale quoiqu'elle soit déplaçable. L'angoisse est multiforme, essentiellement invisible, vitalement oubliée - mais cet oubli est passif ; on ne peut vouloir oublier l'angoisse et y parvenir – car on ne peut même pas l'amener à la conscience tout simplement, parce qu'elle est trop enfouie depuis nos temps les plus immémoriaux.

Comme nous l'avons montré plus haut, on ne peut oublier volontairement que si on arrive à *ne pas penser* à ces mentèmes dérangeants, indésirables : la volonté de ne pas les avoir à la conscience est



toujours aussi inefficace. Les thématiser comme indésirables, c'est déjà les thématiser. La résistance doit donc être inconsciente<sup>264</sup>. Elle s'impose comme structure, et provoque des comportements d'évitements ou de substitutions – comportements que Freud appelle hystérie en particulier, mais plus généralement névrose. Cette structure peut s'avérer lourde à porter, en termes de temps, d'énergie, ou de fluidité relationnelle aux autres, à son propre désir, voire à sa propre identité<sup>265</sup>. En tout cas, Freud considère que guérir l'hystérie commence par supprimer la résistance. Mais là aussi, si l'oubli peut s'avérer empoisonnant, le retour n'est pas forcément sans danger. Par la rupture du compromis psychique, l'analyse interminable ou interminée peut laisser le sujet dans des angoisses plus invivables encore que l'était déjà son complexe. *A priori*, l'oubli moral issu du refoulement a pour but une stabilité psychique.

Évolutivement, on perçoit aisément l'intérêt du développement d'une conscience morale, par la cristallisation de l'expérience de l'angoisse et l'opération de l'oubli. La honte procède d'une homogénéisation sociale ou d'une hiérarchisation, en tout cas de la définition de rôles et de comportements adéquats ; tandis que l'oubli est le facteur de l'assimilation. Mais l'une des questions freudienne, celle du malaise dans la civilisation, est de savoir si ce module surmoïque n'est pas en train de tellement prendre le pas sur le *moi* qu'il risque d'annihiler l'individu, le laissant vide devant son envie de repos, sa neurasthénie, pulsion de mort (de sa propre mort), qui le conserve sans désir dans une homéostasie permanente. Quand la contrainte est trop forte, c'est tout le désir qui est refoulé : s'il est plus coûteux de désirer qu'il n'est gratifiant de suivre ses pulsions, alors, par l'économie de la préservation, le désir est oublié. On peut donc faire une distinction entre un oubli primaire, qui consiste à ne se rappeler que de ce dont on aura besoin pour construire son histoire, et d'un oubli secondaire, concernant les blessures, traumatiques dans leur retour mémoriel même et à éviter à tout prix, visant à la préservation de soi. Le refoulement donne lieu à des oublis de ce dernier type, et crée en nous des *blancs* qu'il va s'agir de suturer ou de remplir. Quand ce vide est angoissant, on peut dire de l'oubli qu'il est inapaisé.

On peut faire la distinction entre un oubli apaisé et un oubli inapaisé. L'un se fait par sédimentation, par sélection, dans le temps long ; l'autre se fait brutalement et dans l'urgence. L'un opère une continuité de l'expérience dans sa signifiante, en comprimant les répétitions et en ignorant

---

264. Pour ne pas en passer par l'hypothèse de l'inconscient, les chercheurs en psychologie de la mémoire ont évalué le concept de *Think/No-Think* (TNT) (voir Anderson M.C., & Green C., (2001), *Suppressing Unwanted Memories by Exacutive Control*). Selon ce modèle, un oubli volontaire est possible par le désamorçage intentionnel des retours qui arrivent en réponse à des rappels d'événements dérangeants – par exemple une musique pour une certaine histoire d'amour. Le caractère désagréable est reporté sur le stimulus. Dans article de 2002, *Repression Can (and Should Be) Studied Empirically*, Michael Anderson et Benjamin Levy en concluent que c'est de cela qu'il s'agit dans le refoulement freudien. Mais cette explication ne permet pas de comprendre un certain nombre de rapport au souvenir et à l'oubli, notamment pratiques, dont la psychanalyse fait état. Ce que la science refuse, ce sont les équivalences métaphoriques, les liens sémantiques qui se créent dans l'inconscient. Il faut reconnaître qu'il est aussi difficile de soutenir une thèse biosémantique que de l'écarter ; mais les thèses que nous explorerons dans l'herméneutique de l'oubli ont plus à voir avec les interprétations freudiennes qu'avec le fonctionnalisme sec.

265. Alors, dans la déliaison, l'oubli peut être le générateur d'une psychose.

les rencontre trop contingentes ; l'autre est une rupture, qui se traduit en faille au niveau identitaire. Le complexe mis au jour par l'analyse (si elle y parvient), n'a pas pour vocation de demeurer *ad vitam* à la conscience, au risque de provoquer de nouveaux troubles... Mais comme l'inconscient est structurel, il ne peut être question de supprimer absolument ce qui le sous-tend. Il faut viser la paix dans l'oubli : comme Freud l'exprime avec sa métaphore du perturbateur refoulé<sup>266</sup>, il s'agit de réintégrer l'indésirable. Plutôt que de donner de la confusion ou une direction indésirable à toutes choses, il doit être moins bruyant à l'intérieur de la salle de conférence après tractations raisonnables qu'en dehors après le seul refoulement. Ramené à la conscience, il n'est que ce qu'il est ; dans l'inconscient, il a toute la latitude des métaphores. Il doit donc s'agir d'une détente, d'un vrai oubli sans retour pervers, ou d'un oubli inapaisé, une frustration portée. Dans les *Fragments Posthumes* de Nietzsche, on peut lire ceci : « On ne peut rester bon qu'en oubliant. Les enfants qui n'oublient pas gronderies et punitions deviennent sournois et secrets ». Freud déplace cette intuition en considérant que l'oubli est nécessaire à l'intégration de principes moraux (sans porter contre cette dernière la critique massive de Nietzsche : sa généalogie est non destructrice, mais critique dans le sens de limitante quant à la portée réelle et la portée souhaitable de la morale et de ses effets sur le Moi). Cette intégration doit donc se faire sur le mode de l'oubli, de l'*hexis* incorporée, mais l'oubli doit être détendu, imprimer une force inhibitrice non oppressante, pour arriver à un naturel social non-anxiogène. Ainsi peut être évaluée la fonction de la psychanalyse : son besoin, et sa « réussite » (pour les analyses terminables). On peut donc dire de cette thérapie qu'elle doit mener l'œuvre paradoxale de ramener l'oubli dans la sphère du non-oubli pour l'y remettre après, comme on déterrait parfois les corps de morts dont on croyait que l'âme errait, pour le ré-enterrer une fois l'ordre revenu. Freud utilise quelque part la métaphore du juge et du prévenu : réveiller un conflit revient à rouvrir un cas, un dossier mal classé, pour relancer une procédure et obtenir une « révision ». Sinon parvenir à un acquittement, la psychanalyse freudienne veut faire valoir des circonstances atténuantes, pour que le mal oublié puisse être mieux classé. Avec cette explication par l'oubli, on peut parler de compromis externe, avec le juge comme tierce personne, qui permettrait de classer le dossier pour de bon<sup>267</sup>. C'est seulement en dépassant ce stade dynamique que l'oubli peut se faire en réalité, puisqu'apaisé, l'épisode de langage ou la scène n'est plus rappelée, ne fait plus de connexions nouvelles et finit par s'estomper (comme nous avons pu le décrire plus haut). C'est ce qui

---

266. Freud S., *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Deuxième Leçon, résistance et refoulement : « Il est certain qu'en éloignant le mauvais sujet qui dérangeait la leçon et en plaçant des sentinelles devant la porte, tout n'est pas fini. Il peut très bien arriver que l'expulsé, amer et résolu, provoque encore du désordre. Il n'est plus dans la salle, c'est vrai ; on est débarrassé de sa présence, de son rire moqueur, de ses remarques à haute voix ; mais à certains égards, le refoulement est pourtant resté inefficace, car voilà qu'au-dehors l'expulsé fait un vacarme insupportable ; il crie, donne des coups de poings contre la porte et trouble ainsi la conférence plus que par son attitude précédente. Dans ces conditions, il serait heureux que le président de la réunion veuille bien assumer le rôle de médiateur et de pacificateur. Il parlerait avec le personnage récalcitrant, puis il s'adresserait aux auditeurs et leur proposerait de le laisser rentrer, prenant sur lui de garantir une meilleure conduite. On déciderait de supprimer le refoulement et le calme et la paix renaîtraient. Voilà une image assez juste de la tâche qui incombe au médecin dans le traitement psychanalytique des névroses ».

267. Cette métaphore est malheureuse parce que les événements psychiques ne sont pas des faits : ils sont toujours reconstruits, en mouvement. Il n'y a jamais de découverte quant à la psyché de l'analysant, parce qu'en réalité, il n'y a pas de faits. En tous les cas, la psychanalyse n'est pas une enquête policière, une confession, un tribunal moral déguisé.

se passe quand le refoulement, dans la vie, réussit : car la psychanalyse traite les refoulements ratés, qui laissent des traces et des angoisses. Mais si les présupposés anthropologiques freudiens sont justes, ou approchants, alors dans beaucoup de cas les événements d'abord traumatiques sont refoulés et oubliés véritablement – c'est en cela que l'analyse peut être vue comme une thérapie, destinée à rétablir les défenses intérieures contre l'angoisse (ce mécanisme étant principalement à base d'oubli). La pharmacie de l'oubli contient donc dans son arsenal la puissante arme du placebo – mais ce placebo n'est pas homéopathique : c'est un *pharmakon* à part entière, qui doit être soumis au jugement expert et au dosage. Les dangers sont le mauvais usage du pouvoir du placebo, à des fins non libératrices par un psychanalyste malintentionné par exemple, dans la mauvaise interprétation de contingences prises pour des signaux, qui aurait pour conséquence la création d'autres complexes, ou encore la destruction de la stabilité psychique sans substitut valable...

Aux dangers psychiques de l'oubli et du refoulement fait pendant un danger théorique. Le rapprochement de l'oubli et de la morale dans la honte, déjà fait Nietzsche dans *La Généalogie de la Morale*, est un trait majeur de la théorie freudienne, à la fois dans sa méthode (qui voit dans les oublis autant d'accroches pour remonter à l'inconscient qui en est le principe) et dans son anthropologie. L'irruption de la perspective freudienne dans l'horizon de la pensée a procédé d'une moralisation de l'oubli. Par incompréhension de la psychanalyse, une conception inverse rendant le sujet « responsable » de son inconscient. Jusqu'alors considéré comme une simple faiblesse mentale renvoyant à une négativité ontologique, avec la psychanalyse il se retrouve faire signe vers une négativité éthique. Weinrich écrit qu'avec ce tournant dans l'histoire culturelle de l'oubli :

Celui qui a oublié une chose ou qui veut l'oublier doit se justifier et – parfois à ses dépens – rechercher et avouer le pourquoi de cet oubli ; et ce devoir est d'autant plus impérieux qu'il est lui-même plus fermement convaincu que son oubli ne réclame aucune justification, que c'est un "simple oubli".

Harald Weinrich, *Lèthè, Art et Critique de l'Oubli*, VI. Forces nouvelles puisées dans l'art de l'oubli, 4. Oubli apaisé et inapaisé, p.189.

En sous-main, en plus de l'indestructibilisme mémoriel freudien, c'est la croyance en la motivation systématique des oublis qui est véhiculée par le succès de sa théorie dans le paysage des idées. Mais la causalité psychique que doit révéler l'association libre lors des séances d'analyse n'existe pas telle quelle dans les situations ordinaires. D'autre part, si le psychanalyste doit normalement rester neutre par rapport aux contenus moraux auxquels ses analysants sont soumis, les idées freudiennes peuvent toujours être utilisées non analytiquement, par le sujet de l'oubli ou ses observateurs, pour en tirer toutes sortes de conclusions, notamment morales... Enfin, on sent bien qu'à prendre le refoulement comme unique principe d'oubli, toute une partie de l'oubli est passée à la trappe. L'insignifiant, le non encodé, ce à quoi on n'a pas porté attention, ce à quoi on n'a plus porté attention sont autant d'oublis non sujets à l'investigation analytique. On ne peut pas dire que tout oubli est un refoulement<sup>268</sup>, on ne

---

268. Notamment pas l'amnésie infantile (cette théorie a d'ailleurs conduit à une moralisation du passage à l'âge adulte...).

peut prendre le désir inconscient pour systématiquement oppositif, et on ne peut donner la résistance pour seul obstacle au rappel. La dynamique morale est une parmi d'autres ; et la résistance est d'abord une ruse inconsciente pour provoquer des oublis, pas seulement pour protéger des complexes (ce qui, comme le pense Pierre Buser, serait effectivement morbide). Il y a des psychopathologies ordinaires très nombreuses, et de faible envergure – mais il y a surtout un fonctionnement normal et stabilisateur de l'oubli.

Et de même que les autres habitudes du corps<sup>269</sup>, la morale appelle l'oubli de l'apprentissage de la morale. La maîtrise des pulsions provient de comportements extérieurs intériorisés, et l'oubli de cette intériorisation crée des réflexes moraux aussi impensés qu'immémoriaux, et aussi irrépessibles que des réflexes physiques, comme fermer les yeux à l'arrivée imperceptible d'un insecte, ou tourner à droite quand on veut aller à gauche à vélo. C'est un postulat freudien tout à fait probable, sur lequel toute sa théorie repose<sup>270</sup>. Nous avons voulu établir ici le double statut de l'oubli par rapport au refoulement : il en est à la fois une manifestation et le fondement. On ne peut les confondre : l'oubli est un symptôme, le refoulement est une dynamique locale. Le refoulement entraîne un oubli dissociatif, et protège l'oublié par des résistances, dont les manifestations sont diverses. Pour réprimer une pulsion, il ne s'agit pas seulement pour le psychisme de l'inhiber (ce n'est probablement pas en son pouvoir) de n'écarter de la conscience tout ce qui a pu et pourrait encore lui donner lieu. Le refoulement est donc une désintrication entre la pulsion et ses contextes. L'un ou l'autre est oublié – dans cette dissociation, des pulsions ou des souvenirs ne font plus sens. Dans le cadre d'intériorisation morale de la conscience culturelle, l'oubli se traduit par une inaccessibilité résistante à certains psychèmes (souvenirs et désirs) en droit toujours disponibles puisqu'efficaces, mais oubliés. On constate à nouveau la disruption entre volonté et oubli. Le concept de résistance nous semble à la fois non contradictoire avec la théorie d'Anderson *et al.* du TNT, et plus profonde qu'elle. Notamment, elle permet de continuer l'étude des rêves et de l'oubli vers les rêves. « Le refoulement se manifeste par divers précédés inconscients : omission, modification, redistribution du matériel sont les effets de la censure du rêve »<sup>271</sup>. Si Freud dit des rêves qu'ils constituent la voie royale vers l'inconscient, c'est qu'ils sont, pour lui, sa manifestation la plus libre (toujours dans le cadre de son déterminisme psychologique). Dans l'état de détente qu'est le sommeil, que nous avons défini comme un besoin d'oubli<sup>272</sup>, provenant lui-même d'une déprise sur l'intérêt pratique, il est conséquent de penser que les inhibitions d'ordre moral sont affaiblies et les résistances abaissées – même si des réactions psychosomatiques se poursuivent au cours de la nuit (comportements de peur, de honte ou de jouissance en continuité avec l'activité de la veille), et que les

---

269. Les gestes, l'attachement à des objets et des personnes... Cf. I. 2. b. L'immémorial et le fonds de la pensée.

270. Sur les origines de la théorie freudienne de l'oubli et du refoulement, on peut aller voir *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge des Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*, de Marcel Zentner.

271. Freud S., *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, II. Le rêve, « la censure du rêve ».

272. Nous avons parlé de ce rééquilibrage de la vie mémorielle en I. 1. c. Le sommeil qui détisse et l'ordinaire troué.

liens logiques sont aussi plus relâchés. Les images des rêves sont peut-être des signes, mais si c'est le cas, ils doivent faire l'objet d'une interprétation.

### *Les rêves et l'oubli des rêves*

Le second crépuscule.  
La nuit qu'approfondit le sommeil.  
La purification et l'oubli.

Jorge Luis Borges, *Éloge de l'Ombre*, « Héraclite », p.156.

Si nous acceptons l'hypothèse du refoulement dans le cadre de notre théorie de l'oubli, nous sommes confronté à un singulier paradoxe. Nous avons dit que ne pas penser à quelque chose devait finir par la supprimer de la mémoire (TNT). Dans le refoulement, on est exactement dans la position où, sans faire revenir à la conscience certains mentèmes, ceux-ci malgré tout demeure sur le long terme, parfois plus souvent que des souvenirs auxquels on pense volontiers<sup>273</sup>. Si l'on veut rester cohérent, il faut trouver que les souvenirs qui résistent au rappel aient une part active dans notre vie intérieure. Nous disons que cette part, c'est celle des rêves. Si l'inconscient se manifeste pendant la veille sous la forme d'actes manqués, de lapsus, de troubles obsessionnels compulsifs, etc., il ne peut pas se tisser sans énergie ni temps, ni pendant que l'esprit est tout occupé à l'activité. L'expression des complexes inconscients, doit essentiellement se produire lors des rêves, qui traitent (et maltraitent parfois) l'expérience vécue. Nous avons montré que le sommeil était le moment de l'oubli. Avec l'activité imaginaire telle qu'elle se développe oniriquement, il en va de modifications dont les lois ne sont pas celles de la logique sèche, mais de logiques locales aux liens particuliers, entre la langue, les images, les émotions... Mais comment cette refonte étrange peut-elle demeurer active, alors que précisément les rêves sont oubliés ?

Est-il hasardeux que des rêves peuplent l'activité de notre imagination pendant que la mémoire se purifie ? Est-il insignifiant que les rêves eux-mêmes soient oubliés ? Si pour l'oubli, avoir sommeil est le signal du besoin<sup>274</sup>, le rêve doit en être l'opérateur psychique : ce qu'il se passe en nous quand on oublie. Il s'agit d'étudier deux aspects : l'oubli des rêves au réveil, et l'oubli par rêves pendant le sommeil. De quel type d'analyse peut relever l'étude de leur liaison ? Doit-on se contenter d'une onirocritique, ou peut-on rêver d'une oniologie positive et méthodique ? Il était déjà malaisé de parler de l'oubli, du fait de sa fragilité – presque disparition et insaisissabilité constitutive. Parler de l'oubli des rêves encore plus difficile : car si le « fait » du rêve peut être repéré extérieurement, ses contenus sont essentiellement privés (à moins que l'on ne parle pendant son sommeil). Il n'y a donc aucune *régulation* possible quand on parle de cette absence. L'oubli n'apparaît qu'en creux, par contraste avec les bribes de souvenirs, voire ce que le sujet se permet de révéler. C'est cette absence à la deuxième puissance qui engage l'entreprise d'interprétation des rêves. Qu'ils soient signifiants, ou qu'ils ne le

---

273. Et sans doute, la plupart des refoulements marchent assez bien, et l'oubli s'opère proprement.

274. Voir I. 1. c. Le sommeil qui détisse et l'ordinaire troué.

soient pas, ils sont des vécus, et retrouver ces vécus fragiles ne peut que passer par une tactique qui se rapproche de l'herméneutique. Le pari de la psychanalyse est que cette compréhension ne se fait pas dans la solitude, mais à trois, entre le sujet racontant, son inconscient interférant, et l'analyste. Surtout silencieux, objet du transfert, ce dernier doit être à l'affût des expressions de l'inconscient sans les traquer, et rappeler la règle de la libre association. La « voie royale » est donc un chemin fort étroit, une porte cochère malaisée, sentier de sable à la crête d'une dune mouvante et battue des vents, marqué par ses limites et ses contre-allées. Contrairement aux cultures anciennes qui voyaient dans les rêves des prophéties, ainsi Artémidore dans *l'Onirocritique*, nous sommes engagés par le rêve sur la voie de l'apophétie. L'interprétation des rêves est principalement l'interprétation d'absences.

Des rêves, que l'on oublie tout ou partie au réveil, la syntaxe est trouée. Pour la psychanalyse, cette syntaxe est à double entrée : le rêve procède de l'omission et par omission. Voilées et voilantes, toutes deux appellent un dévoilement interprétatif : qu'est qui a été omis ? qu'est-ce qui a été créé, et pourquoi ? Selon leur thèse du déterminisme psychique, ces questions ont un sens réel pour les freudiens. Freud ne pouvait concevoir que les rêves ne soient rien, ou de pures fantaisies. Il fallait trouver des caractères de leur développement. Dans notre optique, trois dynamiques oniriques ont un intérêt particulier : le refoulement du signifiant problématique pour les instances pulsionnelles de l'inconscient (oubli voilant de résistance morale), l'oubli naturel des vécus inintentionnels, habituels et insignifiants (oubli érodant de traitement normal), et la modification ou la création de vécus oniriques nouveaux à partir des données de l'expérience (qu'il s'agira d'oublier afin de ne pas les confondre avec l'expérience). On peut, d'après ces coordonnées théoriques, parler pour les rêves d'une fragilité ontologique à la seconde puissance : car non contents d'être des êtres d'oublis dans leur contenu, ils sont en plus oubliés à la fin du sommeil, dans la torpeur prévigile du réveil encore empesanté des productions oniriques. Il en résulte une rupture entre l'étude de leur contenu et la scientificité, que, quoi qu'il en ait, Freud reconnaît sans ambages :

Il s'agit en outre d'un objet dont le caractère est en opposition avec toutes les exigences de la science exacte, d'un objet sur lequel l'investigateur ne possède aucune certitude. Une idée fixe, par exemple, se présente avec des contours nets et bien délimités. « Je suis l'empereur de Chine », proclame à haute voix le malade. Mais le rêve ? Le plus souvent, il ne se laisse même pas raconter. Lorsque quelqu'un expose son rêve, qu'est-ce qui nous garantit l'exactitude de son récit, qu'est-ce qui nous prouve qu'il ne déforme pas son rêve pendant qu'il le raconte, qu'il n'y ajoute pas de détails imaginaires, du fait de l'incertitude de son souvenir ? Sans compter que la plupart des rêves échappent au souvenir, qu'il n'en reste dans la mémoire que des fragments insignifiants. Et c'est sur l'interprétation de ces matériaux qu'on veut fonder une psychologie scientifique ou une méthode de traitement de malades ?

Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, II. Le rêve, 5. Difficultés et premières approches.

C'est dire que le niveau de certitude de la description des rêves, basse, infecterait par contagion celle de la psychanalyse si elle devait y trouver sa pertinence. Et pourtant, l'interprétation des rêves est considérée par Freud comme « la voie royale de la connaissance de l'inconscient et la base la plus sûre

de nos recherches »<sup>275</sup>. Cette entrée a une valeur à la fois révélatrice et exemplaire en vertu de sa place privilégiée dans le nœud entre l'inconscient, la passivité, le refoulement, le sommeil et l'oubli. En état de sommeil, comme nous avons essayé de le montrer plus haut, les capacités d'attention et de volonté sont abaissées. Cette détente provoque la baisse de force des dynamiques oubliées (la résistance du refoulé) dans la théorie freudienne : « Maintenir le refoulement suppose donc une dépense constante de force ; le supprimer, cela signifie, du point de vue économique, une épargne. D'autre part, la mobilité du refoulement trouve aussi une expression dans les caractéristiques psychiques de l'état de sommeil, qui seul rend possible la formation du rêve »<sup>276</sup>. Selon ces coordonnées, les rêves entretiennent un lien direct avec ce qui est en nous latent, et même ce qui résiste au retour vigile. Et si les rêves sont oubliés au réveil, toujours selon Freud, c'est qu'ils donnent eux-mêmes lieu à une certaine forme du refoulement : « Au réveil, les investissements de refoulement, qui avaient été retirés, sont émis de nouveau »<sup>277</sup>. On dira plutôt que cet oubli est le résultat d'inhibitions psychophysiologiques non-morales, parce que tous les rêves sont oubliés à la même vitesse, pas seulement ceux où manifestation un désir doit être occulté. On sait que pendant le sommeil, le corps produit normalement des hormones inhibitrices au niveau moteur. Leur absence de fabrication provoque ce qu'il est convenu d'appeler « somnambulisme ». Il faudrait savoir si cette maladie, à la confluence de la génétique, de l'hormonal et du psychique, provoque des troubles mentaux étudiables par la psychanalyse. Tout le monde bouge pendant son sommeil, surtout les enfants, et il est fréquent de parler pendant les rêves – nous pensons que la pathologie du somnambulisme est en continuité avec ces phénomènes triviaux, mais qu'elle passe un certain pallier hormonal d'inhibition. Si l'on pouvait séparer les cas triviaux des cas non-triviaux avec certitude, on pourrait décider des cas où la régulation hormonale est modifiée par des événements psychiques, et établir le lien ou l'absence de lien entre l'inhibition motrice et l'inhibition des rêves. Les études sur ce sujet ne sont pas unanimes, et les résultats des expériences plurivoques. Il semble en tout cas que le somnambulisme se produise pendant la même phase que les rêves (soit le sommeil paradoxal selon la corrélation forte établie par M. Jouvet<sup>278</sup>) et, si le trouble n'est pas génétique (ce qui est le cas le plus général), alors il se produit le plus souvent après un traumatisme. En tout cas, il est certain que le marcheur oublie sa promenade nocturne au réveil, même s'il est possible de communiquer avec lui pendant celle-ci et que son action semble dirigée vers un but<sup>279</sup>. On sait aussi l'interdiction séculaire de réveiller les marcheurs. On peut l'interpréter ainsi : une telle pratique provoquerait une rupture dans la

---

275. Freud S., *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Troisième leçon, Les rêves et leur interprétation.

276. Freud S., *Métapsychologie*, « le refoulement », p.53.

277. *Ibid.*

278. Jouvet M., *Le Sommeil et le Rêve*.

279. « Un enfant somnambule est capable de se lever, d'ouvrir une porte et d'aller chercher quelque nourriture. Lorsqu'il est réveillé brusquement, le sujet somnambule ne sait pas pourquoi il est debout et a perdu tout souvenir de son épisode ». Jouvet M., *Le Sommeil, l'autre versant de l'esprit*, Neurobiologie de l'« Esprit » au cours de l'Éveil.

continuité psychique et corporelle du dormeur – dans une optique où l'oubli permet la continuité de la personne, on comprend bien le traumatisme que peut provoquer un tel réveil<sup>280</sup>.

Le somnambulisme est ainsi un bon exemple d'absence de corrélation psychoneurale qui doit rappeler le neurobiologiste à l'humilité : en effet, malgré la présence d'ondes lentes corticales (et donc *a contrario* en l'absence d'activation corticale que nous avons considérée comme une condition de l'attention consciente), on peut observer un comportement complexe dirigé vers un but. Pour un behavioriste, ce comportement pourrait traduire une conscience similaire à la conscience vigile. Une analyse plus fine révèle que la mémorisation du comportement somnambule est absente.

Michel Jouvét, *Le Sommeil, l'autre versant de l'esprit*, Neurobiologie de l'« Esprit » au cours de l'Éveil.

Pour interpréter les rêves et leur oubli, il faut d'abord les considérer comme signifiants. La tactique argumentative de Freud pour montrer la signification des rêves est de remonter aux rêves enfantins. D'abord partagés entre le principe de plaisir et la frustration de façon très directe : « Le petit enfant rêve toujours de la réalisation de désirs que le jour précédent a fait naître en lui, sans les satisfaire »<sup>281</sup>. Pour les comprendre, il faut et il suffit selon lui de savoir ce qui s'est passé pendant leur journée. À un tel stade de transparence, il y a une continuité des émotions de la veille à l'imagination du sommeil – l'économie onirique peut alors être très simplement interprétée comme poursuite du désir en vue du plaisir, et réparation de la frustration contre l'impuissance de la veille contre le réel. Freud postule ensuite la continuité des rêves d'enfants, traduits par la simple bipolarité entre le principe de plaisir et le principe de réalité, aux rêves d'adultes. Dans les rêves et leur oubli, il y a donc d'une double continuité : de la veille (état d'éveil du jour précédent) au sommeil, et des impressions de la première enfance à la vie psychique adulte :

Par le rêve, c'est l'enfant qui continue à vivre dans l'homme, avec ses particularités et ses désirs, même ceux qui sont devenus inutiles. C'est d'un enfant, dont les facultés étaient bien différentes des aptitudes propres à l'homme normal, que celui-ci est sorti. Mais au prix de quelles évolutions, de quels refoulements, de quelles sublimations, de quelles réactions psychiques, cet homme normal s'est-il peu à peu constitué, lui qui est le bénéficiaire - et aussi, en partie, la victime - d'une éducation et d'une culture si péniblement acquises !

Sigmund Freud, *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Troisième leçon, L'analyse des Rêves.

Avec la complexification de la vie psychique, le brouillage entre le plaisir et le réel, et l'intégration du principe de réalité moralisé (surmoi), les rêves deviennent plus confus, les principes se cachent, l'inconscient ruse pour arriver à ses fins. Le latent se cache derrière le manifeste, selon une défiguration que Freud décrit en termes de condensation et de déplacement<sup>282</sup>. Dans la condensation, un signifié se cache en dessous d'un autre signifiant, et dans le déplacement, une chose vaut pour une autre. Ces

---

280. Voir III. 3. b. Ruptures et sutures.

281. Freud S., *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Troisième leçon, L'analyse des Rêves.

282. Lacan interprètera, dans son analyse structuraliste de l'inconscient, la condensation comme métaphore et le déplacement comme métonymie. Par là, il met en avant la structure linguistique de l'inconscient, où l'imaginaire représente le réel symboliquement, en cernant ce à quoi aucune image, aucun lien, aucun mot et aucun symbole ne convient en remplaçant perpétuellement le véhicule de ce qui est métaphorisé.



transformations ont le nom de « travail onirique ». Bien entendu, ce travail est une dynamique de forces inconscientes, et non pas un effort volontaire. Comme le refoulement<sup>283</sup>, la formation des rêves et leur oubli sont des produits, dans la pensée de Freud, de l'inaboutissement du désir. La formation des rêves résulte des mêmes dynamiques que la formation des symptômes : le travail onirique, qui substitue une manifesteté altérée aux pensées latentes est encore l'œuvre de la résistance du *moi*. Les mêmes forces qui corrompent l'action ou l'inhibent pendant la veille modifie les rêves : c'est la résistance du refoulé qui condense et déplace les désirs en images – mais de l'intérieur, nous sommes aussi aveugles à ce que cachent nos rêves qu'à ce que cachent les symptômes névrotiques par exemple. Cet aveuglement, ainsi que d'autres traits idéologiques, nous engagent à oublier tout simplement et très vite le contenu de nos rêves. N'étant pas partagés, et n'ayant pas de part à notre vie pratique, ils sont aisément considérés comme insignifiants, et sont soumis au même oubli que l'ordinaire<sup>284</sup>.

D'ordinaire, quand nous sommes éveillés, nous traitons les rêves avec un mépris égal à celui que le malade éprouve à l'égard des idées spontanées que le psychanalyste suscite en lui, Nous les vouons à un oubli rapide et complet, comme si nous voulions nous débarrasser au plus vite de cet amas d'incohérences. Notre mépris vient du caractère étrange que revêtent, non seulement les rêves absurdes et stupides, mais aussi ceux qui ne le sont pas. Notre répugnance à nous intéresser à nos rêves s'explique par les tendances impudiques et immorales qui se manifestent ouvertement dans certains d'entre eux.

Sigmund Freud, *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Troisième leçon, L'analyse des Rêves.

Mais quand il en est question, quand le sujet demeure très troublé au réveil de ce qu'il a rêvé, ou quand il ressent l'envie de le rapporter, au psychanalyste, selon une pratique habituelle ou non, le récit du rêve fait l'objet d'une élaboration, que les freudiens appellent « élaboration secondaire ». Seulement une partie du rêve peut être racontée : il semble qu'à la tentative du rappel, c'est aussi un « oubli secondaire » qui s'opère, et qui ne laisse à disposition qu'un nombre minimal mais suffisant d'informations pour établir la trame narrative que suivra le récit de rêve. Cet oubli a l'air de se faire au moment du récit, ce qui engage le rêveur à élaborer là où il y a rupture : rien ne dit qu'il y a de la logique entre les événements dans les rêves, mais dans la pratique du discours, nous sommes tenus de rétablir une narrativité. Ce récit, déguisement du « contenu latent que nous supposons présider au rêve du fond même de l'inconscient »<sup>285</sup> derrière le masque d'un « contenu manifeste du rêve », demande une herméneutique. Il faut comprendre les modalisations et les liens que le narrateur infère, invente à mesure, essaye de restituer. Essayant de *se* comprendre, il crée des rapports particuliers à sa façon de se représenter à lui-même. Le style du récit de rêve va immédiatement très loin dans l'herméneutique du soi et de l'oubli – d'autant que dans son contexte, la narration a tout à fait conscience de l'incertitude de sa restitution et de la part active qu'il y prend. Mais pour entreprendre une telle tâche, pour comprendre l'oubli du rêve, – par le rêve et dans le rêve –, il faut d'abord établir que le contenu des rêves ne peut

---

283. Le refoulement doit d'ailleurs, s'il n'est pas primaire et immédiat, se former pendant le rêve.

284. Voir I. 1. c. Le sommeil qui détisse et l'ordinaire troué, et II. 2. c. L'illusion ordinaire de la nécessité.

285. Freud S., *Cinq Leçons de Psychanalyse*, Troisième leçon, L'analyse des Rêves.

pas être tenu pour insignifiant, et qu'il ne mérite le mépris dont il était question plus haut – mépris qui reçoit donc le statut de stratégie oubliée.

Il n'est pas nécessaire de se lancer dans une herméneutique des rêves, de « s'acharner, [comme Freud et Jung], à tirer le signifiant de l'insignifiant »<sup>286</sup> pour trouver un rapport entre les rêves et l'oubli. En général, les scientifiques de notre époque n'accordent à la phénoménologie de l'introspection qu'un très faible crédit<sup>287</sup>. Leurs études considèrent souvent que le rêve doit avoir une fonction restauratrice, soit au niveau énergétique en rétablissant la pleine potentialité électro-chimique du cerveau, soit par la reclassification des informations. Il est difficile à ce type de théorie de faire sens de quoi que ce soit du rêve dans son contenu, ni de comprendre comment, en tant qu'activité sensée de l'imagination, il peut faire une sélection, un traitement ou une modification des données mémorielles. C'est la richesse de la théorie freudienne de penser d'abord que les rêves ont une efficacité sur notre mémoire, en lien avec leur déroulement narratif. Certes, Freud n'est pas le premier, ni le seul à avoir considéré le rêve comme une purgation. Par exemple, Wilhelm Robert<sup>288</sup> parlait du rêve en termes de « purge du cerveau », d'élimination de pensées étouffées dans l'œuf. Sa spéculation allait dans le sens de dire que les embryons de pensées et d'impressions non interprétées provoquent, chez le sujet, des tensions qu'il résolvait pendant son sommeil, en les complétant par des emprunts à l'imagination – soit à d'autres vécus, transposés par assimilation, dont la présence vaut, symboliquement, pour explication *ad hoc*. C'est déjà là une pensée de la métaphore. Dans une direction sensiblement différente, à partir d'un modèle mathématique des réseaux neuronaux, F. Crick et G. Mitchison ont émis en 1983 l'hypothèse selon laquelle « *we dream to forget* »<sup>289</sup>.

We need a mechanism which will tune the cortical system, in the sense of removing parasitic modes which arise after the system has been disturbed either by growth of the brain (when new connections are constantly being made) or by the modifications produced by experience. The mechanism we propose is based on the more or less random stimulation of the forebrain by the brain stem that will tend to excite the inappropriate modes of brain activity referred to earlier, and especially those which are too prone to be set off by random noise rather than by highly structured specific signals. We further postulate a reverse learning mechanism which will modify the cortex (for example, by altering the strengths of individual synapses) in such a way that this particular activity is less likely in the future. For example, if a synapse needs to be strengthened in order to remember something, then in reverse learning it would be weakened. Put more loosely, we suggest that in REM sleep we unlearn our unconscious dreams. "We dream in order to forget."

Crick F., & Mitchison G., (1983), *The Function of Dream Sleep*, The Postulated Mechanism.

Par *forget*, les chercheurs entendent ici un processus de désapprentissage (*unlearning*), qui doit sélectionner et évacuer les bruits parasites. Ils mettent en parallèle le modèle mathématique de Hopfield

---

286. Pierre Buser, *Cerveau de Soi, Cerveau de l'Autre*, Troisième partie « Inconscients affectifs et perturbations de la conscience », ch. XIII « Conscient et inconscients affectifs, émotions, psychanalyse et rêves ».

287. Voir la controverse entre Neisser U., (1978), *Anticipations, Images and Introspection* et ses détracteurs.

288. Robert W., *Der Traum als Naturnotwendigkeit Erklärt* (1886).

289. Crick F. & Mitchison G., (1983), *The Function of Dream Sleep*.

*et al.* et leur hypothèse. Dans un *Hopfield net*, le nombre de connexion entre les points (neurones) peut être optimisé par la suppression de certaines connexions, les moins pertinentes ou les plus coûteuses, repérables par des processus aléatoires (en particulier l'activation aléatoire des ondes PGO). L'isolation du sommeil paradoxal permet cette purgation du réseau neuronal, en libérant l'énergie nécessaire pour tester les réseaux. Pour Crick et Mitchison (sans s'engager dans des considérations phénoménologiques), les rêves font ces connexions aléatoires et peu pertinentes : leur occurrence, en tant qu'elles font des liens faibles, ont le rôle inverse de retours conscients, qui renforcent la connexion. L'oubli des rêves n'est pas un symptôme, mais un but. Aussi, dans cette théorie, il ne faut pas trop essayer de se souvenir de ses rêves, puisque précisément, ils sont oubliés à dessin par l'organe cérébral. Nous avons été très satisfait de trouver cette théorie, qui corroborait au niveau quantitatif ce que nous pensions au point de vue qualitatif. Mais elle présente néanmoins un problème d'ordre sémantique : comment expliquer le tri qui s'effectue entre ce qui est signifiant et ce qui ne l'est pas ? Dans cet usage du modèle mathématique de Hopfield, en voyant les neurones comme chacun des souvenirs, on ne voit pas comment un oubli entraînerait un autre, et comment des mécanismes de défenses, ceux que nous avons appelé oubliés de sauvegarde, pourraient arriver.

Si c'est neurone par neurone que l'oubli opère lors des rêves, alors la sélection se fait aléatoirement. L'avantage évolutif du rêve est alors entendu comme purement quantitatif – or on sait que les autres animaux rêvent moins que les humains, d'un simple point de vue horaire. Comment penser qu'une fluidification des interactions cérébrales et du tri mémoriel serait moins nécessaire, moins avantageux pour eux ? S'il n'est pas de question de dynamique morale, de résistance, de traduction sociale, etc. penser que le rêve doit soulager de manière simplement quantitative les zones corticales est peu satisfaisant. Il faut aussi penser que le rêve, dans son déroulement même, dans les liens qu'il est à même de faire, ses condensations et ses déplacements, apporte un avantage d'oubli pour notre mode de vie propre. Ben Goertzel propose de faire passer la compréhension neuronale des *Hopfield nets* à l'usage de mappes neuronales, où les unités de sens sont des groupes de neurones. Dans ce cadre, la théorie de l'oubli des rêves peut être rendue compatible aux hypothèses freudiennes.

In some ways, I will argue, the "dreaming is forgetting" idea makes more sense in a neural map context than it does in terms of Hopfield nets. In the domain of neural maps, there is no problem with the forgetting of useful instead of useless memories, a fact which leads one to suspect that the memory capacity limitations of the dreaming Hopfield network may not apply to the brain. Furthermore, the transplantation of the theory to the domain of neural maps leads to a connection with the psychoanalytic theory of dreams. It explains how dreaming might accomplish both the role of forgetting and the role of highlighting or resolving emotional problems.

Goertzel B., *From Complexity to Creativity*, Part III. Mathematical structures in the mind, ch. 10. Dream dynamics, 4. A mental process network approach.

Utiliser des groupes de neurones permet de ne pas seulement évacuer les connexions les moins pertinentes (les plus *spurious*), mais encore d'éviter les plus dérangeantes. On sait que se plaindre, avoir honte, vivre un traumatisme ou dans l'angoisse sont de véritables souffrances au sens physiologique de

blesse. Les oublier est à la fois un soulagement pour l'esprit et pour le corps. Mais passer par le plaisir et le déplaisir pour oublier, c'est le signe qu'il y a encore un autre intérêt : ce n'est pas pour soi que c'est devenu négatif, c'est pour aller vers du meilleur, ce dont on se plaint doit être quitté. En ce sens, l'oubli est immédiatement une adaptation pour aller vers le changement, pour arrêter la rémanence des idées ou scènes troublantes, et ne pas les reproduire. Pour pouvoir poursuivre le rééquilibrage biochimique, l'optimisation du réseau ou la protection sémantique que l'oubli permet avec les rêves, ces derniers entretiennent un rapport relâché avec le monde extérieur. Entre l'état de veille et de sommeil, essentiellement fragiles, les rêves se maintiennent dans l'oubli du réel.

Les rêves sont l'exacerbation de l'imagination, dans la quasi-absence des perceptions. Bien sûr, comme nous le rapporte Bergson dans le rêve, nous percevons encore la réalité extérieure. Mais ces percepts sont doublement sous-déterminants. D'une part, ils ne suffisent pas au rêveur pour décrire le monde (si c'est le cas, c'est que le rêveur s'éveille) ; et d'autre part ils ne suffisent pas à éclairer le déroulement du rêve, sa trame, et les éléments nouveaux qui apparaissent en jeu sans cesse, et même l'interprétation qui est fait du percept. Tout au plus, les impressions infra-auditives, infra-visuelles (phosphéniques), infra-tactiles et infraolfactives peuvent-elles expliquer le cadre d'un rêve, ou ses données initiales. Mais la « fausse position de la cuisse »<sup>290</sup> de Marcel dans *Combray* ne suffit pas à déterminer la présence d'une femme à ses côtés lors de son rêve, femme qui lui paraît alors plus réelle et plus proche de lui que les personnes qu'il retrouve à son réveil. On peut parler, pour l'état onirique d'un oubli double : l'oubli de la réalité, (c'est pour cela qu'on peut avoir des rêves illogiques au sens vague du terme, même si les structures de possibilité de la pensée sont conservées, et que l'on ne peut être à plusieurs endroits en même temps dans son rêve), notamment du temps, et l'oubli du principe de réalité. Il n'en va pas dans le rêve d'un oubli total du monde, mais d'un désintérêt. Il faut entendre *monde* dans son sens phénoménologique plein, c'est-à-dire non pas comme une simple accumulation de *sense data*, mais comme le lieu du sens, dans sa profondeur et jusqu'à son horizon. On continue à percevoir dans le rêve certains éléments du sensible (Jouvet atteste que l'activité somnambulique est un bon exemple de perception inconsciente)<sup>291</sup>. La matière lumineuse et les bruits extérieurs sont interprétés par le cerveau rêvant qui en font le matériau de base ; mais les rêves, en tant qu'ils interprètent les percepts de façon désintéressée ce que les sens indiquent, en partent pour déployer leurs sens

---

290. Proust M., *À la Recherche du Temps Perdu*, t.I., *Du Côté de chez Swann*, I. *Combray*, I, p. 4 : « Quelquefois, comme Ève naquit d'une côte d'Adam, une femme naissait pendant mon sommeil d'une fausse position de ma cuisse. Formée du plaisir que j'étais sur le point de goûter, je m'imaginai que c'était elle qui me l'offrait. Mon corps qui sentait dans le sien ma propre chaleur voulait s'y rejoindre, je m'éveillais. Le reste des humains m'apparaissait comme bien lointain auprès de cette femme que j'avais quittée il y avait quelques moments à peine ; ma joue était chaude encore de son baiser, mon corps courbaturé par le poids de sa taille. Si, comme il arrivait quelquefois, elle avait les traits d'une femme que j'avais connue dans la vie, j'allais me donner tout entier à ce but : la retrouver, comme ceux qui partent en voyage pour voir de leurs yeux une cité désirée et s'imaginent qu'on peut goûter dans une réalité le charme du songe. Peu à peu son souvenir s'évanouissait, j'avais oublié la fille de mon rêve ».

291. « Une perception inconsciente non accompagnée d'intégration mnémonique peut parfois exister en l'absence d'activation corticale au cours du sommeil », Jouvet M., *Le Sommeil, l'Autre Versant de l'Esprit*, « le problème du somnambulisme ».

propres<sup>292</sup>. Dans certaines limites, l'urgence est oubliée pendant le sommeil, grâce aux productions oniriques : nous ne sommes pas retirés du monde, mais le retour à la veille est écarté. Nous parlons ici d'une préservation de l'état de sommeil par le rêve, qui nous éclaire en même temps sur ce que le rêve est. Les conclusions qu'il tire et les liens qu'il tisse à partir des données sensorielles ou de façon interne, à même sa trame narrative, ne sont pas soumis à l'exigence de cohérence de la veille. La pertinence mémorielle appelée au moment de la saisie perceptuelle est désintéressée ; le lien logique entre les événements est détendu. Le champ des liaisons est donc beaucoup plus libre pendant cette vigilance abaissée. En termes bergsoniens, le passé inhibé par les nécessités de l'action pendant la veille est libéré de l'oubli en même temps que l'on se libère de l'action (on pourrait à ce titre donner le rêve comme une exaction). C'est ainsi que Bergson accomplit l'identification forte : « vouloir et veiller sont une seule et même chose ».

« Tu me demandes ce que je fais quand je rêve ? Je vais te dire ce que tu fais quand tu veilles. Tu me prends-moi, le moi des rêves, moi, la totalité de ton passé - et tu m'amènes, de contraction en contraction, à m'enfermer dans le très petit cercle que tu traces autour de ton action présente. Cela c'est veiller, c'est vivre de la vie psychologique normale, c'est lutter, c'est vouloir [...] Car *veiller* et *vouloir* sont une seule et même chose ».

Henri Bergson, *L'Énergie Spirituelle*, « Le Rêve », p.103-4.

Ainsi, le rêve obtient le statut d'état de vigilance révélateur quant au passé et à l'oubli. Nous avons dit avec Bergson que l'on dormait dans la mesure où l'on se désintéressait<sup>293</sup> ; et nous avons montré que l'attention, cette lumière de la conscience, plongeait dans l'ombre de l'oubli tout ce vers quoi elle ne se porte pas, et que plus l'attention était grande (plus le faisceau lumineux est concentré), plus l'oubli était étendu et profond<sup>294</sup>. Donc, état de presque sommeil où l'attention relâchée, le rêve un état de désoubli, de pleine présence au passé, sans volonté, sans focalisation, avec des inhibitions moindres. Pour dire en termes bergsoniens ce qu'est ce désoubli, on peut reprendre sa distinction entre le moi social et le moi profond<sup>295</sup>. Le moi social est un principe d'individuation, de distinction, de choix et de volonté, un moi pratique, logique, relationnel. C'est ce moi qui s'oublie dans les rêves. Au contraire, lors de la veille, le moi profond est inhibé : il est rendu virtuel par l'oubli sélectif qu'opère l'attention à la vie. Cette dissociation de la volonté et de la vie psychique est inversement proportionnelle au degré de conscience réflexive. À part dans le cas des rêves lucides (cas dans lequel notre présence au passé, certainement, est moindre) on n'a pas conscience de dormir, de penser que l'on dort, de penser que l'on pense que l'on dort, etc. Dans le désintéressement des rêves se joue aussi un oubli du temps. Si pendant certaines phases du sommeil paradoxal, on peut repérer un

---

292. À moins bien sûr d'une pression environnementale trop grande (le grondement inquiétant d'un fauve, le choc alarmant des armes, la chaleur du feu trop proche ou la période de l'alarme incendie). Mais en général, les *bruits* du sensible sont interprétés de façon désintéressée dans les rêves, qui conserve ainsi le sommeil et ses tâches réparatrices ; aussi, on a parfois qualifié les rêves de « gardiens » du sommeil. L'oubli qui préside à leur arrivée permet aussi de se conserver dans l'oubli du sommeil – le rêve est un *pharmakon* somnifère autogène.

293. Cf. I. 1. c. Le sommeil qui détisse et l'ordinaire troué.

294. Cf. II. 2. a. Les niveaux de l'attention.

295. Bergson H., *Les Deux Sources de la Morale et la Religion*, ch. I. L'obligation morale, La société dans l'individu.

isomorphisme temporel entre le temps du rêve et celui que prendraient les mêmes événements dans la vie réelle<sup>296</sup>, il existe aussi des rêves sans dimension temporelle, parce que déclenchés par un stimulus sensoriel, repère instantané, sonore, visuel ou tactile, comme en témoignait Maury, dans *Le Sommeil et les Rêves*<sup>297</sup>. On pourrait donc déjà dire que le temps est une donnée fixée par un usage social de la mémoire – qui en même temps ne restitue pas de matière temporelle quoi qu'elle en utilise. L'observation du rêve dans son déroulement physiologique et narratif permet un premier pas dans l'exploration de la qualité du temps dans son rapport à l'oubli<sup>298</sup>.

L'étude du rêve et celle de l'oubli sont étroitement associées : l'oubli est permis par le rêve et ses productions, tandis que ce dernier n'est pas dangereux en tant qu'il est désactivé par l'oubli. Mais si les rêves sont oubliés à moins d'être racontés et fixés, ils contribuent de façon centrale au façonnement de notre identité. Les liens qui y sont faits ne demeurent pas entièrement inconscients : ils se manifestent aussi dans la vie éveillée, dans les jugements, les rapprochements, les associations. Dans le rêve, il retourne non seulement d'une émanation de soi, mais encore d'une création de soi. Les condensations et les déplacements oniriques continuent à faire travailler les pensées qui constituent l'inconscient. Sans cet usage, qui doit à l'origine éloigner les pensées dérangeantes des hautes sphères de l'attention, ils nous obnubileraient ou disparaîtraient ; or il semble que le traumatique ait besoin d'un pré-oubli pour passer à l'oubli effectif. Ce sont les rêves qui offrent cette phase de transition. Par les transformations qu'ils opèrent, ils permettent un voilement, une intégration profonde, et enfin un détournement. Les rêves sont l'usage des souvenirs inaccessible qui leur permet de perdurer<sup>299</sup>. Les métaphores et les métonymies qu'ils proposent deviennent structurelles pour notre être au monde – mais, cachés par l'oubli de leur métamorphose, ils se soustraient aux regards et à la volonté.

À lier le moment structurant du sommeil avec les directions du rêve, on aboutit à la production et à la cristallisation de propriétés multiformes et multifonctionnelles – ce que Freud appelle l'inconscient. Nous voulons l'appeler, de façon plus neutre, notre passivité existentielle : ce qui préside à l'ordre de notre perception et de notre compréhension, de nos goûts et de nos croyances. Génétiquement, cette passivité ne provient pas de faits, mais de reconstructions *a posteriori* (notamment oniriques), elles-mêmes oubliées et détournées de la conscience. La synthèse de notre passivité est donc elle-même passive, et incertaine. L'oubli en est le moteur et la raison – peut-être même le but. Elle est le tamis qui transforme l'expérience en être. L'oubli nous crée et nous conserve, à partir des données décousues de l'expérience. Il faut donc bien dénoncer l'indestructibilisme. Le matériau en lui-même finit par se désagréger, parce qu'il s'isole. Les liens se dissolvent s'ils ne font pas sens, s'ils n'ont pas

---

296. Cf. Pierre Buser, *Cerveau de Soi, Cerveau de l'Autre*, partie III, chapitre XIII.

297. Nous citerons et commenterons ce passage en III. 3. b. Ruptures et sutures.

298. Nous irons plus loin en III. 3. a. Durées.

299. D'où la *Zeitlosigkeit* de l'inconscient freudien : nous y reviendrons en III. 3. a.

d'usage (ce qui est rendu trouble à cause de l'inconscient). Mais dans les déplacements oniriques, les liens restent, bien qu'il soit difficile au sujet de déterminer ce qu'ils lient. Cette indétermination est un oubli, et de lui proviennent le caractère profond et indépassable de ces liens. Ce qui nous permet en général de comprendre les liens sociaux est la même structure qui peut être dévoyée en névroses, par généralisation et amplification.

Ceux que l'on appelle les « poètes maudits » ne sont pas si maudits qu'ils le prétendent finalement, puisqu'ils font classe, et que l'on s'en souvient dans leur gloire posthume. Le poète véritablement maudit est condamné à la *damnatio memoriae*, par absence de trace, destruction ou isolation, malgré ses mérites possibles. De même, l'oubli auquel on donne un nom n'est pas un oubli véritable : l'oubli pris absolument est un indicible. Non pas relativement inaccessible, mais absolument indisponible. On pourrait donc dire que l'oubli n'est pas encore l'oubli. En réalité, c'est exactement de cette fragilité ontique que nous parlons. Ce qui est oublié n'est pas rien pour nous. Il est passé par nous, comme les livres qu'on lit et les aliments qu'on consomme. Il nous a modelés comme l'eau modèle le lit d'une rivière, qui en retour en tire la forme de ses courants, et les plis de ses remous, et qui demeure encore quand le cours a tari. Ce sont les lettres effacées qui brouillent la lecture du palimpseste, qui guident le calame dans l'écriture seconde sur le même corps matériel qui la supporte. Si l'on retire la chaîne, ou si l'on en rompt la continuité en coupant certains de ses maillons, la trame n'en garde pas moins la trace et la forme : la fonction demeure, le vide agit, le vide informe en tant que marque d'une présence passée latente, en attente d'une reconstruction potentielle. Au terme de cette analyse phénoménologique, on voit que la fragilité ontologique de l'oubli nous engage à entendre l'identité et la passivité existentielle dans leurs clignotements, leurs reconstructions et leurs déplacements perpétuels. Tel est l'objet de l'herméneutique de l'oubli.

*Fin du premier volume.*



# La Pharmacie de l'Oubli

---

*Essai sur l'existence, la latence, et la passivité.*

Robin E. Renaud

Année universitaire : 2015-2016

Mémoire de Master en Philosophie Contemporaine, UFR 10, dirigé par M. Jocelyn  
BENOIST.

**Volume II**

robin.emmanuel.renaud@gmail.com



Goscinny H., & Uderzo A., *Astérix : le Combat des Chefs*, p.41.

### III. Herméneutique de l'oubli

Et dans le livre que tu lis  
Je vois que les mots sur la page  
Sont les symboles de l'oubli

Louis Aragon, *Le Fou d'Elsa*, Chants du Medjnoûn, La chemise, p.578.

Avec Freud, l'inconscient, le refoulement et les rêves, nous avons déjà vu à quel point l'oubli appelle à l'interprétation. L'oubli est actif derrière le regard de notre attention et hors de sa portée – ce qui rend plus que délicate une approche purement phénoménologique. De l'oublié, de la façon dont l'oubli s'est fait et pourquoi, nous n'avons que des indices, des traces, des versions de versions. Lacan porte cette interprétation au rang d'herméneutique, dans sa conception purement langagière de la narrativité personnelle. Nous sommes sollicités à une *exégèse* de l'oubli et des censures comme à l'interprétation d'un tissu hétéroclite que l'on peut regarder (et donc lire) comme un texte. Ce *textus* n'est jamais à plat, il ne montre jamais que l'une de ses faces au regard, et présente des plis innombrables qu'il n'est possible de mettre à plat qu'à condition souvent d'en créer d'autres. Mais il est lisible si l'on recoupe les différents supports dont est faite cette toile mouvante qu'est l'inconscient.

L'inconscient est ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré. Mais la vérité peut être retrouvée ; le plus souvent déjà elle est écrite ailleurs. À savoir :

- dans les monuments : et ceci est mon corps, c'est-à-dire le noyau hystérique de la névrose où le symptôme hystérique montre la structure d'un langage et se déchiffre comme une inscription qui, une fois recueillie, peut sans perte grave être détruite ;
- dans les documents d'archives aussi : et ce sont les souvenirs de mon enfance, impénétrables aussi bien qu'eux, quand je n'en connais pas la provenance ;
- dans l'évolution sémantique : et ceci répond au stock et aux acceptions du vocabulaire qui m'est particulier, comme au style de ma vie et à mon caractère ;
- dans les traditions aussi, voire dans les légendes qui sous une forme héroïsée véhiculent mon histoire ;

- dans les traces, enfin, qu'en conservent inévitablement les distorsions, nécessitées par le raccord du chapitre adultéré dans les chapitres qui l'encadrent, et dont mon exégèse rétablira le sens.

Jacques Lacan, *Écrits*, « Fonction et champ du langage et de la parole en psychanalyse », in *Écrits I*, p.136.

Dans cette pluralité des supports où se fixera l'oublié, nous ne sommes pas tout à fait aussi démunis que nous l'étions dans l'étude de la seule volonté, dont nous avons montré plus haut la non-miscibilité avec l'oubli. Dans l'évolution sémantique de l'usage personnel et singulier des mots, dans les formes de vie qui traversèrent un corps et l'ont marqué, dans les légendes que l'on écrit sur soi et sur les autres depuis son enfance, nous voyons des possibilités de comprendre les effacements et les réécritures de l'« identité » – qui porte si mal son nom. Les trous dans la mémoire que je ne peux restituer ne sont pas des vides absolus. Ou plutôt si : ils sont du vide, au sens où aujourd'hui la physique le considère, à savoir comme l'être primordial de la matière et de l'antimatière. Comme lui, l'oubli n'est pas le néant. C'est un principe de déformation qui tend vers la continuité, la simplification et la cohérence. Rien n'est inoubliable – tout se construit, sur le matériau nouveau du monde et ses propres ruines. Tout est même perpétuelle reconstruction, sur le faux-vidé de notre fragilité ontologique. Nous avons déjà dit que la perpétuité de la vie était au prix de son identité réelle, qu'elle se soldait par une mort et une renaissance continue des cellules. Il n'en va pas autrement pour notre mémoire. Nos souvenirs ne sont jamais ceux d'origine : nous n'avons, après un temps, que les révisions des révisions des visions originelles, qui n'étaient jamais elles-mêmes qu'une version de tout ce qu'il y avait à voir : la réalité n'est jamais univoque, et le réel présente toujours plus à voir et à comprendre que ce qu'on y entend à un moment donné. Sémantiquement, cela comprend en termes de reproduction, de renouvellement et de traduction. La logique de l'oubli se calque assez bien, sur des temps beaucoup plus courts, sur le modèle de l'ADN. Vue structurellement, comme un langage, la place de l'oubli est assez précisément celle de la mutation, qui permet l'adaptabilité, mais éventuellement aussi des tumeurs – invisibles avant de devenir, presque soudainement « *alasta* », des présences souffrantes, continues et inoubliables. Il faut s'étonner de cette soudaineté. Comment, dans l'oubli, peut-il en aller à la fois de ruptures et de sutures ? à la fois de passages brusques et de restitution de la continuité ? Nous traiterons ce problème lors du dernier moment de notre approche herméneutique, notamment dans son rapport avec la question du temps. Mais avant de le traiter, nous en passerons par une étude personnelle puis interpersonnelle du rapport entre l'oubli et l'identité narrative, puis par la part laissée à l'authenticité.

### III. 1. Palimpseste : fiction et oubli dans l'autobiographie

J'ai connu la mémoire,  
Cette monnaie qui n'est jamais la même.

Jorge Luis Borges, *Éloge de l'Ombre*, « Jean I, 14 », p.155.

Dans le premier apologue poétique de *L'Éloge de l'Ombre*, Borges donne la parole au dieu incarné des Chrétiens. Fait homme, fait chair, il est soumis à toutes les contingences qui font la turpitude de la condition humaine. Au premier chef il y a l'oubli, cet attribut si peu divin que le crucifié endosse par sympathie. Mais elle est divine, la tâche que l'oubli nous impose, ou du moins démiurgique : il envoie à la *création continue* de soi. Dire ce que c'est que de se réécrire à mesure que l'on s'efface, tel est l'objet de l'herméneutique de l'oubli. On s'interprète, en fonction de ce qu'il nous reste – et ce qu'il reste est peu, par rapport au tout de notre expérience. Nous retenons surtout où nous sommes impliqués, où l'on peut se mettre en scène – or bien souvent, nos jours se passent dans le travail, la répétition, la passivité. S'il ne fallait compter que sur l'absolument extraordinaire pour ne pas être oublié, on ne retiendrait pas grand-chose – et encore ! même l'extraordinaire est tourmenté, galvaudé, modifié par la mémoire infidèle. En tous cas, dans l'ordinaire et dans le trauma, partout, notre histoire est trouée. Pourtant, nous sommes certains de vivre une vie continue – et il s'agit de pouvoir la restaurer à l'envi. Il faut à la fois pouvoir rendre compte de soi pour soi et pour les autres, être quelqu'un, un sujet, présenter une identité (sur laquelle on peut conter). En effet, nous prenons l'« identité personnelle » pour une idéologie nécessaire à la cohésion de toute société, et au principe de l'individuation ou de l'individualisation, il y a la tension à la continuité. Cette dernière s'analyse comme un ensemble des forces, internes et externes, qui nous poussent à perdurer dans l'existence séparée de nos corps et de nos conscience contre l'appel du vide, l'appel de l'oubli, pourtant si attirant en théorie. Cette tension existe aussi bien au niveau personnel qu'interpersonnel : la communauté est tenue (même si cette règle est contournable, par complaisance, conspiration, engrenage ou sympathie) à la fidélité au souvenir. Pour cette raison, ce que nous nommons auto-mythologie n'est pas tout à fait libre : elle doit vivre en accord avec la mémoire collective restreinte (celle qui concerne les individus). La cohérence ne doit pas seulement être interne, elle doit aussi s'accorder avec les autres cohérences. Ceux qui sont concernés au premier chef ont un droit de mémoire (un droit herméneutique) reconnu plus grand dans les situations normales de l'existence – mais même les témoins les plus directs sont les metteurs en scène infidèles de la mémoire. Cette mémoire n'est pas seulement celle où nous sommes l'acteur principal – pour cela, il y a aussi hétéro-mythologie : là où l'oubli creuse, même par devers la mémoire croisée des groupes, des plages blanches où l'herméneutique du soi écrit presque à loisir. Nous donnons le nom de mythologie à l'effort identitaire et coercitif appliqué à la mémoire reproductrice et créatrice, dans le but de reconstituer la continuité des histoires (celle des individus, et notamment de soi, celle des relations, celle des groupes). La certitude de la continuité du temps et de la continuité de ma conscience dans le temps, justifiée à chaque instant du *je pense* par son efficacité présente (la perception ne perçoit

pas le monde dans sa discrétion, et l'intelligence, toujours capable de faire sens du monde dans sa plasticité, établit incessamment, sinon une causalité psychologique dans les événements, du moins des liens qui la transforment en trame narrative), m'engage toujours en regardant le passé à faire la synthèse de mon expérience au sein d'une ipséité. Nous disons donc que le *je* théorique et constituant du *Cogito* appelle la synthèse du soi, dans une mythologie. Celle-ci se conjugue en personnes (cible et origine) : je/nous, tu/vous, ça<sup>300</sup>. Avec l'auto-mythologie et l'hétéro-mythologie, nous aurons établi le destin des oublis à la première personne et à la seconde personne. L'herméneutique doit rendre compte à la fois de la complexité induite par le rapport pluriel de soi à soi (dans l'étagement de notre conscience dans sa profondeur et de soi dans le temps, nous avons montré combien toute pensée de la passivité devait être tributaire d'une pensée de l'oubli), le rapport pluriel aussi de soi aux autres (aux pairs pertinents, aux « Grands Autres », et au groupe fantasmé comme une personne). Mais y a-t-il une troisième personne de l'oubli ? Un *tertium quid* qui irait, ou brouiller, ou rétablir les pistes de mon identité vécue ? Y a-t-il une mythologie impersonnelle, sinon dans sa prétention, qui soit issue d'une mythologie objective ? À la candidature de cette troisième personne, à laquelle je donne le nom impersonnel de fixation, il y a deux postulants : les objets et les groupes. Mais même les photographies, même les films, même les journaux intimes ne sont qu'une retranscription modélisée des « faits »<sup>301</sup> – et l'on sait la versatilité des souvenirs collectifs, combien il est facile de les manipuler, et combien elle s'amplifie ou se contredit elle-même sans le moindre problème. Les tensions à la continuité, à la cohérence et à la corrélation semble moins toucher ces fixions, qui sont pourtant la source la plus forte et la plus originelle des mythes.

### ***L'auto-mythologie (l'oubli à la première personne)***

Le fait se produisit en février 1969, au nord de Boston, à Cambridge. Je ne l'ai pas relaté aussitôt, car ma première intention avait été de l'oublier afin de ne pas perdre la raison. Aujourd'hui, en 1972, je pense que, si je le relate, on le prendra pour un conte et qu'avec le temps, peut-être, il le deviendra pour moi.

Jorge Luis Borges, *Le Livre des Sables*, « l'Autre », p. 481.

C'est pour résoudre le problème du dualisme entre l'identité comme mêmeté (*idem, sameness, Gleichheit*), et l'identité comme ipséité (*ipse, selfhoof, Selbstheit*) que Ricœur recourt à la notion d'identité narrative. Dans la même perspective, nous voulons la réactiver pour établir la teneur de l'« identité » malgré l'oubli. Au titre de son livre *Soi-même comme un autre*, Ricœur accorde principalement une signification morale, qui vise à rendre compte de « l'autonomie du soi lié à la sollicitude pour le proche, et la justice pour tous les hommes »<sup>302</sup>. Dans notre interrogation de l'oubli, qui requiert une herméneutique, c'est-à-dire notamment une collaboration entre la philosophie du langage et la

300. (Les différences qu'engendrent le nombre ne sera que marginalement entrepris par cette étude).

301. Notons-le sans plus d'ambages : il n'y a rien de tel, pour nous, que des « faits », notamment à cause de l'oubli perceptuel, attentionnel et mémoriel – c'est-à-dire la négligence, le désintérêt, et l'infidélité au « passé » métaphysique, cette autre fiction.

302. Ricœur P., *Soi-même comme un Autre*, préface « la question de l'ipséité », particulièrement pour les études VII. Le soi et la visée éthique ; VIII. Le soi et la norme morale ; IX. Le soi et la sagesse pratique : la conviction.

philosophie de l'esprit, ce titre prend son sens le plus paradoxal. Le *comme* n'a plus à être une comparaison : il vaut pour une identification stricte. Notre identité narrative se joue, par l'oubli, à même notre altération. C'est en devenant toujours autre que je *deviens* le même – car il ne peut plus s'agir de rester, sinon pour parler du reste de la mémoire, l'iceberg de l'oubli, les neuf dixièmes immergés qui soutiennent le dixième apparent. Il s'agit de comprendre comment on demeure soi-même alors qu'on est toujours un autre. Entre la continuité de mon existence et la discontinuité de mon unité mémorielle, la seule personne à même de rendre compte de mon histoire (ma *l'histoire*) dans sa singularité et sa contingence, dans son détail et dans son oubli, c'est son acteur principal, présent à toutes les scènes (ou presque) : moi. Nous sommes donc engagé dans ce que Ricœur appelle, dans *Temps et Récit* « une explication sans légalité »<sup>303</sup>, car comme nous l'avons vu, l'oubli n'est pas un critère, il refuse toute approche modale et ne trouve de sanction qu'*a posteriori*. À nouveau, il fonctionne comme un *pharmakon* : ce qui rompt mon identité (à la fois *idem* et *ipse*) et ce qui la soude (dans identité narrative). Plus précisément, le non-critère de l'oubli, sa faction inconsciente et son immiscibilité directe à la volonté, empêchent la mémoire comme le corps lui-même d'être des critères valides.

Ensuite, j'ai le plus grand doute concernant l'usage du terme de *critère* dans le champ de la présente discussion. Est critère ce qui permet de distinguer le vrai du faux dans une compétition entre prétentions à la vérité. Or la question est précisément de savoir si ipséité et mêmété se prêtent de la même façon à l'épreuve du jugement de vérité. Dans le cas de la mêmété, le terme de critère a un sens bien précis : il désigne les épreuves de vérification et de falsification des énoncés portant sur l'identité en tant que relation : même que... [...] On peut alors légitimement appeler critère l'épreuve de vérité des assertions portant sur la mêmété. En est-il de même de l'ipséité ? L'appartenance de mon corps à moi-même relève-t-elle d'une critériologie ? Ne tombe-t-elle pas plutôt dans le champ de l'*attestation* ? La mémoire – le prétendu critère psychologique privilégié – est-elle le critère de quoi que ce soit ? Ne tombe-t-elle pas, elle aussi, dans le champ de l'*attestation* ? On peut hésiter : on répondra non, si l'on identifie critère à épreuve de vérification ou de falsification ; oui, si l'on admet que l'*attestation* se prête à une épreuve de vérité d'un autre ordre que l'épreuve de vérification et de falsification.

Paul Ricœur, *Soi-même comme un Autre*, V. L'identité personnelle et l'identité narrative, 2. Les paradoxes de l'identité personnelle, 1, p.155.

La neuroscience comme la psychanalyse se trouvent mises en échec par cette configuration théorique dont l'oubli est la pièce maîtresse. C'est pour cela que nous trouvons dans le modèle de la narration (qui n'est plus, comme à l'orée de l'investigation<sup>304</sup>, ce modèle scriptural matériel à rejeter, mais une activité de parole, la mise en récit d'une vie incomplète et pourtant pleinement intelligible d'après son acteur) le lieu où se mêlent la disparition et l'apparition, la mise en lumière qui est aussi une jetée dans l'ombre, un abîme qui suture, autrement dit un pli dans le tissu éternellement mouvant du soi.

Avant de nous engager dans cette voie de l'herméneutique, il est nécessaire de rendre compte de ce que nous signifions en parlant d'identité. Nous en avons postulé l'existence jusqu'à présent, malgré

303. Ricœur P., *Temps et Récit*, tome I, II. L'histoire et le Récit, 2. Plaidoyer pour le récit, a. L'éclatement du modèle nomologique, i. Une explication sans légalité : William Dray, p. 173.

304. Cf. I. 1.a. Matérialité de l'oubli et métaphore scripturale.

l'exclusion sans appel de la mêmeté physique. On sait que toutes les cellules de notre corps sont renouvelées dans leur totalité en seulement 7 ans. En particulier, aucun des neurones de notre enfance ne nous a accompagné dans l'âge adulte. Tel le navire Argos dont parlait Locke, toutes les composantes de mon corps ont été remplacées, et pourtant je demeure le même. Peut-être que, de même que les objets tels que l'Argos, c'est la place (spatiale, fonctionnelle, sociale) que l'on occupe qui est le meilleur critère de l'identité. Le navire brisé, de même que le corps démembré, ne demeure pas moins le même (*ipse*) sans être demeuré entier. Pour essayer de suivre une comparaison avec le modèle psychologique, l'érosion de la coque, ses bris et ses réparations, le changement de la toile et des avirons n'est pas un obstacle à l'unité de la mémoire tant qu'elle ne prend pas l'eau. Aussi longtemps qu'une personne sait rendre raison de ses actes et de l'événementialité, elle demeure la « même » : tant qu'elle peut s'attribuer sa volonté et se reconnaître dans son passé, son identité n'est pas remise en cause<sup>305</sup>. Cette définition de l'identité a pour avantage de laisser l'oubli se faire sans qu'elle soit détruite : la continuité de l'identité narrative et de son efficacité peut se faire à mesure que des parties sont perdues, ou perdent leur sens. L'identité narrative n'est pas toujours la même, ne serait-ce que qualitativement. Certains épisodes gagnent de l'importance (de la signifiante et de la portée), d'autres en perdent ou disparaissent momentanément, sans mettre en danger l'édifice. On peut ajouter que certains épisodes, quoique absents, ont une efficacité narrative de construction, présents par trace dans l'élaboration d'un autre épisode, et donc latents ; tels des échafaudages, retirés mais déductibles. En récusant la conception d'identité mémorielle que la tradition attribue à Locke<sup>306</sup>, nous nous rapprochons de la catégorisation humienne. Ce « moi » de la continuité psychologique, qui est le sujet et l'objet de la narration, se constitue à mesure avec le soutien de la croyance et de l'imagination. La croyance chez Hume est principalement investie dans ce que nous appelons besoin de continuité narrative (qui nous semble être une condition de santé mentale et sociale – c'est-à-dire de *normalité*), puisqu'elle est élevée au rang de certitude (croyance pratique, délestée de doute) en notre existence continuée. L'imagination, sortie des oubliettes où l'avait laissée le XVII<sup>e</sup> siècle, permet de suturer la continuité : de passer d'un vécu à l'autre, et ainsi de transformer la diversité en identité. Hume en effet a une conception tout à fait stricte de l'identité, qu'il identifie à la *sameness* (identité-*idem* de Ricœur) : « nous avons une idée distincte d'un objet qui demeure invariable et ininterrompu durant une variation supposée de temps ; cette idée, nous l'appelons identité ou mêmeté (*sameness*) »<sup>307</sup>. Or, puisque l'Écossais ne trouve jamais de butée réelle, d'impression solide d'une unité monolithique, quand il examine son intériorité, il en déduit que l'identité est une illusion (parce que, selon le dogme de l'empirisme, toute idée ne renvoyant à aucune impression doit être rejetée).

305. Dans cette conception, il est naturellement difficile de conserver un concept valide de personnalité pour les sujets atteints de la maladie d'Alzheimer. Nous renvoyons aux quelques mots que nous en avons dit plus haut, en 1. 3. b. Ce que l'on croit d'Alzheimer.

306. Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, chapitre XXVII, « unity and diversity ».

307. Hume D., *A Treatise of Human Nature*, livre I, partie quatre, sixième section, nous traduisons.



Quant à moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur l'une ou l'autre perception particulière, chaleur ou froid, lumière ou ombre, amour ou haine, douleur ou plaisir. Je ne m'atteins jamais moi-même à un moment quelconque en dehors d'une perception et ne peux rien observer d'autre que la perception.

David Hume., *Traité de la Nature Humaine*, livre I, partie quatre, sixième section, p. 180, nous traduisons.

C'est donc à un concept modifié d'identité que Hume en arrive en introduisant la croyance et l'imagination, qui sont des « facultés », si ce n'est *au pouvoir* du sujet, du moins émanent de lui. Ce sont ces dernières qui sont à l'origine de l'illusion identitaire. En des termes que Hume n'utilise pas, mais autour desquels Ricœur construit son herméneutique, l'imagination engendre des fictions à partir de la rhapsodie du réel, et la croyance les investit. Hume suggère que l'unité de la personnalité peut être assimilée à celle d'une République (*Commonwealth*) dont les membres ne cessent de changer tandis que les liens d'association demeurent. Ce faisant il opère une différence à l'intérieur des fictions : celles qui renvoient à une existence fixée par un usage, et celles qui ne renvoient à rien. Ainsi, la « Rusitanie » n'existe ni en soi, ni pour qui que ce soit, alors que la France, si elle n'a pas d'existence-*idem*, a du moins une forme d'existence-*ipse*. Pour un pays, c'est le type de socialité, de souveraineté, d'échange et de langue qui est stable (stable et non pas invariant) ; pour une personne mentale, c'est les types de liens qui existent entre ses souvenirs, ses fantasmes, ses idées abstraites et ses perceptions qui demeurent. Ces liens dans le temps se construisent comme une histoire. Et c'est ainsi qu'est sollicité le concept d'identité narrative.

Quand nous parlons de narration, nous voulons quant à nous souligner que le soutien est la parole. Il faut d'abord entendre que cette parole n'est pas seulement langagière (même si le langage donne le paradigme de la signification) : comme l'écrit Lacan, d'après qui l'inconscient est structuré « comme un langage », tandis que le langage lui-même est la seule porte d'entrée vers la connaissance du sujet et de son désir inconscient, nous prenons la parole comme l'ensemble des actes symboliques spécifiquement humains par lesquels le sujet tente de s'adresser à l'autre pour se faire reconnaître. Autrement dit, toujours en termes lacaniens et donc au-delà du sens commun de ces mots, la parole désigne ce par quoi le sujet exprime la vérité inconsciente qu'il cherche à faire entendre et par laquelle il pourra s'approprier ce qu'il est. Conséquemment, la narration n'est pas purement langagière, elle est essentiellement symbolique. C'est pour cela que nous parlons de mythologie. Les actes (notamment de mémoire et d'oubli) valent pour métaphores d'autres possibilités d'actions. Ils signifient un caractère, un moi caché qui serait au principe de ce qui est signifiant, de ce qui est propre – et qui à la fois et indissociablement induit et présent à même la chair. Il s'agit d'une construction, d'une induction à partir de motifs momentanés érigés *a posteriori* en valeurs, comprises comme des principes, alors qu'il n'y a souvent que des jugements situationnels. Dans cette mesure, c'est l'oubli de l'action se faisant qui cristallise les présents passés en fictions : ce qui est oublié, c'est toutes les contingences du jugement, qui poussent à l'action. Le soi s'excuse, se sait pris dans le large réseau de ses connexions : ses raisons et

sa situation sont à la fois sa liberté et la restriction de sa liberté. Il en va donc d'un oubli de la liberté dans l'auto-mythologie. Et en même temps, le caractère émane de structures inconscientes, immédiatement et sans induction : « et ceci est mon corps » écrit Lacan<sup>308</sup>, et l'oubli se faisant sans mon intervention, lors du sommeil et lors des rêves.

La fragilité ontologique de l'oubli se transmettant à nous, notre identité ne peut être pleinement soutenue. La matière comme la mémoire font défaut à la continuité totale de la conscience, que pourtant elle se suppose et qu'elle cherche toujours à reconstituer. Or il me semble que c'est une nécessité pour le soi en société (le soi social en fait) de restituer la continuité de son existence, malgré l'oubli et la mémoire sélectifs. Il faut remplir les blancs. La conscience de l'oubli – la conscience dérangeante voire insupportable de la discontinuité – appelle à commentaire, à déduction, à recoudre les trous de la trame du vécu par un enchaînement logique (disons plutôt d'une certaine logique). Puis, et c'est là le redoublement, la suture qui fait soudure, nous oublions que nous avons oublié et réécrit : c'est ici que se retrouve l'authenticité. Quand nous nous racontons, sur le terrain vague de nos oublis, à nous ou à d'autres, quand nous utilisons le support dangereux des mots pour porter, pour supporter la narration de notre identité mouvante, nous la fixons dans une fiction, qui devient histoire officielle – et qui finit par devenir la seule qui soit pour nous. C'est ce phénomène que je nomme auto-mythologie. Comme pour le mythe, l'origine en est oubliée – ce qui lui donne sa force à la légitimité des aborigènes et des autochtones<sup>309</sup>. Les blancs dans notre histoire sont autant de terres planes à construire – ou plutôt non, pas des terres planes, rases et vierges, mais des terres pleines (*terrapieno*), des terrains vagues où sont encore imprimés obscurément les routes antiques, les traces des fondations passées, les vestiges des monuments qui ont occupé, un jour, cet espace aujourd'hui indistinct. Le terrain vague, c'est un espace mal défini et indéterminé, non bâti et désordonné, inabouti et mal projeté : c'est un terrain sans fin. Tel est le terrain de l'expérience, dans l'accidentalité de la vie contingente. C'est l'oubli qui réoriente, qui baptise, qui envoie et dédie. Il est marqué par la conscience de ces traces, qui déduisent l'absence ou la modification d'un certain vécu passé.

La manifestation la plus évidente de l'auto-mythologie, c'est le journal intime. Notre premier mouvement est de dire que le journal intime est évidemment déjà de l'ordre de la fiction, de même que toute biographie est structurellement mythologique, quoiqu'il en soit de la solennité du pacte dont parle Lejeune<sup>310</sup>. Empressons-nous de dire qu'il y a certainement autant de types de journal intime que de personnes, et que l'élaboration d'une mythologie n'est pas exactement héroïque ; si elle est héroïque, elle est sans héros ; si elle a un héros, ce n'est que le personnage principal. Et s'il est principal, il est d'abord un personnage, une vision incomplète, une version infidèle et modifiée de soi. Dans le récit de sa propre vie, au jour le jour, à moins d'une méthode (dans la continuité de sa pratique, c'est peut-être

308. Lacan J, "Fonction et champ du langage et de la parole en psychanalyse", in *Écrits*, éd. Le Seuil, voir *supra*.

309. Les Athéniens prétendaient l'être, mettant en avant cette caractéristique pour se différencier des autres Cités. Mythologie tout autre que celle des Romains, qui se sont créés une mythologie de l'arrivée (sur l'oubli des ruines de Troie).

310. Lejeune Ph., *Le Pacte Autobiographique*.

le seul moyen d'échapper à l'oubli, dans certaines conditions de valeur et de rigueur) on ne sait pas ce qui fut laissé par l'omission à l'oubli éternel, et ce qui est souligné, pour une postérité promue. Des études comparatives ont essayé d'établir les tendances dominantes dans l'écriture de journaux intimes. Par exemple, les études de Thompson et Skowronski de 1996 et de 2003<sup>311</sup> ont établi que la plupart des journaux intimes laissent dans l'oubli la plupart des événements que leur auteurs qualifient comme négatifs<sup>312</sup>; et l'article publié en 2000 par Thorne<sup>313</sup> montre comment les récits de vie sont organisés à partir des « *turning-points* » qui prennent toujours plus d'importance à mesure qu'ils sont utilisés comme cheville causale et que les autres éléments s'effacent et deviennent inaccessible. Le privilège du souvenir le plus efficace n'est pas logique, mais autoentretenu; on pourrait jusque dire que c'est une forme de séle. Ils en arrivent tous à l'isolation d'un groupe, qu'ils appellent « *repressive copers* » (ceux qui rapportent peu leur anxiété aux autres, qui disent ne pas en éprouver beaucoup, mais qui font tous preuve, comme en échange, d'une *high defensiveness*), qui tend à oublier beaucoup plus vite et « activement » cette négativité<sup>314</sup>. On pourrait encore multiplier les catégories et les sous-catégories de comportements auto-mythologiques. Nous tenons surtout à souligner que, les sujets entretenant un journal intime ou pas, c'est bien sous la forme de l'autofiction que se vit et se partage la vie.

Écrire une histoire, comme écrire l'Histoire (*Historie*, au sens disciplinaire), c'est ne dire que certains faits et oublier tous les autres pour tenter de rétablir une continuité, la chaîne causale d'une trame événementielle dans sa signifiante (celle-ci étant le moteur du « sens » de l'histoire). Et la comparaison avec l'Histoire est d'autant plus pertinente que dans aucun des deux cas, l'histoire ne s'écrit dans un système incomplet d'information. Le récit de vie n'est pas une restitution de l'intime : il n'est pas nécessaire à l'économie de la conscience, alors qu'elle est fondamentalement continuiste, de restituer une entièresité. L'identité narrative tient encore de la « géodésique de l'implexe » valérienne que nous avons commentée plus haut<sup>315</sup>. Quelques points suffisent pour (r)établir la cohérence : et *donc* quelques points seulement sont utilisés et retenus. L'oubli est ce principe d'économie, qui, à même la chair informe de l'expérience, infère un squelette solide, trouve une forme, la découvre, la crée, la taille dans le bloc inessentiel du vécu. L'auto-mythologie souligne la part d'oubli dans le processus que la théorie de la médiation de Jean Gagnepain a appelé « auto-formalisation »<sup>316</sup> : principe selon lequel le

311. Thompson C.P., Skowronski J.J., Larsen S.F., & Betz A., (1996), *Autobiographical Memory: Remembering What and Remembering When*; et ; Walker W.R., Skowronski J.J., & Thompson C.P., (2003), *Life is Pleasant – and Memory Helps to Keep it that Way!*.

312. Habermas T., & Bluck S., (2000), *Getting a Life : the Emergence of the Life Story in Adolescence*, décrit plus précisément cette « négativité » comme ce qui ne correspond pas aux buts actuels de l'agent et à sa façon de se considérer.

313. Thorne A., (2000), *Personal Memory Telling and Personality Development*.

314. « *One main idea from the SMS [Self-Memory System] is that what is remembered from our lives, and what in turn is forgotten, is determined by our current working self (the image of ourselves we have at any given time). As noted above, autobiographical memories that are consistent with the goals and values of our working self are prioritized for remembering, whereas memories that conflict with our working self are likely to be forgotten. [...] Within the SMS model then, autobiographical forgetting is a goal-directed, executive process, where certain memories are actively gated from consciousness. Those memories that are irrelevant, inconsistent with current identity goals, or upsetting are particularly likely to be forgotten* », Harris C.B, Sutton J., Barnier A.J., (2010) *Autobiographical Forgetting, Social Forgetting, and Situated Forgetting*.

315. II. 2. c. L'illusion ordinaire de la nécessité.

316. Robinson B., *Psychologie Clinique : de l'initiation à la recherche*, (2003), éd. De Boeck Université, Bruxelles.

psychisme humain s'autodétermine, c'est-à-dire crée lui-même les formes de son destin individuel, quels que soient les facteurs externes au psychisme (génétique et socio-environnementaux) qui contribuent à orienter son devenir, réflexivement constitué en histoire. Tout sujet étant destiné à accéder à la responsabilité de soi-même, sauf carence ou pathologie, et à exercer sa liberté, nous sommes toujours là, avec les autres et avec soi, à recréer notre histoire, à la remanier pour s'en saisir et s'y reconnaître. Autant dire qu'à chaque pas, tant c'est nécessaire, elle évolue. À chaque fois qu'un morceau d'un ensemble complexe est mis en lumière, d'autres zones, ne serait-ce que relativement, disparaissent dans la nuit.

Il faudrait désormais établir les moteurs de la marche de l'oubli... mais la tâche pourrait bien être interminable. En effet, nous sommes ici à la fois au plus loin de la liberté et au plus loin du déterminisme. La fabrique de l'oubli est sans règle claire quand on en vient aux structures fines des histoires individuelles, elle est sans légalité. Il existe certainement tous types de raisons qui engagent à l'oubli et à la mémoire partielle dans l'autobiographie, comme stratégie de conservation du soi<sup>317</sup>, et comme guide comportemental pour nos actions futures<sup>318</sup> par exemple. Mais parmi les moteurs dirigeant la tendance anthropologique à l'auto-mythologie, nous avons voulu souligner l'importance du continuisme. Conway<sup>319</sup> donne deux principes en concurrence qui complètent cette première tension : le principe de cohérence (*coherence*), par quoi il entend « *the need to maintain an integrated and consistent sense of one's life experiences* », et le principe de correspondance (*correspondence*) qui fait référence au « *need for episodic memory to correspond with reality* »<sup>320</sup>. Ces trois principes ne sont pas exclusifs, mais se recourent et font pression les uns sur les autres. Ces dynamiques narratives ont un rapport particulier aux objets privilégiés du silence : le secret, le honteux, l'insignifiant, l'incompréhensible, etc. qui sont autant de vides positifs qui gênent la trame narrative et sa continuité. Même au niveau le plus social, celui de la correspondance, des éléments disparaissent, comme d'eux-mêmes, quand le récit est trop perturbé dans son rôle social constructif, ou dans sa continuité avec les autres parties du récit. Il n'est certainement pas possible de déterminer si X voudra effacer ou souligner les actes manqués, les grossièretés, les mensonges, les actes immoraux (selon ses normes) qu'il a commis lors de l'écriture d'un journal intime, mais il est nécessaire que certaines choses soient mises en lumière et que d'autres (les autres) restent dans l'ombre. L'identité narrative, en vertu et à cause de l'oubli, doit être observée comme un compromis évolutif, objet et être même de ce que les psychologues expérimentaux appellent *working self*<sup>321</sup>.

---

317. Cf. Conway M.A., (2005), *Memory and the Self* ; et Nelson K., (2003), *Self and Social Functions: Individual Autobiography Memory and Collective Narrative*.

318. Cf. Pillemer D.B., (2003), *Directed Functions of Autobiographical Memory: The Guiding Power of the Specific Episode*.

319. Conway M.A., Singer J.A., & Tagini A., (2004), *The Self and Autobiographical Memory, Correspondance and Coherence*.

320. Conway souligne que ce concept est emprunté à l'étude pionnière de Bartlett F.C., (1932), *Remembering : A Study in Experimental and Social Psychology*.

321. Voir par exemple Conway M.A., (2005), *Memory and the Self*.

The working self can facilitate or inhibit retrieval of certain memories depending on current goals. In the SMS, goals influence the encoding, storage, and retrieval of information to determine the content and accessibility of autobiographical memories. One main idea from the SMS is that what is remembered from our lives, and what in turn is forgotten, is determined by our current working self (the image of ourselves we have at any given time). [...] Autobiographical memories that are consistent with the goals and values of our working self are prioritized for remembering, whereas memories that conflict with our working self are likely to be forgotten. Within the SMS model then, autobiographical forgetting is a goal-directed, executive process, where certain memories are actively gated from consciousness. Those memories that are irrelevant, inconsistent with current identity goals, or upsetting are particularly likely to be forgotten.

Harris C.B, *et al.*, (2010), *Autobiographical Forgetting, Social Forgetting, and Situated Forgetting*.

Bien entendu, il serait simpliste de voir toute autobiographie, écrite ou tue, comme la projection manipulatrice ou naïve de notre *self-image* sur le catalogue de nos actions. Il y a toutes sortes de raison de prendre telle ou telle position sur notre expérience, d'omettre ou de souligner telle fait décrit sous telle version, toutes sortes de systèmes de croyances qui rendent attendues ou incroyables les auto-mythologies, confessions honteuses, flagellatoires, rousseauistes, etc. provenant des personnes sans images préétablies de soi, et sans volonté déterminée quand ils en parlent. Nous voulons surtout souligner ceci : relire un chemin de vie, tracer à son propos des lignes, ou en faire le récit explicatif à quelqu'un, c'est modifier de fait sa nature imaginaire. L'auto-mythologie est rétroactivement auto-réalisatrice grâce à l'oubli de sa facticité. C'est une activité incertaines quant à ses résultats, mais hautement performative et structurelle de fait pour l'identité narrative.

Patricia Bauer a entrepris l'étude délicate de ces sables mouvants de l'identité se faisant selon une approche matérialiste<sup>322</sup>. En mettant en lumière les processus neuronaux en jeu dans le développement des souvenirs à long terme qui relèvent de la mémoire épisodique, Mrs Bauer détermine la part que l'oubli tient dans l'autobiographie aux différents âges de la vie, élaborant ainsi une théorie positive des changements développementaux de la mémoire. Essentiellement focalisée sur les souvenirs à long terme, l'auteur s'est attachée à mettre en évidence les développements neuronaux qui transforment des expériences fluides en des traces perdues un temps, puis à nouveau assimilables plus tard. Justement, cet oubli transitoire pourrait être appelé assimilation inconsciente (qui, en soi, n'est pas un phénomène herméneutique, mais implique de manifestes conséquences dans l'écriture du récit de vie). Il y a donc des complexes qui doivent se former avant de pouvoir être formulés : c'est ainsi que notre histoire semble à moitié s'écrire d'elle-même, se découvrir au fur et à mesure avec un temps de retard. C'est ce décalage qui peut, entre autres, donner l'impression d'une exogenèse de l'identité narrative – elle est bien sûre en grande partie endogène, mais inconsciente<sup>323</sup>. Elle a d'ailleurs trait, cette élaboration, à toutes les autres significances de notre vie. On doit donc aussi introduire le concept

---

322. Bauer P.J., *Development of episodic and autobiographical memory: The importance of remembering forgetting*.

323. Nous verrons ce qu'il en est de la part véritablement exogène de notre identité personnelle dans le moment suivant, III. 1. b. L'hétéro-mythologie.

d'intelligence passive, pour qualifier cette façon spécifique de lier les choses entre elles. Le substrat oublié transitoirement est donc mis à l'écart de la conscience, de ses mouvements, de ses rappels, sinon souterrainement : il est donc clair selon Patricia Bauer que certaines informations sont perdues, définitivement oubliées, pendant l'opération. L'évolution de la mémoire ne va donc pas sans une évolution de l'oubli. Concluons ainsi que seule l'étude des récits de vie, et donc une connaissance extrinsèque de la vie en question, est nécessaire à l'étude des neurones ici : la compréhension du neuronal n'est pas autonome, elle est subordonnée à l'étude herméneutique.

Se dire, c'est se dédire, se déduire, se sculpter. Expliquer à quelqu'un le pourquoi d'une attitude psychologique, c'est ancrer cette explication (dont on ne pourrait jamais dire qu'elle est « vraie », elle ne peut jamais qu'être plus juste, plus explicative, plus cohérente et correspondante avec d'autres récits) dans notre mythologie. C'est d'elle, par la suite, qu'on se souviendra prioritairement, de même que pour les livres, on se souvient parfois mieux du récit qu'on en a fait à la fin de notre lecture que de la lecture elle-même. « Il faut bonne mémoire après qu'on a menti » écrivait Voltaire – et souvent l'oubli l'emporte, de même que l'orgueil sur la mémoire dans la phrase de Nietzsche<sup>324</sup>. Internalisée (telle qu'on la raconte et qu'on se croit) ou externalisée (telle qu'on la croit vivante dans les autres), la mémoire fait preuve d'oubli, et surtout, processuellement et nécessairement, oublie son caractère palimpsestique. L'oubli oublie qu'il est oublié et devient mémoire : c'est pour cela notamment que nous appelons mythique cette autobiographie. Cet oubli n'est pas un accident, mais sa plus grande part, et certainement sa meilleure au point de vue fonctionnel, à moins que l'oubli ne cache un complexe morbide tel que la cure analytique doit en ramener au jour. L'oubli normal fonctionne de façon stratégique, dirigé vers ce que nous avons appelé continuité ou cohérence, en vue d'un bien-être, ou d'une construction positive du groupe. L'auto-mythologie est sans doute une tendance aussi native de la civilisation que l'est la mythologie elle-même : plus sans doute, si, comme nous le croyons, elle en est la source. En tout cas, cette histoire sans fin, cette imagination au pouvoir, cette autojustification que nous offrons de tous nos actes, turpitude comprises, est une œuvre collective – nous n'avons pas dissocié ici la première personne du singulier et la première personne du pluriel. Il relève de l'auto-mythologie de se raconter aux autres et de fixer pour soi en même temps que pour les autres une fiction qui survivra au récit et remplacera le passé véritable (s'il existe quoi que ce soit de tel). Il relève de l'auto-mythologie d'être racontée par d'autres sur nos oublis et l'oubli collectif, et d'assimiler d'autres points de vue sur notre biographie ou telle autre. Mais dans les paroles que l'on dit sur soi ou sur les autres, il entre beaucoup d'autrui. Nos mythologies sont perméables entre elles – à tel point qu'il est probable que l'hétéro-mythologie soit plus explicative et plus originelle que l'auto-mythologie.

---

324. « "J'ai fait cela", dit ma mémoire. "Impossible !" dit mon orgueil, – et il s'obstine. En fin de compte, c'est la mémoire qui cède ». Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 68, p.614.

## *L'hétéro-mythologie (l'oubli et la deuxième personne)*

Ces années de ma première enfance ne sont plus en moi, elles me sont extérieures, je n'en peux rien apprendre que, comme pour ce qui a eu lieu avant notre naissance, par les récits des autres.

Marcel Proust, *Le Côté de Guermantes*.

« La saisie de soi par soi peut-elle n'être pas *altérée* ? Me souviendrais-je de moi sans l'autre ? », demande Jean-Louis Chrétien dans *L'Inoubliable et l'Inespéré*<sup>325</sup>. Partons avec lui de la position extrême : à l'usage de qui exactement l'identification narrative du récit de vie se fait-elle ? On en arrive à la problématique non plus de la composition de l'identité, mais de son existence. Sans le miroir des autres, qui nous théâtralise en même temps que je me théâtralise pour eux, et eux pour moi par mon récit de vie<sup>326</sup>, y aurait-il quoi que ce soit comme un caractère ou la fabrication d'une fiction personnelle ? En tout cas, il est évident qu'il n'y aurait rien de tel que des promesses, constance du moi passé dans le temps, pour un autre, devant une instance tierce. L'identité narrative se dit donc sans doute mieux en termes de présence que de substance : c'est le mode selon lequel un humain se signifie pour un autre humain comme semblable à lui, permettant à la parole (modèle *princeps* de l'échange dans le paradigme de la raison) d'être le support interactif (entre agents) d'une recherche de vérité restreinte : la vérité locale de l'identité. On voit donc clairement, s'il est encore besoin de le préciser, qu'il ne s'agit ni d'identité logique (égalité), ni de vérité logique : dans l'équation existentielle, la pureté de glace de la logique n'a pas sa place. La raison majeure en est l'oubli : la perte et les retrouvailles déformantes de l'existant avec l'existence corrompant en synthèse la tautologie, qui devrait être muette<sup>327</sup>.

Ces pertes et ces retrouvailles, donc, ne se font pas dans la solitude. La composition de l'identité narrative est une histoire de groupe. L'édification d'une mythologie se fait toujours avec l'autre – les influences sociales sur la mémoire et l'oubli sont si importantes que l'on pourrait se demander, dans ce dialogue qu'est la pensée, s'il existe seulement une mémoire purement individuelle. C'est la thèse, extrême, de Halbwachs<sup>328</sup> : d'après lui, nous ne sommes jamais que superficiellement seuls. Nous portons constamment en nous d'autres regards, d'autres images de nous que celle que l'on conçoit de nous-même (qu'est-ce que cette dernière sinon l'accrétion pondérée des autres ?) – et si l'on enlevait tout contexte social, nous serions probablement dans un constant oubli de soi. Sa preuve majeure repose sur un argument de type bergsonien, qui assimile les pertes partielles de mémoire à des

325. Chrétien J.-L., *L'Inoubliable et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p. 86.

326. « Fonction théâtrale : capacité qu'a l'humain de mettre son désir en scène de façon dramatique (jouée) dans un espace public en attribuant un rôle à l'interlocuteur ; elle permet de répéter des scénarios fantasmatiques en faisant l'économie de la prise de conscience ; c'est une façon de dire sans dire ». Robinson B., *Psychologie Clinique : de l'initiation à la recherche*, Glossaire.

327. Nous l'avons établi en traitant le paradoxe de la reconnaissance posée en termes augustinien en II. 1. a. Le chemin du souvenir.

328. Halbwachs M., *La Mémoire Collective*. Dans la partie, liminale d'ailleurs, « Oubli par détachement du groupe », Halbwachs montre comment un professeur, en rencontrant un élève dix ans après lui avoir donné cours, ne peut se rappeler de rien alors que l'élève, dans la mémoire collective qu'il a partagée avec ses camarades, a en tête toute une série d'anecdotes et particularités. Cette intuition, Homère l'avait déjà informulée dans *L'Odyssée* : les Ithaquois gardent beaucoup de souvenirs d'Ulysse, alors que le héros, s'il éprouve de la nostalgie, ne se souvient de presque rien. « Il se leva d'un bond, contempla sa terre natale, / puis soupira, et frappant du plat de la main / ses cuisses et gémissant, il dit ces mots : / "Hélas ! en quelle terre encore ai-je échoué ? » (Homère, *L'Odyssée*, chant XIII, vers 197-200).

déliaisons, la rupture d'un certain rapport avec un certain groupe, que le cerveau encoderait de façon indissociable. On pourrait alors avoir de la mémoire et des facultés intellectuelles une conception purement sociale.

Tout se passe ici comme dans le cas de ces amnésies pathologiques qui portent sur un ensemble bien défini et limité de souvenirs. On a constaté que quelquefois, à la suite d'un choc cérébral, on oublie ce qui s'est passé dans toute une période, en général avant le choc, en remontant jusqu'à une certaine date, tandis qu'on se rappelle tout le reste. Ou bien, on oublie toute une catégorie de souvenirs du même ordre, quelle que soit l'époque où on les a acquis : par exemple, tout ce que l'on savait d'une langue étrangère et d'une seule. Du point de vue physiologique, cela paraît bien s'expliquer, non point par le fait que les souvenirs d'une même période ou d'une même espèce seraient localisés dans telle partie du cerveau, qui serait seule lésée ; mais la fonction cérébrale du souvenir doit être atteinte dans son ensemble. [...] Mais on pourrait dire, aussi bien, que ce qui est atteint, c'est la faculté en général d'entrer en rapport avec les groupes dont se compose la société. [...] Oublier une période de sa vie, c'est perdre contact avec ceux qui nous entouraient alors. Oublier une langue étrangère, c'est ne plus être en mesure de comprendre ceux qui s'adressaient à nous dans cette langue, qu'ils fussent d'ailleurs des personnes vivantes et présentes, ou des auteurs dont nous lisions les œuvres. Quand nous nous tournions vers eux, nous adoptions une attitude définie, de même qu'en présence de n'importe quel ensemble humain. [...] Il n'y a pas lieu d'ailleurs de s'étonner de ce que ces souvenirs s'abolissent ainsi tous à la fois et s'abolissent seuls. C'est qu'ils forment un système indépendant, du fait que ce sont les souvenirs d'un même groupe, liés l'un à l'autre et appuyés en quelque sorte l'un sur l'autre, et que ce groupe est nettement distinct de tous les autres, si bien qu'on peut, à la fois, être dans tous ceux-ci et hors de celui-là. D'une façon moins brusque peut-être et moins brutale, en l'absence de troubles pathologiques quelconques, nous nous éloignons et nous nous isolons peu à peu de certains milieux qui ne nous oublient pas, mais dont nous ne conservons nous-mêmes qu'un souvenir vague. Nous pouvons définir encore en termes généraux les groupes auxquels nous avons été mêlés. Mais ils ne nous intéressent plus, parce qu'à présent tout nous en écarte.

Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective*, « Oubli par détachement du groupe ».

En plus de la *self-image* que l'on a à un certain moment, il faut considérer les environnements narratifs, dans leurs variances et dans leurs absences, dans leur fondamentale lacunarité, qui est celle de la séparation des consciences. Principalement, il faut faire retour sur les premiers environnements où nous avons appris revenir sur le passé et à en parler : qu'est-ce que la discussion avec les adulte nous a appris à retenir, considérer comme important, *i.e.* digne d'être raconté (c'est là que se forme la structure de la signifiante), et qu'est-ce qui ne mérite rien d'autre, en creux, que d'être laissé à l'oubli. Les enfants qui persistent à se souvenir de détails que les adultes trouvent indignes de récits finissent par diverger. Le cas des rêves et de leur récit au matin est significativement différent selon la particularité du groupe, de la famille, de la classe sociale, de la culture nationale, voire plus générale. On peut donc en fin dire des rêves et de leur oubli qu'ils sont modifiés en *habitus*. Or, dire de l'oubli qu'il résulte d'un *hexis* (le cas particulier du rêve ouvrant sur tous types d'autres cas), c'est le lier indissociablement de la socialité. Reese dans son article de 2002<sup>329</sup> et Nelson et Fivush dans le leur de 2004<sup>330</sup> insistent sur le caractère éminemment social des environnements narratifs dans lesquels nous apprenons à parler du passé et à y

329. Reese E., (2002), *A Model of the Origins of Autobiographical Memory*.

330. Nelson K., & Fivush R., (2004), *The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Development Theory*.



penser, selon leurs normes et leurs dynamiques propres qui infusent par contagion dans les principes d'oubli que l'enfant finit par intégrer à sa propre mémoire spontanée. Nous nous souvenons principalement de ce que nous racontons et de ce qui est dit sur nous, ce qui est principalement une dynamique groupale. À la rencontre de nouvelles personnes, on omet plus de détails, que l'on considère comme moins signifiants : c'est l'occasion de se re-fabriquer, de s'oublier. Mais le style de sélection de notre mémoire, appris dès l'enfance et les premières pensées sur notre passé, nous accompagne probablement toute notre vie.

Il s'agit proprement d'une hétéro-mythologie quand mon histoire dans ses passages oubliés m'est renvoyée de l'extérieur, par le proche, le parent, le camarade. Si l'on a déjà tendance pour soi-même à simplifier les actions dans leurs motifs, leur déroulement et leurs répercussions, le phénomène de réduction dans l'élaboration en histoire est encore plus fort et flagrant avec les autres. Pour cela les relations, surtout si elles s'espacent dans la durée et dans la fréquence, sont asymétriques. Chacun se repose sur des souvenirs qu'il croit communs, et qui ne le sont sans doute jamais. Il y a influence, et donc hétéro-mythologie, quand intervient le « tu te souviens ? » qui est presque un « souviens-toi », dont l'impératif, même s'il se présente plus sous les aspects de l'invite que de l'injonction, demeure une forme d'annexion : l'annexion des *terra obliuata*. L'isolation de la mémoire ainsi que l'isolation dans la mémoire, donnent lieu à des jachères mémorielles : le terrain est là, vide ou du moins laissé à vide, pour un possible usage ultérieur. Si ce terrain est annexé, si sa vérité est trouvée dans la parole de l'autre, et fixée ainsi (c'est-à-dire incorporé comme propre parce qu'oublié dans son exogenèse), alors il y a hétéro-mythologie. Nous avons tout à l'heure parlé des dynamiques solitaires de l'oubli, nous focalisant sur les concepts de continuité, de correspondance et de cohérence. Dans le cadre de l'hétéro-mythologie, ces concepts doivent être déclinés : le rapport de force entre les continuités intégré par les différents agents donne lieu à des négociations ; la correspondance n'a plus lieu majoritairement entre le souvenir et la narration, mais entre différentes narrations pour des souvenirs reconnus comme communs (identifiés) ; enfin la cohérence n'a plus lieu du monde à l'image de soi, mais entre les différentes images d'une personne. Ces négociations diplomatiques implicites aboutissent sur des actes d'oubli. Fivush dans son article de 2004 a nommé « passage sous silence » (*silencing*) l'autocensure et l'hétéro-censure qui a lieu lors des rappels collaboratifs. Elle donne un exemple rapporté de la pression sociale, lors d'un dîner familial, qui pèse sur chacun pour ne pas parler des moments gênants, des disputes, des fautes. Elle commente :

This excerpt illustrates the process of negotiation that occurred during conversations, such that personal emotion was silenced. This silencing influenced subsequent memory – participants who discussed their memory reduced their ratings of how upset they had been when they heard the news, relative to participants who thought about the event alone. In this case, discussion resulted in forgetting of emotion, rather than the factual details of the event.

Fivush R., (2004), *Voice and Silence: A Feminist Model of Autobiographical Memory*.

À ces dynamiques transposées extensivement de l'autobiographie à l'hétérobiographie interactive<sup>331</sup>, il faut en ajouter d'autres qui émergent avec l'intersubjectivité.

La mise en rapport des mémoires, de même que la mémoire individuelle, est dirigée par des buts : notamment l'intérêt de la discussion et la cohésion du groupe, qui passent par sa mise en scène et par l'érection de moments mythiques, fondateurs ou structurants. En fonction des valeurs et des normes propres du groupe, certains souvenirs sont mis en avant – d'autres, on ne parle pas. Et les omissions collectives sont donc à la source d'amnésies sélectives. La mémoire collective est donc elle aussi modelée (*shaped*), dans son style et dans son contenu, par l'élaboration de zones oubliées (simplification) et la réélaboration de l'histoire (narrativisation). La friction des buts individuels et groupaux, et l'orientation des questions comme des réponses informent le retour, de l'intérieur. Même si l'on parle de groupe, il est très fréquent que ce soient des souvenirs non partagés qui fassent l'objet de la mythologisation. Kundera rapporte une histoire dans *Le Rideau*, où un de ses vieux camarades de lycée rapporte, aux retrouvailles de la classe vingt ans après le baccalauréat, une anecdote que l'auteur certifie avoir été déformée :

Tout le monde a vécu de telles histoires. Quand quelqu'un cite ce que vous avez dit dans une conversation, vous ne vous reconnaissez jamais ; vos propos sont dans le meilleurs des cas brutalement simplifiés, quelques fois pervertis (quand on prend au sérieux votre ironie) et très souvent ils ne correspondent à rien de ce que vous auriez jamais pu dire ou penser. Et il ne faut pas que vous vous étonniez ni indigniez, car c'est l'évidence : l'homme est séparé du passé (même du passé vieux de quelques secondes) par deux forces qui se mettent immédiatement à l'œuvre et coopèrent : la force de l'oubli (qui efface) et la force de la mémoire (qui transforme). [...] Derrière la mince lisière de l'incontestable (il n'y a pas de doute que Napoléon a perdu la bataille de Waterloo), un espace infini s'étend, l'espace de l'approximatif, de l'inventé, du déformé, du simplifié, de l'exagéré, du mal compris, un espace infini de non-vérités qui copulent, se multiplient comme des rats, et s'immortalisent.

Milan Kundera, *Le Rideau*, VII. Le roman, la mémoire, l'oubli, 2. L'oubli qui efface, la mémoire qui transforme, p.1042.

Cet espace, c'est celui de l'oubli. Si la mémoire transforme, c'est seulement sur le sol d'un oubli pur ; et nous avons argué que la modification, à un certain point de vue, était nécessairement une transformation par l'oubli. Il est frappant de voir combien la mémoire solitaire doit à la mémoire collective. Si l'un raconte un épisode de sa vie, c'est ce récit qui sera le passé pour les auditeurs. C'est donc à ce moment crucial du récit (effectif, et non seulement narratif interne) que l'événement prend sa forme pour la postérité mémorielle : les zones d'ombres, les zones floues, les zones tues, les zones mensongères, sont dès lors destinées à l'oubli par des buts sociaux. L'oubli collectif sous cette forme peut être aussi être appelé oubli « relationnel »<sup>332</sup> – mais il est important de dire que les retombées sont effectives sur la mémoire individuelle : c'est ce qu'Anderson et Hanslmayr appellent « *socially shared retrieval-induced forgetting* ». Dans la mémoire collective, l'omission est le synonyme de l'oubli.

---

331. Elles sont étudiées avec précision dans Hirst P.T., & Manier D., (2008), *Towards a Psychology of Collective Memory*.

332. Campbell S., (2003), *Relational Remembering: Rethinking the Memory Wars*.

Au prix de la continuité cohérente des récits collectifs est achetée la cohésion du groupe. Nous avons montré à quel point elle pouvait se montrer coercitive. Souvent, les frictions à l'intérieur du groupe, à moins que ne soit décidée collectivement et implicitement le ban d'un membre dissolvant, sont passées sous silence. Et en définitive, au niveau du groupe, l'oubli provoqué par le silence peut faire office de pardon. La mythologie devient ici une idéologie. De façon tout à fait significative, alors qu'on attendrait que le rappel collectif améliore nos performances mémorielles, les recherches de Basden et de Weldon & Bellinger<sup>333</sup> ont montré que le rappel en groupe ranimait un nombre systématiquement plus petit de souvenirs. On peut penser, comme Basden, que les stratégies individuelles de réminiscence sont perturbées, voire dissoutes par la recherche en commun : les pistes de pensée de chacun se croisent, se coupent, s'interrompent, et ne se retrouvent que dans leurs invariants. D'après cette hypothèse (*disruption hypothesis*), c'est par nature que la mémoire collective reste sélective, *i.e.* oublieuse. Les psychologues cités ont appelé ce phénomène « inhibition collaborative » : qu'est-ce d'autre qu'isoler un inconscient collectif ? Si, comme nous le soutenons, l'affaire majeure de l'inconscient est d'oublier ce qui dissout et qui empêche la vie psychologique, alors il y a certainement quelque chose comme un inconscient collectif. Les mécanismes de refoulement et d'omission de cet inconscient sont la socialité elle-même, le rire qui écarte une idée ou une personne, le pardon implicite et les ressentiments tus, la charité et la faiblesse, ou encore la volonté de contrôle, la peur parfois, ou un respect mal placé : toutes ces dynamiques collectives se retrouvent et se réfléchissent dans les oublis individuels. Ce sont d'ailleurs probablement ces structures, implicitement comprises par l'enfant qui sont reproduites dans son intériorité : la topologie de l'inconscient ne serait alors que la réflexion des agents réellement multiples des conversations autour desquelles se forme la psychologie infantile. Prescription et amnistie sont les métaphores politiques pour l'« oubli situé » de la psychologie étendue<sup>334</sup>. Nous disons métaphore, mais en réalité, il n'y a peut-être qu'un changement d'échelle du groupe à la politique, cette dernière essayant de reproduire avec des lois ce qui se fait naturellement (la norme étant la nature, la « santé » de la vie sociale) pour les groupes à taille humaine. Pour ce qui est de l'environnement social, l'hybridité de notre système mémoriel se fait dans la symbiose avec ceux qui partagent notre vie. Comme nous l'avons dit déjà, il est rare que nous pensions vraiment seuls : « *an individual's neural system does not act in causal isolation from its environmental and social context* »<sup>335</sup>. Les mémoires et les oublis évoluent ainsi dans des « toiles de causations réciproques et continues »<sup>336</sup> – comme c'était déjà le cas pour les souvenirs et les oublis au niveau individuel.

333. Basden B.H., Basden D.R. & Henry S., (2000), *Costs and benefits of collaborative remembering*; et Weldon M.S., & Bellinger K.D., (1997), *Collective memory: collaborative and individual processes in remembering*.

334. Étendue, (*extended*) ou distribuée à l'environnement socio-technologique – nous verrons plus particulièrement ce qu'il en est de la technique et de l'oubli dans le moment suivant de l'étude : III. 1. c. La fixation.

335. Barnier A.J., Sutton J., Harris C.B., & Wilson R.A., (2008), *A Conceptual and Empirical Framework for the Social Distribution of Cognition: the Case of Memory*.

336. Formulation d'Andy Clark dans son livre de 1997, *Being There : Putting Brain, Body and World Together Again*, p. 363.

Nous oublions donc avec les autres, et les autres réécrivent notre histoire avec nous. En contexte, nous apprenons à oublier, pourquoi et comment. Les identités collectives ont leur propre rationalité continue et auto-protectrice, un soi mouvant et une mouvante image de soi. On peut donc considérer les secrets en famille, et plus généralement les silences autour de tel ou tel sujet, comme autant de stratégies naturelles d'oubli. Mais il faut dire que certaines façons d'omettre ne font pas disparaître le squelette de l'armoire : le *tabou* (interdit et sacré en polynésien) demeure, par définition, malgré le silence. Comme l'explique Freud, le tabou est autogène, et non pas induit d'un commandement divin, contrairement aux prohibitions morales. « Les prohibitions *tabou* ne se fondent sur aucune raison ; leur origine est inconnue ; incompréhensible pour nous, elles paraissent naturelles à ceux qui vivent sous leur empire »<sup>337</sup>. Dans la collectivité, on voit plus encore l'avantage évolutif qu'il peut y avoir à oublier. Si l'on peut parler de corps social (ce qui s'accrédite par une large ressemblance avec la vie entendue comme symbiose), la capacité d'oubli se lit comme un réflexe d'évitement et une capacité de cicatrisation. Un corps social sans oubli serait hémophile, il mourrait de la moindre blessure, se disloquerait à la moindre trahison, et ne supporterait pas non plus les greffes de membres extérieurs (ce qui n'est, bien heureusement, pas le cas en général). Peut-être est-ce même là l'origine même des mécanismes de l'oubli : si le ban n'est pas une solution viable, ou si malgré lui la dissolution est toujours portée par le souvenir de la faute, alors l'oubli permet la souplesse, l'adaptabilité, la régénération du lien social. Comme pour la mémoire conjuguée au singulier, les événements d'abord passés sous silence avec effort deviennent de plus en plus dur à rappeler, n'ayant pas fait l'objet d'élaborations collectives intermédiaires.

Mais l'hétéro-mythologie a aussi un sens plus restreint : elle décrit l'interprétation de soi à partir de souvenirs autobiographiques extérieurs. Qu'elle soit neutre ou bien une tentative de capture du sens du récit, l'élaboration de souvenirs propres par l'autre entraîne nécessairement l'oubli de certains facteurs explicatifs. Vue d'une grille de lecture exogène aux centres d'intérêts, distribution des rôles, images différencées, l'hétéro-mythologie est par nature une dénaturation. Et pourtant, c'est le destin massif des actions de nos vies. À moins de se raconter à soi en permanence, notre histoire est partagée avec, déléguée à, et détenue par d'autres. Ce phénomène est en jeu dans tous types de relation sociale, de la relation duelle aux groupes, dans des cadres familiaux, amoureux, amicaux ou professionnels. Cependant, il s'applique en particulier à deux cas paradigmatiques : la restructuration par l'extérieur de l'oubli infantile par les parents (qui est une hétéro-mythologie produite sur un terrain pseudo-vierge, une pure élaboration), et la structuration d'une mémoire duelle avec le partenaire d'une vie (cas étudié avec les « vieux couples », qui nous poussera à parler, pour cette hétéro-mythologie, d'un hendiadyne de la mémoire et de l'oubli).

---

337. Freud S., *Totem et Tabou*, p.29.

Le récit de notre vie, comme le dit Bergson n'a pas de majuscule. À la manière de *La Recherche*, il commence sur un « Longtemps je me suis couché de bonheur. Parfois... » : un sol indistinct d'habitudes et d'impressions vague, ponctué par l'expérience de l'exceptionnel et des scènes<sup>338</sup>. Mais c'est sous les auspices de l'étrangeté que se présentent la plupart des souvenirs d'enfance. Souvent, ils nous ont été rapportés par nos parents, par les proches que symbolise la tante du narrateur, dans le *Ferdydurke* de Gombrowicz. Ce sont ces premiers récits de vie, amplifiés, théâtralisés, mis en scène par d'autres sujets qui donnent le modèle, pour l'enfant, à sa propre auto-mythologie. Bien évidemment, cette provenance généalogique n'explique pas la forme de la biographie et des oublis : elle est transmise, mais elle a bien dû se former. Cette formation, proprement culturelle quant aux tournures particulières du récit, est donc pour son contenu un mode de la socialité. En tous les cas, sur le sol de notre oubli matinal – oubli plein de confusion, mais aussi riche en impressions, plus caractérisé par le manque de structure et de signifiante que de souvenirs à proprement parler – d'autres constructeurs sont venus bâtir. Freud rapporte l'intuition de Goethe à ce sujet : « Quand on cherche à se rappeler ce qui nous est arrivé dans la toute première enfance, on est souvent amené à confondre ce que d'autres nous ont raconté avec ce que nous possédons réellement de par notre propre expérience »<sup>339</sup>. Autant dire que notre oubli (qui ici signifie moins l'absence de la mémoire que l'absence de sens à l'expérience) peut être structuré par une fiction exogène aussi bien qu'endogène, et de façon difficile à distinguer. C'est bien là ce que nous appelons l'hétéro-mythologie. Comme l'auto-mythologie, c'est l'oubli de sa secondarité qui fonde son authenticité et lui confère sa force de croyance. Il faut comprendre l'intérêt que revêt la possibilité pour l'identité narrative de se laisser écrire de l'extérieur, puis d'oublier qu'il n'est pas à la source du mythe. Ou plus exactement, même dans le cas de l'auto-mythologie le soi n'est pas conscient du caractère fictionnel de tout ou partie de sa propre édification, ce qui lui fait vivre dans l'authenticité, avec toutes les conséquences sur la croyance, l'engagement et la psycho-somatization que cette authenticité implique. Comme nous l'avons déjà écrit, c'est l'immémorialité qui est la condition de l'assimilation<sup>340</sup>. L'exogénéité est un trait fondamental la mémoire *propre*, par opposition à la mémoire *métaphysique* (le passé lui-même, tel que l'entend Bergson). Si la mémoire propre est fonctionnellement fictionnelle, la mémoire métaphysique est certainement fictive : rien n'atteste dans le monde réel la toute-puissance mémorielle et perceptive d'un Funes. Comme nous l'avons dit en commentant la

338. P. Ricœur écrit : « Dès la première phrase, la voix du narrateur, parlant de nulle part, évoque un autrefois ni daté ni situé, dénué de toute indication de distance par rapport au présent de l'énonciation, un autrefois lui-même multiplié sans fin. Ainsi, le commencement pour le narrateur renvoie—t-il à un auparavant sans frontière (le seul commencement chronologique concevable, la naissance du héros, ne pouvant apparaître dans ce duo de voix). C'est dans cet autrefois des demi-réveils que sont enchâssés les souvenirs d'enfance, que le récit éloigne ainsi de deux degrés du présent absolu du narrateur », dans *Temps et Récit*, t. II, IV. L'expérience temporelle et fictive, 3. À la recherche du temps perdu : le temps traversé, a. Le temps perdu, p.200-209. C'est une autre façon de parler de la double nature de « l'essentiel » conservé dans notre mémoire, tel que nous l'avons pensé en II. 2. c. L'illusion ordinaire de la nécessité.

339. « C'est Goethe qui fait cette remarque à l'une des premières pages de la biographie qu'il commença de rédiger à soixante ans », Freud S., « Un souvenir d'enfance dans *Vérité et Fiction* de Goethe », in *Essais de Psychanalyse Appliquée*.

340. Nous avons fini par dire en II. 2. b. que l'immémorial était le fonds de la pensée.

nouvelle de Borges<sup>341</sup>, l'accessibilité totale du tout du passé doit plus tenir de l'entrave à l'action que de la plénitude de vie. Comme l'écrit Bergson dans *L'Énergie Spirituelle* : « si conscience signifie mémoire et anticipation, c'est que conscience est synonyme de choix »<sup>342</sup>. Une mémoire transcendante ne pourrait être le support que d'une vie inconsciente. Voici donc le premier cas paradigmatique de l'hétéro-mythologie : celui qui est fait par une autorité structurée sur un vide de structure, celui de la première enfance. Il s'en rencontre d'autres dans la vie, dans le cas de l'ivresse, où la signification des impressions retenues, s'il en est, est donnée de l'extérieur. Ce cas est celui d'une annexion mémorielle.

Le second cas paradigmatique de l'hétéro-mythologie, c'est celui de la symbiose de l'oubli, celui qui a lieu entre deux personnes qui ont passé leur vie ensemble. Plutôt qu'une annexion, il s'agit d'une fabrication duelle, que l'on pourrait qualifier d'hendiadyne mémoriel (un par deux, *ben dia duo*). Quand la dyade compte plus que l'individu, les buts du couple ont en soi plus de poids que l'une ou l'autre vision seule : c'est alors le couple lui-même qui devient le sujet pertinent de l'oubli et de la refonte du passé. Plusieurs études ont été menées sur les « couples plus âgés », autour du concept de mémoire transactive<sup>343</sup>.

*A transactive memory system is a combination of the information held by the individuals in a group, and the communication processes that occur between them. Transactive memory is a real property of the group, not merely the sum of its component members, because information is often transformed as it is encoded, modified, and retrieved across the distributed but coordinated system.*

Daniel M. Wegner, *Transactive Memory: A Contemporary Analysis of the Group Mind*.

La confiance, la croyance et l'importance données au groupe et à son identité entraînent invinciblement l'adhésion individuelle dans les cas extrêmes de symbiose *symnésique*. Dans ses études, Wegner constate, comme on le voit hors du laboratoire, que les couples ayant vécu plus longtemps ensemble que seuls se souviennent la plupart du temps ensemble, de façon dynamique ; se parlent plus entre eux qu'à celui qui pose les questions et reconstruisent ensemble le sens du passé. On peut parler, comme nous l'avons déjà évoqué, de négociation pour qualifier cette transaction mémorielle. Par définition, il est plus difficile d'y trouver ce qui est passé sous silence, surtout de l'extérieur, mais la promotion manifeste de certains souvenirs dans les récits à deux voix est nécessairement une extension implicite de l'oubli d'autres souvenirs. On en est donc, avec cette auto-hétéro-mythologie, à l'oubli à la première personne du pluriel<sup>344</sup>. L'intérêt de travailler sur les vieux couples est de ne pas avoir à modéliser l'oubli, de pouvoir travailler sur du véritable matériau de vie, investi en émotion, sur le long terme. À l'inhibition collaborative dont nous avons déjà parlé s'ajoute alors une facilitation collaborative : les souvenirs retrouvés sont moindres dans leur nombre, mais plus précis et élaborés dans leur teneur. Ici, le bénéfice mémoriel ne correspond pas à un plus grand nombre de souvenirs, mais à des souvenirs plus

341. En I. 3. c. L'hypermnésie : quand la carte est le territoire.

342. Bergson H., *L'Énergie Spirituelle*, « La conscience de la vie ».

343. Concept inventé par Daniel Wegner, et notamment utilisé dans les articles suivants : Wegner D.M., (1986), *Transactive Memory: A Contemporary Analysis of the Group Mind* ; Wegner D.M., Giuliano T., & Hertel P.T., (1985), *Cognitive Interdependence in Close Relationships* ; et Tollefsen S.D., (2006), *From Extended Mind to Collective Mind*.

344. Harris C. B., *et al.*, (2011), *We Remember, We Forget: Collaborative Remembering in Older Couples*.

fonctionnels pour la cohésion de l'identité groupale. L'oubli, qui était auparavant vu dans sa fragilité ontologique, est désormais un renforcement dans l'être dans le bon contexte de réminiscence (*retrieval context*).

Retrieval context : *in transactive memory theory, the fact that I do not store certain detailed memories internally does not equate to memory failure, since the relevant information might still be accessible given the right reliable remembering environment, such as being in the company of my spouse (as in the example described above). "I forget" does not entail "we forget". As long as I retain sufficient "labelling" information about the location of the information, and as long as the external storage is in fact available, retrieval success can be achieved within the context of a broader transactive system. What would look like a failure of individual memory, particularly when people are tested in isolation from their usual contexts and supports, can in fact be a functional, computationally efficient distributed system.*

Daniel M. Wegner, *Transactive Memory: A Contemporary Analysis of the Group Mind*.

Dans le récit à quatre mains, l'oubli ciblé par le partage de la mémoire sert à promouvoir la cohésion du groupe, ce qui facilite la planification de projets. Pour le groupe aussi, en particulier pour le vieux couple si la fonction hétéro-mythologique est rendue fonctionnelle, l'oubli marche comme un compromis évolutif. La structure narrative et sa pratique sociale sont doublement dangereuses pour la fidélité au transcendant : elles comportent le risque de ne se souvenir que du récit, parce qu'il est plus récent et qu'il « apporte de l'ordre et de la clarté à ce qui n'était d'abord qu'impressions confuses et singulières »<sup>345</sup>, et le risque de retenir tout ou partie des récits de l'entourage, qui tirent les souvenirs communs vers leur auto-mythologie propre. À ce titre, on peut considérer que la mémoire partagée est le défaut de la mémoire, son chemin le plus court vers des oublis massifs – mais renoncer au récit, renoncer à la mémoire collective pour éviter l'oubli, c'est sans doute en même temps renoncer à la mémoire elle-même. La confabulation, porteuse d'oublis, est inévitable.

Même au point de vue des plus insignifiantes choses de la vie, nous ne sommes pas un tout matériellement constitué, identique pour tout le monde et dont chacun n'a qu'à aller prendre connaissance comme d'un cahier des charges ou d'un testament ; notre personnalité sociale est une création de la pensée des autres.

Marcel Proust, *Du Côté de chez Swann*, II. Un amour de Swann.

Les dynamiques mémorielles et oblivioniques de groupe sont si fortes et si originales qu'on est en droit de se demander s'il y a même un moi profond derrière la prépondérance du moi social<sup>346</sup>. L'oubli dans son caractère collectif est à la fois augmenté et amélioré par les dynamiques mémorielles de groupe, alors qu'on aurait pu croire le contraire. La mémoire individuelle, la vérité des épisodes et la signification des traces sont déléguées à des groupes, qui ne sont pas plus fiables du point de vue de la mémoire métaphysique, mais qui forment en réalité les normes de la mémoire et de sa pertinence. Ce que nous avons dit en termes d'adaptabilité évolutionnaire peut aussi être dit par l'image du *pharmakon* pour la cohésion du groupe : un oubli total serait la mort de ce qui fait groupe, ne serait-ce qu'à un niveau

345. Augé M., *Les Formes de l'Oubli*, I. La mémoire et l'oubli, p 34.

346. Nous tenterons de répondre à cette question en II. 2. Pensées sur l'identité profonde et l'authenticité.

communicationnel ; mais dans la contingence des relations et des événements, une certaine dose d'oubli est requise pour lisser les rapports et forger une histoire commune. L'oubli permet la coalescence des mémoires. Les buts individuels et communautaires se frictionnent, se tournent autour, se provoquent et se fondent. Par la coalescence des oublis, mon passé n'est pas seulement mien, mais je m'*altère* continuellement. Ce qui m'échappe, ce que je peux m'efforcer à oublier, les autres ou le monde peuvent le ramener (si tant est qu'il s'agisse d'un oubli signifiant). Et tout aussi bien, ce que je peux toujours essayer de ramener au devant de la scène mémorielle, les autres peuvent n'en faire aucun cas, et je finirai par oublier. La mémoire propre est un outil, une fonction qui a pour direction la vie dans le temps. Elle est propre à des groupes de personnes, et à des personnes ayant internalisé les groupes où elles ont grandi et vécu. Une mémoire métaphysique n'aurait pas de sens évolutif : l'oubli est la vie de la mémoire, sa fonction proprement vitale. C'est à travers lui qu'il convient de regarder ce qu'est le temps, et en particulier le passé. Cette ligature de la mémoire et de l'oubli, révélé par l'auto et l'hétéro-mythologie, n'est pas qu'une histoire de mémoires : elle est encore une histoire d'objet. Déléguer la mémoire pour l'intériorité, ce n'est pas qu'une délégation aux autres, mais encore au monde : la stabilité du passé se fait sur l'échafaudage des objets, qui invitent à l'oubli, qui permettent l'instabilité de la détente. Comme l'écrit Andy Clark : "*our brains make the world smart so that we can be dumb in peace*"<sup>347</sup> – *dumb* signifiant à la fois stupide et muet. Nous nous permettons d'oublier en laissant aux objets le soin du détail et même de la trame. La délégation de la mémoire à des objets naturels, techniques, nous l'appelons *fixion*. Mais qu'est-ce qu'une mythologie objective ?

### ***La fixion (l'oubli à la troisième personne) et l'art d'oublier***

C'est pourquoi la meilleure part de notre mémoire est hors de nous, dans un souffle pluvieux, dans l'odeur de renfermé d'une chambre ou dans l'odeur d'une première flambée, partout où nous retrouvons de nous-même ce que notre intelligence, n'en ayant pas l'emploi, avait dédaigné, la dernière réserve du passé, la meilleure, celle qui quand toutes nos larmes semblent taries, sait nous faire pleurer encore.

Marcel Proust, *A l'Ombre des Jeunes Filles en Fleurs*, Noms de Pays, le Pays.

Paul Ricœur, dans le deuxième tome de *Temps et Récit*, distingue fiction et configuration narrative : « je réserve le terme de fiction pour celles des créations littéraires qui ignorent l'ambition qu'a le récit historique de constituer un récit vrai »<sup>348</sup>. Pour qualifier la configuration narrative qui délègue la mémoire à des objets, j'ajoute le terme de *fixion*, qui veut à la fois signifier son caractère initialement fictionnel et la de fixation historique qui en résulte. Ce concept permet de parler du troisième fonctionnement mythologique dans l'autobiographie : l'oubli à la troisième personne, celui qui se fait par la réification du passé, ou de l'une de ses interprétations. À ce titre, le journal intime dont nous avons dit qu'il était la meilleure image de l'auto-mythologie a tout à fait droit de cité. Plus précisément, il est exactement une *fixion* : l'inscription figée d'une interprétation passée du passé, laissant dans l'oubli

347. Clark A., (1997), *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*.

348. Ricœur P., *Temps et Récit*, t. II, « *La Configuration du Temps dans le Récit de Fiction* », introduction, p.12.



des éléments qu'un autre temps n'aurait peut-être pas choisis. L'auto-mythologie est une fiction qui s'écrit toujours à nouveau au présent, tandis que la fiction est faite à un moment déterminé, déterminant pour les relectures futures, mais potentiellement oublié. Il est certain que les choix narratifs et oblivioniques d'un journal intime, pour garder cet exemple *princeps*, renforcent certains oublis autour d'une image dans le temps. En fixant l'oubli, on s'altère, c'est-à-dire qu'on fige son identité autour d'une image esquissée, alors que le soi était naturellement mouvant. L'écriture tend vers une stabilisation du soi : elle marque dans l'histoire de l'humanité une nouvelle phase de son rapport à l'oubli, la phase proprement culturelle, la seule que nous connaissions. Aussi, il y a une phobie naturelle de l'humanité historique pour l'oubli. C'est elle aussi qui nous fait croire qu'il existe quelque chose comme une mémoire métaphysique, qui serait la totalité de la vie intérieure couchée sur le papier. On peut donc dire que l'oubli, tel qu'on le pense, n'est pas un objet naturel, mais un objet proprement culturel.

D'autres objets que l'écriture permettent de parler de mythologie objective : les objets mythiques, usuels comme dans les fameux exemples de la *Recherche*, ou singuliers, comme ce que contient les deux boîtes de fer-blanc (« les Trésors »<sup>349</sup>) ou le « cahier d'André »<sup>350</sup> dans les *Vies Minuscules*. Ils rappellent à une certaine voie du souvenir. En effet, ce ne sont pas les souvenirs qui reviennent avec la madeleine trempée dans le thé : c'est tout l'appareil perceptuel du présent d'alors qui revient. Dans la mythologie objective, celle qui s'écrit autour d'une photographie qui finit par devenir le seul support du souvenir, c'est le rapport du temps à l'image qui est décalé. Avec la démocratisation de la photographie, décrite par Bertrand Mary dans *La Photo sur la Cheminée*<sup>351</sup>, on peut finir par croire que la photographie est représentative, alors qu'elle n'est jamais qu'un instant, une configuration spatiale autour de laquelle l'oubli va se développer et se cristalliser. D'autres objets que l'écrit disions-nous : usuels ou singuliers, marqués par une période d'usage ou par un épisode de langage, ils portent avec eux la mémoire d'une époque. En collecter et réunir est la fonction de bien des musées qui ont dévoyés leur culte des musées en culte des objets d'usage, et se sont transformés en mémoriaux. Mais il est aussi des objets voués à l'oubli. Nous pensons aux artefacts et monuments éphémères des cultures africaines ou mélanésiennes, fabriqués pour être immédiatement abandonnés à l'oubli. Forty et Küchler, en décrivent dans *The Art of Forgetting*. Küchler en particulier décrit un artefact mémoriel du nom de *malangann*, que certaines sociétés mélanésiennes taillent dans du bois après la mort de quelqu'un. Mais là où nos urnes et nos tombeaux sont à demeure dans certains de nos maisons, de nos jardins, et de nos cimetières concessionnaires, le *malangann* est déposé une seule nuit au-dessus du corps du défunt – puis il est abandonné dans les eaux, dans les forêts, ou détruit dans les flammes. D'autres objets encore, en particulier les objets techniques de reproduction informationnelle plus récents que l'écriture prennent le relais de la mémoire pour fixer

349. Michon P., *Vies Minuscules*, [1984], éd. Gallimard, coll. Folio, (2009), p. 33 : « J'appelais ainsi deux boîtes de fer-blanc naïvement peintes et cabossées qui avaient jadis contenu des biscuits, mais qui recelaient alors de tout autres nourritures : ce qu'en tirait ma grand-mère, c'est des objets dits précieux et leur histoire, de ces bijoux transmis qui sont la mémoire des petites gens ».

350. *Ibid.*, p.15.

351. Mary B., *La Photo sur la Cheminée, Naissance d'un culte moderne*.

le passé : les reprographes auditives et les enregistrements visuels, de la photographie à la vidéographie, et déjà les premières tentatives holographiques. Soulignons ces homéotéleutes : toujours l'objectivité, ou la croyance en l'objectivité, est supportée par l'écriture. Elle est le produit et l'origine d'une lutte contre l'oubli. Comme l'écrit Kipman, « on peut penser, rêver de l'oubli. Mais écrire sur l'oubli, et même écrire tout court, a quelque chose à voir avec la crainte de perdre, la crainte d'oublier. Des listes de courses aux traités de médecine, on écrit pour ne pas oublier, transmettre de soi à soi ou aux autres quelque chose que les mémoires ne sont pas assez certaines pour retenir »<sup>352</sup>. Il est vrai que les graphies ne sont pas sujettes, par définition, à l'érosion interne et autres vicissitudes altérantes auxquelles notre mémoire oublieuse est vouée. Pour cela, on peut essayer de fixer son histoire pour ne pas la perdre en accumulant les objets, les écrits et les graphies quelle que soit leur intérêt et leur importance. Cette accumulation sans fin, dont le projet d'une écriture de *l'Infra-Ordinaire* de Georges Perec est un exemple, est la manière pour certains de « tenir à la vie »<sup>353</sup>. Certes, il y a moins de mythe dans cette mythologie des objets et des traces matérielles extérieures. Aucune négociation n'est possible, alors que l'aède peut toujours broder sur le mythe quand il l'interprète, et tirer le récit où il veut. Mais que l'enregistrement porte sur les actions extérieures ou qu'elle veuille reproduire les mouvements de la pensée, il est certain que nous n'avons jamais accès qu'à des versions, des points de vue sur le réel ; même si la lecture que l'on se permet d'avoir à nouveau sur les « événements » pourra avoir autant de versions de ce qui est passé. Cet ordre de choses donc, est plus à l'abri de l'oubli. Mais il est en même temps celui qui pourrait le produire le plus facilement. Comme nous sommes en dehors de la portée immédiate de la volonté, à l'extérieur de la conscience, c'est par les objets que l'on doit pouvoir trouver un art de l'oubli. De même qu'il existe des mnémotechniques, il existe des léthatechniques<sup>354</sup>.

En passant par une démonstration sémiotique, Umberto Eco est arrivée à la même conclusion que notre approche phénoménologique quant à l'impossibilité de l'oubli volontaire : « *An ars oblivionis? Forget it!* », se serait-il exclamé, avec humour, à un congrès en 1966. À moins de renoncer à un projet, ce qui n'est pas en soi un oubli au sens fort du terme, l'impératif « *oublie !* » n'a aucun sens, puisque comme le dit Eco, les signes établissent des présences, et non des absences. C'est ce que nous avons dit pour la conscience, qui présente automatiquement des objets dans son intentionalité constituante selon le point de vue phénoménologique. Si oublier ne relève pas de nos propres forces, il faut donc en passer par la ruse : il faut déléguer l'oubli à des objets. Les léthatechniques ne peuvent qu'être ruses, stratégies, chemins détournés. Une *ars oblivionis* devrait être, dans les mots de Ricœur, une « rhétorique de l'extinction [...], le contraire du faire archive »<sup>355</sup>. Il se réfère à Harald Weinrich qui,

352. Kipman S-D., *L'Oubli et ses Vertus*, Introduction « Commencer sur les sables mouvants », p.13.

353. Voir II. 2. c. L'illusion ordinaire de la nécessité et III. 2. a. *L'hubris* de la réflexion totale.

354. Nous empruntons ce néologisme à Ricœur P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Épilogue : Le pardon difficile, V. Retour sur un itinéraire : récapitulation, 3. Le pardon et l'oubli, p.654.

355. *Ibid.*, p. 654.

dans *Lèthè, Art et Critique de l'Oubli*, décrit en somme trois types de léthatechniques : une technique physique, une technique psychique, et une technique scripturale<sup>356</sup>.

Weinrich fait d'abord retour sur l'art d'oublier d'Ovide, à la fin de son *Art d'aimer*<sup>357</sup> – en cas d'échec de la première partie. Pour se déprendre de l'amour, pour combler le fossé entre la volonté d'oublier la capacité d'oublier, c'est à l'absence physique des objets du rappel qu'en appelle à chaque fois Ovide :

La première mesure à prendre est de faire disparaître de chez soi tous les portraits de sa maîtresse. Le poète fait ici explicitement référence aux figures de cire (*ceræ*) – dans la métaphore aristotélo-platonicienne déjà évoquée, la mémoire est comparée à une tablette de cire où sont gravés les signes et les images à retenir. De plus, l'amant ne doit surtout pas relire les vieilles lettres de sa maîtresse, qu'il a sans doute conservées : « jette tout au feu ! » (*omnia in ignes*). Il lui faut aussi éviter strictement tous les lieux liés aux souvenirs de l'amante – au premier rang desquels, bien sûr, la chambre et le lit, qui pourraient bien vite raviver le feu couvant sous la cendre – et tous les endroits qu'elle aimait à fréquenter et où ils pourrait même la rencontrer, ce qui serait une catastrophe pour la thérapie.

Afin d'éviter tous ces dangers qui menacent l'oubli actif de la femme aimée, les voyages sont recommandés. S'il veut oublier son amour, l'amant partira le plus longtemps (*lentus abesto*) et le plus loin possible (*via longa*). Il préférera la campagne, où ses pensées prendront facilement un autre cours, mais en y emmenant des amis, pour ne pas ruminer son malheur en solitaire. D'une manière générale, la compagnie et les discussions animées comptent parmi les principaux remèdes à l'amour. La musique, la danse et le théâtre sont en revanche à éviter ; ils sont trop étroitement associés à l'amour et risqueraient de favoriser une rechute.

Weinrich H., *Lèthè, Art et Critique de l'Oubli*, II. Oubli mortel et immortel, 3. L'amour oublieux, p.37.

Le problème de cette technique est qu'elle n'est qu'extérieure. Ce sont les choses mêmes qui sont écartées de la vue. Ovide n'a rien d'autre à proposer que l'isolation des souvenirs et que la distraction (la compagnie, les discussions animées, le service de l'état, civil ou militaire, une flamme nouvelle...) – et nous avons déjà montré que la possibilité de la distraction, de même que la possibilité de l'oubli, n'est rien d'autre que son arrivée tout entière : « Mais alors tout est fait ! »<sup>358</sup>. En d'autres termes, c'est le temps seul qui agit pour l'oubli ici. Aussi écrit-il : « Cet oubli peut prendre du temps, mais ce n'est pas un mal car seul celui qui oublie lentement oublie durablement »<sup>359</sup>. On peut y voir de la sagesse. Mais Ovide ne donne pas de vraie technique de l'oubli – si par technique, on entend une stratégie artificielle voir artéfactuelle permettant d'utiliser les forces de la nature dans une direction déterminée pour les concentrer et gagner du temps. Mais l'artifice ici encore ne peut pas arriver à l'oubli : « celui qui dit "je n'aime plus" est loin d'avoir oublié son amour »<sup>360</sup>, reconnaît Ovide. Contourner une chose revient toujours d'abord, pour la conscience, à la thématiser, à la poser comme existante. La conclusion est que

356. Au passage, c'est aussi le mouvement de notre propre recherche sur l'oubli.

357. Weinrich H., *Lèthè, Art et Critique de l'Oubli*, II. Oubli mortel et immortel, 3. L'amour oublieux, p.36.

358. Mots de Paul Ricœur que nous avons rapportés en II. 2. b. « L'activité de la distraction. Y a-t-il un "travail" de deuil » : nous voulions dire qu'il n'y a pas de pas supplémentaire entre la possibilité de l'oubli et son effectivité.

359. Weinrich, *op. cit.*, II., 3., p.38.

360. *Ibid.*

cet art n'est rien d'autre que le temps. Autant dire que ce n'est pas un art, mais seulement une méthodologie de l'absence, une critique de la volonté oublieuse plutôt qu'un mode d'emploi et de production (d'autant qu'Ovide se fait le médecin d'un mal dont il est lui-même souffrant... les pharmaciens sont les plus mal soignés !). L'oubli de l'amour ici n'est que l'extinction graduelle de l'émotion – mais en vérité, fuir sans cesser quelque chose ou quelqu'un, surtout en soi, n'est-ce pas toujours se le remettre devant les yeux, et par-là même s'interdire de l'oublier ? Comme nous l'avions montré, l'oubli nécessite l'oubli... il est donc impossible – même s'il faut reconnaître que ce sont de sains conseils pour qui veut oublier que propose Ovide, l'oubli à proprement parler n'est pas à portée de l'action. Il faut donc recourir à la roublardise, et évacuer le plan physique pour aller immédiatement au psychique : c'est l'entreprise de certains traités mnésiques du *Quattrocento*.

Ceux que Lina Bolzoni a étudiés, proposent un *arte dell'oblio* qui est immédiatement psychique, et qui doit apprendre à chasser les contenus mnésiques de l'âme dans l'âme, par la représentation de leur destruction. Puisque la mnémotechnie est alors conçue sur la base de l'*imago agens*, l'art de l'oubli doit aussi « se servir d'images psychiques qui sont à l'imagination ce que sont à la réalité les dessins, peintures ou sculptures »<sup>361</sup>, puis les voiler, les obscurcir, les brouiller ou détruire (ce qui est, commente Weinrich « contre la nature véritable de l'imagination, mais encore dans le cadre de ses possibilités »<sup>362</sup>) :

Si l'image par exemple est tracée sur du papier, elle peut être froissée, déchirée en morceaux, jetée au feu ou dans l'eau courante (le Lèthè !). Représentée sous l'aspect d'une statuette, elle peut être placée dans l'obscurité ou dissimulée sous un drap – naturellement fait d'une étoffe tout aussi imaginaire. Pour les sculptures dont la puissance mnésique est particulièrement grande, les maîtres de l'art de l'oubli préconisent des méthodes plus radicales. Une figure de cire peut-être fondue, une statuette d'argile brisée contre le sol ; quant aux figures de bois ou de pierre, le mieux est de les jeter par la fenêtre.

Weinrich H., *Lèthè, Art et Critique de l'Oubli*, IX. Auschwitz et l'oubli impossible, 4. L'extinction par l'écriture, p.276.

Aurélien utilise très naturellement cette même technique quand, après avoir réellement dissimulé le masque de Bérénice derrière un drap, il le dissimule dans son esprit, puis le brise, et le jette à l'eau<sup>363</sup>. On voit alors que ce que proposent les auteurs du *Quattrocento* n'est rien d'autre que la technique « extérieure » d'Ovide, appliquée à des objets mentaux. Aurélien ne s'attaque pas, en lui, à l'amour qu'il a élaboré pour Bérénice<sup>364</sup>, mais aux symboles de Bérénice elle-même (veut-il seulement oublier ? il voudrait simplement ne pas souffrir<sup>365</sup>) : il ne va pas aux symboles, mais aux signes, pas à l'élaboration, mais au support matériel de l'élaboration. En d'autres termes, il s'en remet à nouveau aux seules forces du temps (qui, comme on le lira dans l'épilogue du roman, n'auront rien changé à l'affaire). Le

361. *Ibid.*

362. *Ibid.*

363. Aragon L., *Aurélien*, chap. LI, p.422 *et seq.*

364. Ou plutôt si, il le fait, mais l'entreprise est vaine ! S'il est un objet qui revient à mesure que l'on s'efforce à le chasser, dans le symétrique du paradoxe de la rétention, c'est l'amour. Ne l'appelle-t-on pas une *passion* ? Polarités magnétiques.

365. « Nous savons tous, quand nous n'aimons plus, que l'oubli, même le souvenir vague ne causent pas tant de souffrance que l'amour malheureux. C'est d'un tel oubli anticipé que je préférerais, sans me l'avouer, la reposante douceur ». Proust, *Du Côté de Chez Swann*.

problème de cette technique est qu'elle n'est qu'intérieure. Le fait de brûler ou de cacher l'icône représentative du souvenir est en soi un fait d'esprit, *i.e.* la position d'une existence pour arriver à sa destruction. Mais pour oublier la destruction mentale, il faudrait une destruction de la destruction, et ainsi de suite *ad libitum*<sup>366</sup>. Les deux moments de cette léthotechnique sont soutenus intentionnellement – et nous avons montré l'immiscibilité de ces deux choses, la volonté et l'oubli. C'est donc entre les deux, dans la zone de contact du physique et du psychique que doit se trouver la technique de l'oubli. Or, comme il ne s'agit pas, comme Obélix dans *Le Combat des Chefs*, d'opérer à même le cerveau du sujet « à coups de menhir »<sup>367</sup> pour arriver à nos fins, que les *pharmaka* comme les drogues, le vin et le *lotbos* homérique n'apportent pas l'oubli à la recherche duquel nous sommes, et que la trépanation est hors de propos, c'est dans l'écriture que sera trouvée la stratégie adéquate à la production de l'oubli, car adéquate à sa nature.

L'hypermnésique Šereševski demandait à être soigné de sa mémoire hypertrophiée. Le docteur Luria, qui a fameusement pris en charge ce patient particulier, a élaboré avec lui la léthotechnique la plus viable, la plus naturelle et la plus efficace. Elle consistait pour Šereševski de noter ce qu'il voulait oublier. « Quelquefois, commente Weinrich, cette astuce suffisait à effacer le contenu mnésique en question ; dans le cas contraire, notre artiste de la mémoire, devenu artiste de l'oubli, déchirait le papier et en jetait (ou en brûlait) les morceaux. Le moyen semble être d'une efficacité incomparable »<sup>368</sup>. L'écriture, sur laquelle nous avons dit plus haut que nous concentrons nos espoirs pour faire reculer l'oubli, s'avère en réalité être la technique la plus fiable pour le produire. La léthotechnique du docteur Luria a été expérimentée en laboratoire par Eskritt et Ma<sup>369</sup>, qui l'ont caractérisée, dès la prise de note, comme un « exemple naturel d'oubli intentionnel ». Leur expérience a principalement consisté à faire jouer des naïfs à *Concentration* (un jeu de cartes, de paires et de mémoire, qu'en France on appelle plutôt *Memory*, allez savoir pourquoi), un premier groupe étant témoin, et un autre prenant des notes dont ils sont privés inopinément après un moment. Paradoxalement, ceux qui avaient pris des notes se souviennent moins bien de la localisation des paires. Permettons-nous d'aller à la conclusion : l'écriture est à la jointure du psychique et du physique, il permet de contourner l'un par l'autre, sans que la position soit intentionnelle, et sans perdre le caractère adéquatement symbolique de l'objet. Nous irons jusqu'à dire que l'écriture est de la même teneur psychosomatique de la mémoire et l'oubli – présupposé

---

366. C'est cette régression manquée qui inscrit *ad vitam* les désirs cachés par le refoulement et rend toujours plus inaccessibles.

367. Gosciny H., & Uderzo A., *Astérix : le Combat des Chefs*. Abraracourcix, « Il a vraiment perdu la mémoire », p.13 ; et Obélix, « Tout ça, c'est ma faute... Quand je pense qu'un simple petit coup de menhir... Un coup de menhir ! Mais alors, peut-être qu'avec un autre coup de menhir, je parviendrai à guérir notre druide ? Je suis sûr que personne n'aurait pensé à cette solution ! Il faut être drôlement intelligent pour penser à cette solution », p.41. Soulignons que le deuxième « coup de menhir » n'altère pas du tout la mémoire de Panoramic, revenue grâce à un *pharmakon* où les deux druides déments avaient mis « Tous les ingrédients qui [leur] rest[ai]ent », p.41 – illustration p.155. On ne peut faire confiance à rien pour être ou une drogue, ou un remède – mystères de la mémoire et de l'oubli...

368. Weinrich H. *op. cit.*, V, Des risques des souvenirs et de l'oubli, 3, Cas et dégâts de l'oubli, g. Mnémotechnie et léthotechnie.

369. Eskritt M. & Ma S., (2014), *Intentional forgetting: Note-taking as a naturalistic example*.

de l'herméneutique. En vérité, il faut un être tout de papier comme Monsieur Teste (Monsieur Texte ?) pour « raturer sur le vif »<sup>370</sup>. Le paradoxe de l'oubli volontaire n'est dépassable que par le détour de la fiction, le dépôt de la volonté dans l'acte extérieur, le symbolisme des mots, et la matérialité de l'écriture.

L'idée du docteur Luria et d'Eskritt & Ma n'est pas étrangère à la tradition philosophique. Dans le *Phèdre*, Platon n'écrivait-il pas déjà cette idée (paradoxale pour cet écrivain, qui, contrairement à Socrate, a délégué sa mémoire au papier), que l'écriture est l'ennemie de la mémoire naturelle ? À Thot (/Hermès) qui promet au Roi Thamous (représentant d'Ammon d'après Derrida, symbole de l'origine de la valeur) la connaissance qui procurera aux Égyptiens plus de science et plus de mémoire, car avec les lettres [*ta grammata*] « le défaut de mémoire [*mnémès*] et le manque de science [*sophias*] ont trouvé leur remède [*pharmakon*] »<sup>371</sup>, le Roi répond :

O Theuth, découvreur d'arts sans rival, autre est celui qui est capable de mettre au jour les procédés d'un art, autre celui qui l'est, d'apprécier quel en est le lot de dommage ou d'utilité pour les hommes appelés à s'en servir ! Et voilà maintenant que toi, en ta qualité de père des lettres de l'écriture, tu te plais à doter ton enfant d'un pouvoir contraire de celui qu'il possède. Car cette invention, en dispensant les hommes d'exercer leur mémoire, produira l'oubli dans l'âme de ceux qui en auront acquis la connaissance ; en tant que, confiants dans l'écriture, ils chercheront au-dehors, grâce à des caractères étrangers [*tupoon*], non point au-dedans et grâce à eux-mêmes, le moyen de se ressouvenir ; en conséquence, ce n'est pas pour la mémoire, c'est plutôt pour la procédure du ressouvenir que tu nous as trouvé un remède.

Platon, *Phèdre*, 274e-275a, p.75.

Il faut d'abord dire que la critique de la mémoire auxiliaire qu'est l'écriture va de pair avec une critique de la mémoire artificielle qu'est la mnémotechnie. Comme le rappelle Weinrich<sup>372</sup>, le philosophe se méfie de la rhétorique, et se raille d'Hippias, réputé pour son *ars memoriae*<sup>373</sup> - art de sophiste, dont Socrate dénonce dans les dialogues comme une illusion de savoir. À moins de ne se souvenir qu'avec ses seules forces, celles de la mémoire orale et vivante, l'*anamnèsis* est impossible<sup>374</sup>. Il semble que pour Platon, la fixation dans l'écriture entraîne la pensée vive dans la léthargie, comme le fait finement remarquer Fréry<sup>375</sup>. On peut donc donner l'acceptation de l'oubli comme une condition de l'accès à la vérité chez Platon : s'en remettre à une mémoire externe, figée, c'est n'avoir pas le savoir, en tout cas ne pas contempler directement la vérité, la reconnaître. Le mot est utilisé dans le texte platonicien :

---

370. « Sa mémoire me donna beaucoup à penser. Les traits par lesquels j'en pouvais juger, me firent imaginer une gymnastique intellectuelle sans exemple. Ce n'était pas chez lui une faculté excessive, – c'était une faculté éduquée ou transformée. Voici ses propres paroles : "Il y a vingt ans que je n'ai plus de livres. J'ai brûlé mes papiers aussi. Je rature le vif... Je retiens ce que je veux. Mais le difficile n'est pas là. Il est de retenir ce dont je voudrai demain !... J'ai cherché un crible machinal..." ». Valéry P., *Monsieur Teste*, « La soirée avec Monsieur Teste », p.17.

371. Platon, *Phèdre*, 274e, traduction Léon Robin, p. 74-75.

372. En réduisant peut-être un peu hâtivement la théorie platonicienne de la mémoire à la seule *anamnèsis*...

373. Weinrich H., *op. cit.*, II. Oubli mortel et immortel, 4. Oubli transcendantal et réminiscence terrestre, p.40.

374. Derrida ajoute que pour le Roi, l'écriture est inutile : « Dieu le roi ne sait pas écrire, mais cette ignorance ou cette incapacité témoignent de sa souveraine indépendance. Il n'a pas besoin d'écrire. Il parle, il dit, il dicte et sa parole suffit », Derrida J., *La Pharmacie de Platon*, p.272.

375. Fréry N., *Vive Voix et Lettre Morte, le Procès de l'Écriture, du Phèdre de Platon à Rousseau*, conférence donnée à l'ENS le 6 mai 2016 pour le séminaire « Parler-Vrai » de Jacopo Domenicucci et al.

l'écriture est pour la mémoire et l'oubli un *pharmakon* : un remède et un poison, une drogue et un philtre. Elle est ce qui libère la mémoire, et ce qui l'empoisonne ; ce dont ne sait pas au juste s'il est toxique dans la magie qu'il semble développer. Déléguer la mémoire pratique à l'écrit, c'est à la fois une aliénation au support matériel, et en même temps une libération de l'énergie spirituelle, qui peut se tourner vers d'autres tâches. En libérant de la crainte de l'oubli, l'écriture est une modification de notre être dans le monde... À ce titre, on pourrait préférer la tablette de cire, qui est vouée à la réutilisation, et ne correspond donc qu'à une délégation passagère. C'est le cas de Platon, qui donne le bloc de cire pour un cadeau de Mnémosyne<sup>376</sup> : tout n'est pas destiné à la conservation. La mémoire peut être soulagée par un oubli libérateur quand il ne s'agit pas du savoir-*sophia*, mais d'une connaissance pratique, utilisable (c'est bien à une critique de la prétendue science par l'écrit que Socrate se livre par la bouche de Thamous, après la critique de l'écriture elle-même<sup>377</sup>). Mais à combien de lieux sommes-nous de la légèreté de la cire avec les disques durs et le « *cloud* » ? Quelle est la place de l'oubli dans la société numérique, dans le pur *hubris* de la mémoire rendu possible par la technologie<sup>378</sup> ? Sommes-nous à l'ère de l'oubli impossible ? Et qu'en est-il alors du savoir ?

Si la question de l'oubli naît avec l'écriture, qui donne de la mémoire l'idée d'une potentialité infinie, la question de l'oubli se pose encore plus aujourd'hui que pour Platon. D'aucun croira que le problème de l'oubli est résolu par la double entrée de la mémoire infinie des bytes, stockés par méga, par giga, par tera, par villes entières de « mémoire », et de la toute puissance des moteurs de recherche. Le moindre mot fait retour, sans coup férir par un simple ctrl+F (que dirait-on d'un ordinateur qui aurait du mal à faire remonter un fichier de ses entrailles, comme nous pouvons avoir un nom sur le bout de la langue ?), ou une recherche Google sur la toile immense de l'Internet. Le *Web* : belle image que celle de la toile d'araignée pour penser cet avatar nouveau de la mémoire ! Après l'abandon des couches palimpsestiques des papyrus, nous avons eu le papier sans profondeur ; qu'est-ce que cette image de la toile sinon le fantasme d'une clarté visuelle plus pure encore, sans la continuité non-nécessaire de papier blanc entre les caractères mais seulement des liens entre points connectés ? Tout est à portée de vue, sans avoir même à tourner les pages nombreuses des volumes épais : pas d'oubli dans le monde épuré du numérique immatériel, ni de véritable recherche (la recherche comprend la possibilité de ne pas trouver ce qui est pourtant là). Immatériel, et donc en même temps indestructible, aussi indestructible qu'un nuage (*cloud*). Si tout est enregistré dans trois, quatre ou cinq endroits différents du globe, quelle possibilité y a-t-il pour qu'une information soit réellement perdue à moins de la destruction totale du réseau ? L'information numérique est aussi inatteignable que les nuages, et aussi

376. Platon, *Théétète*, 191c-e, p.160-1 ; 194c-195b, p.165-6.

377. « Quant à la science, c'en est l'illusion, non la réalité, que tu procures à tes élèves : lorsqu'en effet, avec toi, ils auront réussi, sans enseignement, à se procurer d'une information abondante, ils se croiront compétents en une quantité de choses, (275b) alors qu'ils sont, dans la plupart, incompétents ; insupportables en outre dans leur commerce, parce que, au lieu d'être savant, c'est savants d'illusions qu'ils seront devenus ! », Platon, *Phèdre*, 275a-275b, p.75.

378. Quoi que Jean-Pierre Sérès en ait, c'est l'usage que de translittérer la forme anglaise *technology* pour parler des techniques nouvelles. Nous comprenons par ce mot au *logos* perdu les techniques issues de la révolution numérique.

visible qu'eux : pour tous, de partout. Aujourd'hui, nous cultivons la mémoire comme on cultive les pommes de terre, pour un usage extérieur, partagé, différé, alimentaire, logique. Et dans la culture de la mémoire, il n'y a pas de place pour l'oubli : la figure de l'Oubli se présente comme celle de la Famine, que le bon Parmentier a éradiquée d'Europe sous sa forme ancienne. Comme la pomme de terre avec les futures frites, le nuage informatique annonce une ère nouvelle pour la société des hommes : celle de la communauté cybernétique sans trou, le temps nouveau qui n'oublie rien, le temps de la *junk memory* pour en finir avec l'analogie. Mais faut-il se réjouir d'une mémoire qui, ayant rendu le monde « intelligent » se laisse être « muette et sotte en paix » selon le mot de Clark ? Est-ce parce que nous retenons lentement, momentanément, contre l'oubli toujours plus fort, qu'il faut renoncer à la mémorisation ? N'est-ce pas en même temps l'abandon de l'identité que sa délégation à *Facebook*<sup>379</sup> ?

La mémoire s'est étendue par la technique de l'information. Mais comme l'avait écrit Bergson dans les *Deux Sources de la Morale et de la Religion*, au moment où c'est le corps qui avait été démesurément agrandi par la technique de l'énergie fossile, nous n'avons pas reçu en même temps de supplément d'âme<sup>380</sup> : un supplément de durée et d'attention. Il faudrait en vérité un supplément d'oubli, c'est-à-dire de bon sens, de dégradation automatique et essentialisante. On n'ose imaginer la quantité exponentielle d'énergie utilisée pour chaque recherche et chaque enregistrement, à mesure qu'il y a plus d'information sur le Web. La délégation totale de la mémoire à une mémoire totale, dans la perspective qui est la nôtre, ne peut que prendre les auspices lointains d'une effrayante vie sans vie, sans identité, sans communauté, sans sens du temps. Mais cette vision est naturellement caricaturale. Peut-être même qu'une structure délestée du contenu pourrait tendre vers la perfection, si l'on arrive à se créer une méthode assez puissante pour avoir une pleine confiance en soi, en ses présents passés. Cette confiance absolue en la méthode malgré l'oubli est illustrée par le film *Memento*<sup>381</sup>, où l'on voit un amnésique chronique se créer sa propre histoire (sa propre auto-mythologie) de moment en moment, à la poursuite d'un but très certainement créé de toute pièce. Plus qu'un art de l'oubli, à l'échelle planétaire qu'a pris l'Internet, il faudrait une méthode inexorable, une rigueur aussi machinale et imparable que celle qui a commencé par tout empiler. Mais cet oubli ne saurait jamais qu'être quantitatif... et dans l'*hubris* de mémorisation totale auquel la technique donne libre cours, il est plus que douteux qu'une telle méthode vienne jamais au jour.

---

379. Mais tout n'est certainement pas si monolithique... Sans que nous ayons pu y prendre part directement, nous observé l'apparition d'une application informatique nommée *Snapchat*, qui supprime immédiatement les photographies qu'elle diffuse. Ce pourrait être une résurgence, ou une réclamation d'un droit à l'oubli. Mais nous laissons là ce sujet trop brûlant. Signalons aussi qu'il existe un devoir archivé d'oubli dans la plupart des pays concernant l'Internet.

380. Bergson H., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, IV. Remarques finales, p. 330-1 : « Dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désordonnés et inefficaces : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois morale. Ne nous bornons donc pas à dire, comme nous le faisons plus haut, que la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait une mystique ».

381. Nolan Ch., *Memento*, (2000) UGC Fox, USA.



En montrant l'importance de la mythologie au sein de la biographie du soi, la part de reconstruction et d'éliasion dont il retournait dans notre identité considérée narrativement, nous avons voulu situer le soi semi-substantiel semi-fonctionnel qui est celui posé par l'herméneutique. Entre le *Cogito*, le *je* pense purement fonctionnel, et le soi fantasmé de la permanence dans le temps, le soi de l'éthique et de la politique dans l'ordre de l'action, le soi qui est aussi la voie de l'histoire, se dégage le soi pour qui la continuité se fait ressentir comme un besoin. Ce serait sans doute beaucoup extrapoler que d'affilier l'apparition ancestrale des mythes et l'apparition inobservable de l'identité narrative – mais il est exclu de les considérer comme déliées. En considérant les trois personnes de la mythologie, nous retrouvons les catégories heideggériennes qui sont les trois visages du « monde de la vie »<sup>382</sup> : *Selbstwelt*, *Mitwelt*, *Umwelt*. Les affabulations narratives qui élaborent en récit la contingence de l'histoire propre « sont toujours le fruit de la mémoire et de l'oubli, d'un travail de composition et de recomposition qui traduit la tension exercée par l'attente du futur sur l'interprétation du passé »<sup>383</sup>. Nous comprenons désormais l'importance de la fiction. Nous ne savons pas, d'après la nature de la conscience et de la mémoire, oublier avec les seules forces de notre volonté. Il faut une alternative, fût-elle fictive. C'est donc pour rendre l'oubli possible que nous avons évolué (s'il est possible de traiter ainsi le psychisme) en créant de nous des fictions. Nous sommes des êtres mythologiques, car dans notre existence sociale, la capacité d'oubli s'est avérée avantageuse, souvent nécessaire. L'évolution de la mémoire et de l'oubli est essentiellement vitale, constructive, pragmatique – bien loin du fantasme de la mémoire métaphysique, expurgée d'oubli (dont les congestions de l'Internet ne peuvent que nous faire imaginer les monstruosité funestes qu'elle produirait en nous). Nous devons à l'oubli, à l'intérieur d'une vie individuelle, la plus grande part de notre adaptabilité. Nous savons nous habituer à tout, psychiquement tout d'abord parce que le changement amène l'oubli de l'état précédent. Ce que les psychologues expérimentaux ont appelé *directed forgetting*<sup>384</sup> ne marche qu'avec un souvenir de substitution – nous l'avons montré en disant que toutes leurs expériences se faisaient par pair, et jamais *simpliciter*. C'est ce que notre identité, pour sa stabilité, nous fournit en s'élaborant narrativement et mythologiquement. Les mythes en nous jouent un rôle de *tertium quid* : un pas de plus pour comprendre la pluralité dans l'identité qui permet de parler de passivité interne. Nous avons essayé de dire que c'était l'écriture dans toutes ses variations techniques et technologiques qui a fait naître le fantasme de la mémoire transcendance et le fantôme effrayant de l'oubli destructeur. Pour retrouver le sens libérateur de ce dernier, et écarter la première chimère, faisons retour sur l'authenticité de l'oubli, ce qu'il retient d'authenticité et de structurant pour l'identité telle que nous la concevons. Après avoir souligné

382. Heidegger M., *Das Lebenswelt*, GA 61, 94.

383. Augé M., *Les Formes de l'Oubli*, II. La vie comme récit, p. 60.

384. Anderson M.C., (2005), *The Role of Inhibitory Control in Forgetting Unwanted Memories: A Consideration of Three Methods*.

l'importance capitale de l'oubli pour le moi social, retournons vers des considérations sur le moi profond, que seul l'oubli autorise.

### III. 2. Pensées sur l'identité profonde et l'authenticité

Nous sommes notre mémoire,  
Nous sommes ce chimérique musée de formes inconstantes,  
Ce tas de miroirs brisés.

Jorge Luis Borges, *Éloge de l'Ombre*, « Cambridge », p.157.

Avec l'identité narrative, les recherches herméneutiques donnent une position satisfaisante sur le soi – si ce n'est qu'elles laissent en suspens la question de l'authenticité. Si la mémoire propre est une fiction en constante élaboration, peut-on penser des constantes ? En-deçà du niveau mythologique qui, comme nous l'avons montré, est en perpétuelle évolution (au sens vital d'adaptation à un environnement changeant et vu sous divers points de vue), n'y a-t-il rien d'un soi profond ? Peut-être pas un fond(s) substantiel, mais du moins des formes plus permanentes ? Peut-être peut-on trouver avec ou dans l'oubli le principe du caractère. N'abordons donc plus l'oubli dans son rapport au passé, mais comme structure de la pensée se faisant, et comme origine d'une passivité synthétique. De l'étude de l'oubli, nous en arrivons à un usage de l'oubli pour découvrir la vérité de notre être au monde : non plus son fonctionnement propre, ni le nôtre par lui, mais ce qu'il en est de nous. Nous avons déjà évoqué la possibilité de voir l'oubli comme une forme de la mémoire, tout en montrant combien cela ne tombait pas sous le sens. À vrai dire, notre recherche est issue de ce paradoxe : l'oubli fait peur, sous ses formes pathologiques et communes, il est le signe pour nous d'une pure perte, parce que nous n'y avons pas part, et que nous croyons y voir diminuées notre puissance d'agir et notre vie-même. C'est de là que partent les entreprises d'enregistrement, d'archivage de la vie, qui lui font en même temps perdre sa saveur. Nous appelons cette tendance *hubris* de la réflexion totale avec Paul Ricœur. Nous voulons en trouver les origines et la signification. Si la peur de l'oubli doit avoir trait à l'attachement que l'on peut avoir pour les choses et les gens, n'est-ce pas en même temps l'oubli qui permet à la vie d'avoir une certaine couleur des moments passés et d'en trouver de nouvelles, de retrouver de la fraîcheur, de pouvoir s'étonner, et se surprendre ? En tant qu'introduction en nous de l'étagement dont nous avons longuement parlé dans la Bathographie de la conscience<sup>385</sup>, l'oubli est aussi ce qui nous sauvegarde et nous préserve ; c'est peut-être même là, dans nos façons d'oublier, que nous pouvons le plus profondément nous retrouver. C'est l'oubli comme structure de la pensée, comme intelligence, qui retiendra enfin notre attention, et nous conduira à l'établissement *a priori* paradoxal de l'oubli comme facteur principal de l'authenticité.

#### *L'hubris de la réflexion totale et la nostalgie*

PHEDRE : Les plus grands et les mieux inspirés des hommes veulent donner à leurs pensées une harmonie et une cadence qui les défendent des altérations comme de l'oubli.

---

385. En II. Transitivité de la fragilité ontologique.

SOCRATE : Folie ! ô Phèdre ; tu le vois clairement. Mais les destins ont arrêté que, parmi les choses indispensables à la race des hommes figurent nécessairement quelques désirs insensés.

Paul Valéry, *Eupalimos, ou l'Architecte*, p. 81.

Quand je me retourne en arrière, c'est moins de mes souvenirs que je m'émeus, ces jours-ci, je veux dire à cet âge de brume où me voici, moins de mes souvenirs que de ce qui m'en échappe.

Louis Aragon, *Blanche ou l'Oubli*,

Pour mettre en évidence les deux positions extrêmes que l'on peut adopter face à l'oubli, on peut mettre en regard le texte d'un romantique, et cet autre d'un cynique. Châteaubriand écrit, dans *La vie de Rancé* : « Rompre avec les choses réelles ce n'est rien ; mais avec les souvenirs ! Le cœur se brise à la séparation des songes ; tant il y a peu de réalité dans l'homme »<sup>386</sup>. Pour le romantisme à qui tout est lourd de sens, où tout est symbole et signification, l'oubli est intolérable. On peut très bien voir le combat contre l'oubli d'une part comme un combat désespéré, mais encore comme un combat romantique, pour qui l'être n'a de valeur qu'en tant qu'il est éternel. Seul le passage à la limite de l'infini temporel est susceptible de donner, dans cette vision du monde, une valeur indiscutable aux choses. Mais il faut bien vivre malgré la certitude de toute perte définitive ! Le besoin d'éternité est aussi vain que lourde à porter. De Nietzsche à Kundera, on trouve autant de pourfendeurs de ce romantisme qui voudrait faire porter à la vie le fardeau absurdement immense d'un éternel retour. Voici un apologue de Cioran qui va dans ce sens, et qui présente la vie, au naturel, comme volontiers oublieuse :

D.C., qui, dans son village, en Roumanie, écrivait ses souvenirs d'enfance, ayant raconté à son voisin, un paysan nommé Coman, qu'il n'y serait pas oublié, celui-ci vint le voir le lendemain de bonne heure et lui dit : « Je sais que je ne vauds rien mais tout de même je ne croyais pas être tombé si bas pour qu'on parle de moi dans un livre. »

Émile Cioran, *De l'Inconvénient d'Être Né*, IV, p.1310<sup>387</sup>.

« Souviens-toi de t'oublier », enjoignent ces partisans de la vitalité contre la superstition (la « pire de toute » d'après le Cioran du même texte) qui veut que tout soit retenu. Ricœur appelle « *hubris* » le rêve chimérique d'une telle « réflexion totale »<sup>388</sup>. *Hubris* que cette mémoire totale ou surhumaine, ou infrahumaine : elle est le rêve inadéquat qui combine la réalité aveugle du passé métaphysique, et la vision pure d'un divin atemporel et tout attention. D'aucuns voient peut-être dans la mémoire la possibilité de l'atemporalité, ou plutôt ce qu'ils appellent éternité – la voie pour survivre à jamais. Cette survie ne serait pas la vie. La mémoire est originellement et téléologiquement vitale : elle est un plus court chemin, elle est à la fois l'épreuve et l'usage de l'expérience. Tout est condamné à être perdu, fut-ce pas la mort – mais cette condamnation est aussi bien une libération. La valeur de la vie, s'il y en a une, ne réside pas dans sa rémanence, mais dans son existence, dans son avoir été qui est « viatique

386. Châteaubriand, *Vie de Rancé*, L. II, *Œuvres Romanesques et Voyages*, t.I, p.1051, cité par Chrétien J-L, dans *L'Inoubliable et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p.106.

387. Mais il faut dire que si pour Cioran « existence = tourment », c'est qu'il n'a jamais dormi, et donc que peu oublié. Malheureux les insomniaques, car leur mémoire est sans repos.

388. Ricœur P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, III. La condition historique, 3. L'oubli, note d'orientation, 536-7.

pour l'éternité » selon le mot de Jankélévitch<sup>389</sup>. Dans ces coordonnées existentielles, la volonté de préserver la vie de l'oubli et de l'altération est manifestement un « désir insensé », comme le dit le Socrate de Valéry à Phèdre<sup>390</sup>. Il n'y a pourtant pas de désirs plus répandus, aujourd'hui peut-être plus que jamais. Il vaut donc la peine de se pencher sur les origines d'une telle chimère. En plus de la possibilité de la conservation avec tous les types de graphie que nous avons relevés plus haut, deux facteurs psychologiques nous semblent être entrés en jeu : la peur de la perte et la « douleur du retour » (la nostalgie).

Nous passons un temps considérable à inscrire, d'une manière ou d'une autre, ce qu'on pense, ce qu'on dit, ce qu'on fait. La prolifération des données sur l'Internet évolue de façon tentaculaire, donnant naissance à des villes entières de serveurs et de disques durs : sa vitesse ne semble pas cesser d'augmenter. Il est probablement exagéré de dire que toute représentation fixée extérieurement est la marque, directe ou symbolique, d'une gigantomanie contre les forces de l'oubli. Mais la pulsion archivée, dont l'extension est corrélée à l'augmentation de ses propres possibilités, semble en être le symptôme. La mnémotechnique est l'arme immémoriale de ce combat. Mais désormais, tout est absolument disponible dans les informations que l'on a pris le temps d'archiver – et l'archive est à portée de clic. Dans une optique réflexive, quelles sont nos forces face à celles infinies des réseaux informatiques ? C'est là que la peur se mue en honte : dans la lignée de ce qu'a écrit Gunther Anders dans *L'Obsolescence de l'Homme*, on pourrait parler de la honte prométhéenne d'oublier là où nos machines gardent tout en stock, à portée de « ctrl+F ». Devant un disque dur, on se sent « à demi-épouvanté, à demi-honteux, dans sa peau de créature »<sup>391</sup>. Et nous donc, d'archiver toujours plus, de plus nous connecter, d'améliorer nos connexions avec la mémoire extérieure infinie mise à portée de main. Et toujours plus de pixels sur les photographies. « Comme on aimerait au fond ne rien perdre de ce que nous vivons, avons vécu sans savoir à l'avance si ce serait important »<sup>392</sup>, écrit Kipman à ce propos. Et certes, l'*hubris* de la réflexion totale n'est pas la conséquence d'une peur absolue de la perte : et il est vrai qu'on n'a peur de perdre que ce qui nous est, à présent cher. Cette peur se présente comme un leurre constitutif et nécessaire. Sans elle, rien n'aurait peut-être d'*importance*. Le poids des choses pour nous, c'est la possibilité ou le devoir de revivre avec elle. La peur d'oublier est ce qui permet, peut-être de s'attacher au présent. Proust a, comme au passage, cette analyse de l'attachement dans *Combray* :

Plus que tout j'aimais sa philosophie, je m'étais donné à elle pour toujours. Elle me rendait impatient d'arriver à l'âge où j'entrais au collège, dans la classe appelée Philosophie. Mais je ne voulais pas qu'on y fit autre chose que vivre uniquement par la pensée de Bergotte, et si l'on m'avait dit que les métaphysiciens auxquels je m'attacherais alors ne lui ressembleraient en rien, j'aurais ressenti le désespoir d'un

---

389. « Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité ». Jankélévitch V., *L'irréversible et la nostalgie*.

390. En épigraphe.

391. Anders G., *L'Obsolescence de l'Homme*, I §2.

392. Kipman S-D., *L'Oubli et ses Vertus*, Introduction : « Commencer sur des sables mouvants », p. 13.

amoureux qui veut aimer pour la vie et à qui on parle des autres maîtresses qu'il aura plus tard.

Proust M., *A la Recherche du Temps Perdu*, Tome I. Combray, II.

C'est bien ce qu'on appelle « tenir à » quelque chose, quelqu'un, ou la vie elle-même – on s'empresse très naturellement d'oblitérer ce qui ne mènera jamais à rien, ou qui est trop commun pour pouvoir, *a priori*, valoir ; mais ce qui nous paraît digne aujourd'hui, d'attachement, d'amour, de mémoire, doit pouvoir valoir éternellement. On accepte très bien le changement passé : tout le monde croit qu'il a beaucoup changé ces dix dernières années. Mais personne ne croit qu'il changera beaucoup dans les dix prochaines. Croire que l'on va changer, c'est accepter que notre mode de vie actuel, nos attachements, notre intérêt, ne sont pas définitifs, et donc pas absolument bons – si tel est le cas, l'attachement n'est pas possible. C'est pour cela que nous avons parlé de leurre constitutif : il faut que ce qui vaut vaille pour toujours. L'oubli est exclu de cette considération. Plus tôt dans l'histoire de l'humanité, on devait sans doute finir par se faire une raison des limites reconstructives et modificatrices de notre mémoire – on devait peut-être simplement ne pas s'en rendre compte, à défaut d'objets et de graphies rappelant le passé « tel quel ». Seulement, avec l'extension externe de la mémoire, avec sa tiersarisation, tout peut revenir. L'*important* est étendu au *possible*. La réflexion totale fait signe vers toutes les vies virtuelles, ou tout pourrait un jour faire sens : tel est sans doute le rêve au fond de l'*hubris*, que toute expérience fasse effectivement sens, et que dans le court temps de notre vie, rien ne mérite d'être oublié, et que tout vaille la peine d'être vécu. Qu'on n'ait pas perdu de temps. Mais même sans cette chimère de la vie virtuelle, plus chimérique encore que celle de la réflexion totale, la peur de l'oubli renvoie à une douleur effective : celle de la nostalgie.

« Plus vaste est le temps que nous avons laissé derrière nous, et plus irrésistible est la voix qui nous invite au retour »<sup>393</sup>. Cette phrase a l'air d'être une évidence parfaite, et pourtant elle est fausse affirme Kundera. Il faut comprendre le paradoxe temporel sur lequel elle ouvre.

L'homme vieillit, la fin approche, chaque moment devient de plus en plus cher et il n'y a plus de temps à perdre avec des souvenirs. Il faut comprendre le paradoxe mathématique de la nostalgie : elle est la plus puissante dans la première jeunesse quand le volume de la vie passée est tout à fait insignifiant. Des brumes du temps où Josef était lycéen, je vois émerger une jeune fille ; elle est longiligne, belle, elle est vierge, et elle est mélancolique parce qu'elle vient de se séparer d'un garçon. C'est sa première rupture amoureuse, elle en souffre, mais sa douleur est moins forte que l'étonnement qu'elle éprouve à découvrir le temps ; elle le voit comme jamais elle ne l'a vu auparavant : Jusqu'alors, le temps s'est montré à elle sous l'aspect du présent qui avance et avale l'avenir ; elle craignait sa vitesse (lorsqu'elle attendait quelque chose de beau). Cette foi, le temps lui apparaît tout différemment ; ce n'est plus le présent victorieux qui s'empare de l'avenir ; c'est le présent vaincu, captif, emporté par le passé. Elle voit un jeune homme qui se détache de sa vie et s'en va, à jamais inaccessible. Hypnotisée, elle ne peut rien faire d'autre que regarder ce morceau de sa vie qui s'éloigne, elle ne peut que le regarder et souffrir. Elle éprouve une sensation toute nouvelle qui s'appelle nostalgie.

Kundera M., *L'Ignorance*, I., 22, p.498.

---

393. Kundera M., *L'Ignorance*, I., 22, p.498.

La nostalgie n'est pas simplement un regret, c'est une aussi appréhension : elle tient plus d'un passé virtuel, qui n'a pas été aurait pu être au vu des directions de sens que l'horizon semblait avoir un jour. Plus construction que reconstruction, c'est un sentiment pratique qui envoie dans un voyage imaginaire où nul ne peut aller : dans le passé tel n'est plus bien sûr, mais encore tel qu'il ne fut pas.

Le temps est cette terre dont nous sommes constitutivement exilés, à chaque instant et à jamais. Il peut arriver que de réels monstres odysseens nous empêchent dix ans durant de rentrer *à la maison*, là où l'on se sait *appartenir* – la guerre et la folie des hommes jouent souvent sans doute ce rôle monstrueux. Mais les ennemis à combattre sont d'abord des monstres intérieurs. Les errances d'Ulysse peuvent être lues comme les représentants spatiaux de circonvolutions psychologiques, temporelles et mémorielles. Parmi les innombrables lectures possibles du mythe, nous défendons celle qui donne le voyage errant d'Ulysse pour une lutte contre les forces téatologiques de l'Oubli dévorant. Les ennemis qu'il a à combattre sont souvent ses personnifications, et lui-même dit au Phéaciens que les plus grands et les plus périlleux obstacles à son retour à Ithaque furent les tentations de l'oubli auxquelles il a été exposé. Au IX<sup>ème</sup> chant déjà, les Lothophages<sup>394</sup> ont privé Ulysse d'un grand nombre de ses compagnons. L'interprétation réaliste qu'en donne Weinrich est que l'oubli a fini par dissuader ces derniers de vouloir rentrer – tandis qu'Ulysse, le nostalgique<sup>395</sup>, se bat encore pour le retour. Ceux qui goûtent au Lothos (position éthique ?) n'ont plus d'autre souhait que de continuer à vivre dans les plaisirs de l'instant. À l'inverse, le héros vit dans le passé, contre la latence et la léthargie du présent éternel, toujours négativement décrit chez Homère, ou tu par ellipse. C'est le même danger que court l'équipage d'Ulysse au chant X, quand Circée transforme en porcs absents au passé ceux qui ont bu de son philtre délétère. Le pourceau, impur pour les anciens Grecs ainsi que d'autres cultures, est l'image fantasmée de la pure jouissance, de la pure absence au passé, contre-image de l'homme qui a toujours sur ses épaules le devoir de mémoire<sup>396</sup>. Cependant, même Ulysse pourvu de l'antidote d'Hermès contre le *pharmakon* de Circée<sup>397</sup>, même Ulysse symbole de la ruse proprement humaine, de la nostalgie et du rapport détourné aux fins, passé un an dans les bras amoureux de la sorcière, un an à oublier Pénélope. Et ce sont sept ans qu'il passe, caché chez Calypso, qui lui propose l'immortalité – immortalité oublieuse de la condition humaine. Il faut une intervention extérieure, celle de Zeus, pour qu'Ulysse reparte en quête de la mémoire et des bras légitimes.

---

394. Dans « Lothos » dont ils se nourrissent, on retrouve l'affluence du Lèthè – cette plante mal identifiée au Lotus étant un léthotrope antique perdu.

395. En toute rigueur, qualifier Ulysse de nostalgique est anachronique, le mot n'ayant été forgé qu'en 1688 par l'Alsacien Johannes Hofer sur *nostos*, le voyage de retour, et *algos*, la douleur, lors de sa thèse secondaire, publiée en 1745 : « *Dissertatio curiosa-medica, de nostalgia, vulgo : Heimwehe oder Heimsehnsucht* ».

396. Si nous avons été séparés de l'arbre de la vie d'une épée enflammée d'après la Genèse, nous y remédions par la généalogie, les lignées dont la mémoire est déléguée à chaque génération nouvelle par ses prédécesseurs – l'Ancien Testament est tout entier rempli de ces longues chaînes de noms qui font remonter des feuilles vivantes aux racines prestigieuses et mythiques. Il y va d'une appartenance, d'un sens du renouveau et de la continuité temporelle.

397. *Pharmakon* hermétique contre *pharmakon* magique, la lutte est trouble, et les positions incertaines... Mais ce n'est qu'un mythe n'est-ce pas ?

Homère glorifia la nostalgie par une couronne de laurier et stipula ainsi une hiérarchie morale des sentiments. Pénélope en occupe le sommet, très haut au-dessus de Calypso.

Calypso, ah Calypso ! Je pense souvent à elle. Elle a aimé Ulysse. Ils ont vécu ensemble sept ans durant. On ne sait pas pendant combien de temps Ulysse avait partagé le lit de Pénélope, mais certainement pas aussi longtemps. Pourtant on exalte la douleur de Pénélope et on se moque des pleurs de Calypso.

Milan Kundera, *L'Ignorance*, I. 2, p.464.

Dès les origines mythiques donc, la quête de l'humanité est un combat contre soi, contre les monstres, contre les hommes, la nature et les Dieux pour ne pas oublier, pour être fidèle au passé, ce temps humain consacré. Les formes de l'oubli sont multiples : la mort violente, l'égarément qui empêche le retour, la séduction de la jouissance ou de l'amour... Et au final de la pièce, c'est un décret divin qui permet à Ulysse de rentrer chez lui, non pas sa volonté propre. Depuis 3000 ans, le héros glorieux est le nostalgique. Il faut encore souligner que la fable est optimiste : après vingt ans d'absence, le passé est fidèle à Ulysse, comme est fidèle Argos (animal digne et proche de l'homme, qui a un lien avec le passé, tellement remarqué par sa mémoire et son attachement). Même changé par la ruse d'Athéna, Eumée le porcher (est-ce un hasard si c'est celui qui garde les porcs, contre-image du chien, au présent perpétuel de la jouissance, qui reconnaît le premier Ulysse parmi les hommes ?), puis Télémaque, puis Pénélope le reconnaissent, dans cette *anagnorisis* fondatrice qui donne pour gagnant celui qui n'oublie pas. C'est une fable de l'identité et la promesse d'un retour sur investissement de la nostalgie... Mais n'y a-t-il pas à lire en même temps une mise en garde sévère contre cet acharnement ? La persévérance d'Ulysse contre les Dieux acharnés (Poséidon, Dieu de l'eau, Dieu de l'oubli) n'est-il pas proprement hubristique ? D'ailleurs, sans la continuité du récit d'Ulysse, si nous ne l'avions pas suivi depuis le début, si son récit ne corrélait pas ce que disent les hommes et les Dieux, n'irait-on pas dire que ce prétendu Ulysse, Ulysse méconnaissable, vieilli et grimé, n'est pas l'Ulysse véritable ? De multiples indices permettent de porter sur cette fantasmagorie unique qu'est *l'Odyssée* le sceau du soupçon : la reconnaissance arrive dans les yeux d'un chien mourant, donc certainement très aveugle ; par la cicatrice qu'Euryclée reconnaît ; une épreuve de force et d'habileté... Doit-on vraiment prendre cette histoire au sérieux ? Remettons-nous de ces deux moteurs : la peur d'une douleur érigée en vertu.

On peut s'attacher à mettre au jour le vice logique de la mémoire désirée sans oublier. Si la réflexion est totale, doit-elle s'attacher à son propre mouvement réflexif ? Faut-il célébrer, dans une régression infinie, le combat contre l'oubli et ériger, en plus des musées qui apparaissent à la fréquence d'un par jour dans la seule Europe, un musée du musée ? Mnémosyne était originellement vouée à ses filles, les Muses, qui sont neuf selon Platon : l'éloquence, l'épopée, la poésie lyrique, la musique, la tragédie, la rhétorique, la danse, la comédie et l'astronomie. Aujourd'hui, peut-être depuis le projet encyclopédique de Diderot, toute activité semble auréolée de la dignité qui mériterait une mémoire éternelle – jusqu'à la mémoire elle-même, l'historiographie (ce singulier redoublement), l'archivage. Mais si tout le vécu doit être retenu, quel temps et quelle énergie y a-t-il encore pour la nouveauté ?



C'est contre la sclérose qu'entraîne une telle réflexion que Nietzsche écrit sa seconde *Considération Inactuelle*. La bonne question, écrit l'homme que voilà, est de savoir si la science doit mener à la paralysie ou à la vivification. Si la question est d'emblée dissoute par sa position, elle vaut néanmoins la peine d'être énoncée. L'histoire est originellement une « vertu » : un ancrage dans le passé, un modèle pour le présent et une visée pour le futur. Mais son hypertrophie peut aussi facilement mener à la fin de la civilisation qui l'exacerbant, en ferait un vice.

Toute action exige l'oubli, comme tout organisme a besoin, non seulement de lumière, mais encore d'obscurité. Un homme qui voudrait ne sentir que d'une façon purement historique ressemblerait à quelqu'un que l'on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre sans presque se souvenir, de vivre même heureux, à l'exemple de l'animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier. Si je devais m'exprimer, sur ce sujet, d'une façon plus simple encore, je dirais : *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation.*

Friedrich Nietzsche, *Considérations Inactuelles*, II. De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie, p.221.

Nietzsche joue la digestion contre la rumination, le sommeil contre l'insomnie, l'oubli contre la mémoire, et donc une forme d'abandon à la passivité contre une certaine idée de la volonté toute puissante. Au niveau vital où les prend Nietzsche, le danger pour l'individu comme pour la société est la sclérose : la paralysie due au trop grand poids du passé. Cette paralysie historique, elle peut à juste titre être entendue comme une peur de la perte, une peur de l'oubli. Derrière cette peur, il y a une conception de l'identité comme totalité, pour qui chaque fragment oublié est à la fois un dommage, un danger et un affront. La fidélité à la mémoire entraîne dans son sillage (en dépit du bon sens) l'idée d'une vie virtuelle totale. Cet identitarisme est une partie nécessaire du totalitarisme, dont Tzvetan Todorov dénonce les *Abus de la Mémoire*. « L'empereur aztèque Itzcoalt, au début du XV<sup>ème</sup> siècle, avait ordonné la destruction de toutes les stèles et de tous les livres pour pouvoir recomposer la tradition à sa façon ; les conquistadores espagnols, un siècle plus tard, s'employèrent à leur tour à effacer et brûler toutes les traces de l'ancienne grandeur des vaincus »<sup>398</sup>. Mais ces règnes, non totalitaires, laissaient survivre la mémoire sous d'autres formes, récits oraux, poésie... Les régimes totalitaires du XX<sup>e</sup> passèrent outre, et réalisèrent le danger insoupçonné auparavant de l'effacement de la mémoire.

Ayant compris que la conquête des terres et des hommes passait par celle de l'information et de la communication, les tyrannies du XX<sup>e</sup> siècle ont systématisé leur mainmise sur la mémoire et ont voulu la contrôler jusque dans ses recoins les plus secrets. Ces tentatives ont été parfois mises en échec, mais il est certain que, dans d'autres cas (que nous sommes par définition incapables de recenser), les traces du passé ont été éliminées avec succès).

Tzvetan Todorov, *Les Abus de la Mémoire*, I. La mémoire menacée.

---

398. Todorov T., *Les Abus de la Mémoire*, I. La mémoire menacée.

Il en tire les conséquences pour tout régime politique quant à l'usage désirable de la mémoire collective, non pas comme repli, mais comme « exemplarité »<sup>399</sup>. Il se rallie à Jacques le Goff, qu'il cite en épigramme : « La mémoire ne cherche à sauver le passé que pour servir au présent et à l'avenir. Faisons en sorte que la mémoire collective serve à la libération et non à l'asservissement des hommes ». Au singulier comme au collectif, la mémoire doit être déterminée par un usage du passé, et non par son autonomisation. La mémoire n'a pas même besoin d'être poussée à l'extrême comme chez Borges pour être funeste. Et aucun support ne permettrait une restitution suffisante. Jean-Louis Chrétien cite le cas d'Henri-Frédéric Amiel qui, voulant recueillir chaque soir dans son journal l'intégralité des journées passées, est amené à reconnaître que :

Ce journal est à ma journée ce qu'est la pulpe d'un fruit à son parfum. [...] La partie éthérée de ce qui a traversé l'âme, les pensées et les sentiments s'évaporent sans y laisser de trace [...]. Le soir, je n'en ai plus le souvenir, les uns se sont évanouis, les autres sont incorporés à ma substance spirituelle, et de manière ou d'autre, ils m'échappent au rappel et ne sont plus la propriété de ma mémoire.

Henri-Frédéric Amiel, *Journal Intime*, t.I, p.1094, cité par Chrétien J-L, in *II*, p. 89.

Monsieur Chrétien propose avec élégance une calligraphie de la mémoire, où la rature et l'effacement actif ont autant à faire que l'écriture même. Nous avons montré que l'omission, la simplification et l'altération étaient les principes naturels de notre psychographie, pour qui l'oubli était la mouvance et l'adaptation mêmes. Contre la réflexion totale, un éloge paradoxal de l'oubli est de mise.

La conscience que seuls quelques jours sont mémorables a pour nom *oleka*<sup>400</sup>. Mais cette conscience est-elle condamnée à être une « affliction », comme le dit implicitement Koenig en la classant parmi ses *obscure sorrows* ? La mémoire – comme les mots des langues et toutes sortes d'autres répartitions en réalité – fonctionne d'une manière « zipfienne » : 20% des causes produisent 20% des effets, et en l'occurrence, grossièrement, 20% des souvenirs reçoivent 80% de l'attention. Mais pour la mémoire l'effet est encore amplifié : à mesure que certains souvenirs ne reçoivent aucune attention ou n'ont aucune part à notre vie inconsciente, ils disparaissent. Tel est le mouvement qui tend à l'essentialisation. Toutes les mesures, de la *forgetting curve* d'Ebbinghaus jusqu'aux courbes d'activation des *Hopfield nets*<sup>401</sup>, suivent ce modèle d'exponentielle inversée. La plupart des choses dont on fait l'expérience au courant de notre vie sont oubliées, oubliables. Sur les milliers de jours qu'on a vécus, on ne saurait, tant s'en faut !, parler même d'un cinquième d'entre eux. Sur tout ce qu'on fait, entend, dit, sent, presque tout est oublié – à une vitesse similaire à la loi de Zipf, avec l'accélération qu'entraîne l'oubli. Si les souvenirs utilisés naturellement pour parler et penser le monde sont des outils, alors, comme les mots dans n'importe quelle langue, ils sont retenus de manière zipfienne : quelques-uns sont

399. *Ibid.*, VII. L'exemplarité.

400. Koenig J., *The Dictionary of Obscure Sorrows*: "Our lives are built of the same few notes, repeated over and over. It's not a grand symphony, full of surprises. It's a song sung in canon, that simply carries on, until the tune gets stuck in your head. But then the verse changes over, and for the life of you, you can't remember how it's supposed to go".

401. Voir I. 1. a. Matérialité de l'oubli et métaphore scripturale, et Hopfield J.J., & Tank D.W., (1986), *Computing with Neural Circuits: A Model*.

utilisés tout le temps, les autres, très peu, voire une fois, de façon hapaxique. Dans ces conditions, aucun plaidoyer de l'oubliable n'est requis. C'est la lutte romantique contre le cours des choses et son éloge de la vie entière qui est paradoxale, et non pas l'éloge de l'oubli. Mais comme angoisse métaphysique, la peur de la perte mérite d'être apaisée. Aucun *pharmakon* ne fera jamais l'affaire ici – il s'agirait plutôt de sagesse. Contrairement à M. Chrétien, nous ne prôtons pas une « calligraphie de la belle mémoire » fondée sur le bon usage de la rature et de l'effacement des traces ; contrairement à Harald Weinrich, nous n'alléguons pas tout à fait une *ars oblivionis* contre l'*ars memoriae*. Précisément, il faut que le rapport à l'oubli ne soit pas art, mais artiste, dans une coexistence naturelle et créatrice. Le rapport au passé, pour parler en termes moraux, a tout à gagner à se faire sur le mode du pardon plutôt que de la culpabilité, avec pour horizon, comme l'écrit Ricœur, non pas « une inquiétante menace, à l'arrière-plan de la phénoménologie de la mémoire et de l'épistémologie de l'histoire », mais « une mémoire apaisée, voire un heureux oubli »<sup>402</sup>. Avoir conscience de ce qui a pu l'ériger en danger (la possibilité de l'inscription, la peur de la perte et la douleur particulière qu'est la nostalgie) permet de vivre l'oubli non plus comme une perte, mais une libération. Rien n'est plus écrasant que la vie virtuelle où tout est en droit signifiant et ne le devient qu'à la faveur d'événements et selon des modalités imprévisibles. Il y a une autoconstitution de la perte en perte – face à cette passivité comme à toute autre, commencer à se battre, c'est déjà avoir perdu, car la volonté se joue sur un tout autre plan. La vraie mémoire, et la vraie signifiance sont charnelles. L'oubli est l'horizon sur lequel ils se découpent, la profondeur d'où ils tirent leur valeur. « Seul ce lointain irrémédiable et ce halo de perte donnent aux souvenirs en nous leur essentialité et leur caractère de passé absolu. La volonté de se ressaisir par eux dans une parousie est donc d'emblée vouée à l'échec »<sup>403</sup>.

Loin d'être condamnés de voir dans l'oubli la perte de notre fonds lui-même, on peut y voir la buttée la plus solide de notre identité : non seulement le fond le plus originel, assimilé car oublié<sup>404</sup>, mais encore la structure la plus permanente et la plus authentique. Le temps vécu, parce qu'il est oublié, est structurant, naturant – il devient principiel, non pas par une illusion rétroactive, mais par sa sédimentation même, telle qu'elle se fait :

Un tel passé certes est fondateur, mais il fonde en s'effondrant, il fonde par la radicalité de sa perte et de sa disparition, en devenant intemporel et immémorial. De tout temps en nous se lève ce passé intemporel, non comme ce qui est absolument en dehors du temps, mais comme ce qui est absolument passé, et donc essentiel.

Jean-Louis Chrétien, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p.107.

À notre tour, n'étudions plus l'oubli dans sa dimension temporelle, mais dans son architectonicité : dans son atemporalité et son essentialité. Comme activité autonome dans la passivité de notre

402. Ricœur P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, III. La condition historique, 3. L'oubli, note d'orientation, p.536.

403. Chrétien J-L., dans *L'Immémorial et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p.107.

404. Voir I. 2. b. L'immémorial et le fonds de la pensée.

conscience, l'oubli permet de se surprendre et de se retrouver, bref, de se reconnaître soi-même comme un autre, comme une altérité non-radical et continue.

### *La part des choses se faisant (structure, style, authenticité)*

Peu importe que vous ayez lu tout à l'heure, avant de sortir, des contes de fées avec des histoires de géants aux interminables bras. Le bon sens consiste à savoir se souvenir, je le veux bien, mais encore et surtout à savoir oublier. Le bon sens est l'effort d'un esprit qui s'adapte et se réadapte sans cesse, changeant d'idée quand il change d'objet. C'est une mobilité de l'intelligence qui se règle exactement sur la mobilité des choses. C'est la continuité mouvante de notre attention à la vie.

Bergson H., *Le Rire*, Chap. II. Le comique de situation, IV, p. 142.

À la suite de Ricœur, nous sommes à la recherche d'« un oubli qui ne serait plus ni stratégie, ni travail, un oubli désœuvré »<sup>405</sup>. En nous ouvrant à l'oubli à l'œuvre sans œuvre définie, sans volonté ni appréhension, nous pensons trouver une naturalité profonde de la personnalité. Il serait trop simpliste de croire que nous oublions à mesure tout ce qui n'est d'emblée pas signifiant. Il est évidemment faux de penser que l'oubli oublie *a priori* les faits dont la vie ne pourra plus se resservir, et qu'ils sont sauvés parce qu'ils seraient importants. Il est faux aussi de dire que nous oublions à l'aveugle. Des pré-sélections s'opèrent qui sont des préjugés : on oublie *a priori* bien des éléments dont on ne soupçonne pas ou refuse le devenir signifiant. Cet oubli se manifeste comme un savoir-faire de la mémoire – contre lequel il est possible de s'en vouloir, puisqu'il s'agit de nous sans être nous, ou mieux, puisqu'il agit en nous sans que nous l'ayons agi. Nous parlons là d'une *hexis* très personnelle. Elle est certainement dépendante des cercles concentriques de l'*habitus* (*habitus* anthropologique, puis culturel dans un sens de plus en plus restreint, de la civilisation à la famille)<sup>406</sup> mais elle ne s'inscrit ultimement que dans un rapport personnel à la vie dont la finesse de grain ne peut être d'ordre collectif. Nous utilisons la métaphore de la finesse de grain dans le sens où le papier de verre peut être plus ou moins épais, adaptable à des tâches et à des gestes divers. Nous ne parlons plus, comme nous l'avons longtemps fait, de la « commémoration d'événements fondateurs de notre identité, mais disposition [in]soucieuse installée dans la durée »<sup>407</sup>. Nous ne parlons plus du contenu de mémoire, mais de l'activité oublieuse, en termes d'adaptation à la vie, d'intelligence spécifique. En donnant le pouvoir de faire-mémoire comme une « figure du souci, cette structure anthropologique de base de la condition historique »<sup>408</sup>, Ricœur laisse une place ambiguë à l'oubli, entre la faculté de discrimination de la disposition soucieuse, et le sens métaphysique de l'insouciance sélective. « Dans la mémoire-souci, nous nous tenons auprès du passé, nous en restons préoccupés. N'y aurait-il pas dès lors une forme suprême d'oubli, en tant que disposition et manière d'être au monde, qui serait l'insouciance, ou pour mieux dire

405. Ricœur P., *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Épilogue : le pardon difficile, V. Récapitulation, 3. Le pardon et l'oubli, p.655.

406. Nous en avons parlé dans le moment sur l'hétéro-mythologie, III. 1. b.

407. Ricœur P., *ibid.*

408. Ricœur P., *ibid.*

« l'in-souci » ? »<sup>409</sup>. Nous irons jusqu'à parler de négligence passive. De même que les physiciens ne s'attachent pas à la lettre du chiffre, mais à des ordres de grandeur, de même nous négligeons (passivement, automatiquement, auto-mathiquement) des faits sociaux, historiques, vitaux et sémiotiques selon nos modes de vie, nos centres d'intérêt, nos degrés d'attention dans le temps et selon le moment de nos relations. Nous voulons aller plus loin que Ricœur dans cette distinction d'un oubli structurel se faisant : là où il ne voit « seulement une note gracieuse sur le travail de mémoire et le travail de deuil. Car il ne serait plus du tout un travail »<sup>410</sup>, nous voulons voir un signe profond de l'identité, un véritable critère de l'authenticité personnelle. Nous la qualifions sous trois aspects : la structure (entendue comme intelligence), le style (comme partie visible du caractère) et l'authenticité (en question dans les paradoxes de la *misattribution*).

Considérons l'oubli, non sous son aspect de contenu mémoriel, mais sous son aspect structurel, que nous appelons intelligence<sup>411</sup>. Comme faculté de liaison et de lecture (*inter-legere*), l'intelligence se présente au cœur de ce que nous avons appelé la signifiante – c'est elle qui va tournant notre attention vers tel élément de notre monde ambiant. Mais si le regard de l'attention se tourne vers, c'est également par détournement, et ce, peut-être dans un sens plus juste. Certes, comme le dit Jean Guilton, « pourvu que nous soyons présents d'âme ou de vœu, rien n'est jamais privé de sens ; tout peut recevoir plus tard une signification »<sup>412</sup> – mais se faisant, il y a toujours plus à voir dans l'expérience qu'une simple proposition. Nous ne sommes jamais face à un état de fait, même dans les expériences de pensée qui veulent confronter un observateur à un « événement » : par exemple, il y a toutes sortes de choses à dire et à conjecturer quand soudainement, dans la forêt, nous entendons un bruit, même « caractéristique ». Notre expérience des choses et notre situation épistémique nous guide, automatiquement, vers une interprétation possible ; mais, même dans les expériences les plus vitalement univoques, les événements dangereux, il y a toujours plus à voir dans la perception<sup>413</sup>. S'il nous arrive de faire sens de l'expérience à même l'expérience, de la trouver signifiante, c'est que notre oubli marche à plein régime et illumine sélectivement un tracé parmi tous les possibles. L'oubli discrimine immédiatement tout ce qui est impertinent. (Le rire arrive, d'ailleurs, quand une chose exclue par notre pertinence passive arrive malgré tout : nous l'avions écartée à peine envisagée, nous l'avions à peine esquissée – son avènement est en quelque sorte celui d'une absurdité pratique. On peut donc dire que l'oubli-négligence est ce qui

---

409. Ricœur P., *ibid.*

410. Ricœur P., *ibid.*, p.656.

411. Nous parlons de l'intelligence dont il est question dans l'expression « l'intelligence de [x] », par exemple l'intelligence des rapports sociaux, l'intelligence des corps, du travail, etc.

412. Guilton J., *Le Travail Intellectuel*, Chapitre IV. Le monstre et son repos, 4. Le Sommeil de l'Épouse. Plus loin : « Toutes les poussières ont leur prix, quand elles sont assumées par le tourbillon. Leibniz ne méprisait presque rien. Ce qui lui permettait de pouvoir tout accueillir, c'était que sa pensée, comme une roue lumineuse, avait une multitude de rayons autour du centre : ces rayons étaient ces directions latentes, ces attentes qui sont l'âme de l'attention. (...) L'indigence réside dans l'esprit, et non dans les choses : si nous avons des Idées, que de choses ne verrions-nous pas ? ». Selon les forces de notre attention, ces directions latentes sont plus ou moins occultées par l'oubli, qui est une faculté de discrimination pratique toute aussi latente que ces directions de sens qui s'attendent à être remplies.

413. Nous nous référons en y souscrivant à la théorie de la perception que Travis présente dans *Le Silence des Sens*.

discrimine constamment et sans délai toutes les interprétations, et qui laisse tout ce qui est *absurde* dans une certaine logique en dehors même de la portée de notre attention. Nous souscrivons donc à la thèse bergsonienne selon laquelle le rire est une histoire d'intelligence et de communauté de sens). Donner la perception comme immédiatement propositionnelle, c'est ignorer cette fonction<sup>414</sup>. Les *Sachverlagen* sont des étants logiques, pas des étants réels (y a-t-il même quoi que ce soit de la sorte ?). En reprenant la formule de Valéry, disons que grâce à l'opérateur de l'oubli, la perception est un plus court chemin, un passage à l'ordre, dont le rôle est principalement (et fort pragmatiquement) réducteur et simplificateur. C'est l'oubli qui est « temps plus bref et modification la plus directe »<sup>415</sup> - c'est le dynamisme sélectif de l'intelligence. Vue absolument, comme le fait Jean Guittou, l'intelligence lie potentiellement tout à tout : l'oubli fait figure ici de discriminant vital. Nous donnons donc l'oubli comme instance structurante de la personnalité.

Nous irons jusqu'à parler de *style* en reprenant à M. Chrétien sa formule : puisqu'écrire suppose qu'on efface, et qu'effacer est une action complexe, « les ratures de l'oubli donnent à la mémoire son style »<sup>416</sup>. La pâte caractéristique d'un monde, dans ce qu'il a de partiel-partial, est une manifestation personnelle et stylistique de l'oubli. Dans les cas les plus extrêmes de la mémoire sélective, on peut savoir de quelle manière une personne réagira à un deuil, et la reconnaître à sa manière de gérer l'absence... Plus trivialement, l'incapacité à retenir un numéro de téléphone, un prénom ou des dates d'anniversaire est caractéristique d'une certaine vision du détail, d'un rapport aux chiffres, de la capacité de lier un nom et un visage, etc. Pour réutiliser notre concept d'auto-mythologie, nous disons qu'il est possible d'y reconnaître une certaine façon de rejouer et de mythifier l'expérience. Ces styles sont une richesse pour la vie en commun. On sait pouvoir faire confiance à quelqu'un pour oublier ou ne pas oublier tel type d'informations ou de scènes. Marc Augé renchérit dans *Les Formes de l'Oubli* :

« Et la manière aussi dont il s'en souviendra, les transformera, les mythifiera peut-être, ou, à la longue, les oubliera. Sans parler de ceux qu'il refusera, refoulera, dénier, mettra tout de suite dans un coin pour essayer de ne plus y penser ? N'est-il pas vrai qu'un individu donné – un individu soumis comme tous les autres à l'événement et à l'histoire – a des souvenirs et des oublis particuliers, spécifiques ? »

Marc Augé, *Les Formes de l'Oubli*, I. La mémoire et l'oubli, p.28.

Il n'est pas certain qu'il soit possible de connaître quiconque, même soi, suffisamment bien pour prédire ce qui sera oublié, ou de quelle façon un événement sera transformé. Nous avons montré à quel point l'oubli était loin des grilles de compréhension du déterminisme et de la liberté. Le tout est de savoir si cette ignorance est structurelle, ou si elle renvoie à une trop grande complexité des lois de l'oubli. Les mécanismes psychiques sont-ils, comme le croit Hume, dans un mouvement perpétuel

---

414. Nous n'allons pas jusqu'à penser, même si cette théorie existe, que toutes les situations possibles sont envisagées de façon préconsciente et immédiatement écartées avant l'arrivée à la conscience. Il y a beaucoup trop dans le « possible ». En revanche, des interprétations trop gênantes, trop improbables mais signifiantes (désirées par exemple) sont à l'arrière-plan de la compréhension. On peut être désappointé sans même avoir formulé l'espérance déçue, sans même parfois pouvoir dire contre quoi cette déception s'adosse.

415. Valéry P., *Cahiers* t.I, « la Mémoire », p. 1249.

416. Chrétien J-L., *L'Immémorial et l'Inespéré*, II. La réserve de l'oubli, p.75.

absolument insaisissable, même pour un instant, ou y a-t-il bien des lois personnelles de la vie intérieure<sup>417</sup>, même si elles sont trop mouvantes et trop perturbées par la réflexion pour être connaissables ? Stefan Zweig va jusqu'à dire que les lois de l'oubli, « dignité de la mémoire », n'ont rien d'aléatoire, mais sont au contraire une puissance d'ordre et de discernement : « Tout ce qu'on oublie de sa propre vie, un secret instinct l'avait depuis longtemps condamné à l'oubli. Seul ce qui se veut conserver pour nous-mêmes a quelque droit d'être conservé pour autrui »<sup>418</sup>. Si nous n'avons pas les moyens de trancher ce débat, nous pencherions tout de même vers la seconde option. Certes, de tels mécanismes ne méritent plus du tout le nom de loi, ni même de règle – étant entendu qu'un jeu auquel nous serions en toute rigueur le seul à pouvoir jouer n'est pas un jeu du tout, mais un arrangement historique composé de plus de contingence et d'arbitraire que de nécessité et de régulation<sup>419</sup>. Il n'en reste pas moins que l'on peut se reconnaître, se retrouver, ou « comprendre » un autre dans ses latences, ses perceptions et ses élaborations mémorielles. Paul Auster<sup>420</sup> dit que nous ne sommes plus la même personne de temps en temps, mais que nous pouvons nous reconnaître à nos anciennes manières de penser, qui remontent à la surface de la conscience et de la part des choses se faisant.

La seule preuve que tu as que tes souvenirs ne sont pas complètement trompeurs, c'est le fait qu'il t'arrive encore, de temps en temps, de retomber dans tes anciennes manières de penser. (...) En dépit des apparences, tu es toujours celui que tu étais, même si tu n'es plus la même personne.

Paul Auster, *Reports from the Interior*, cite et traduit par Ameisen J-C, in *Sur les Épaules de Darwin, Les Battements du Temps*, Au pays de la mémoire et de l'oubli.

Il y va d'une reconnaissance profonde de soi avec l'oubli. Paradoxalement, il est même le meilleur critère de l'authenticité – mais dans l'herméneutique de l'oubli, authenticité ne signifie pas vérité métaphysique. Elle signifie croyance sans réserve d'une attribution – notamment à soi. Reprenons le concept de *misattribution*.

Lors de notre analyse des « sept péchés de la mémoire »<sup>421</sup>, nous avons traduit *misattribution*, par « oubli d'un attribut ». L'attribut qui nous intéresse ici est l'origine auctoriale de la pensée ou de l'action considérée. Le contenu est intact, mais le lien contextuel est mauvais : il s'efface à la faveur d'un autre. Il y a exactement inauthenticité (c'est ce qui arrive dans l'hétéro-mythologie) quand nous croyons être

---

417. « Est-ce que nous n'avons pas tous un certain nombre d'images qui nous traînent dans la tête, que nous appelons sans doute improprement des souvenirs, et dont nous ne nous débarrasserons jamais, comme des comètes, ou, parce que plus régulières, des satellites, fidèles mais capricieuses, et par là même, encombrants : elles apparaissent, disparaissent, reviennent soudain nous agacer la mémoire, la nuit, quand nous ne dormons pas ; mais nous pouvons aussi, pour peu que l'envie nous en prenne, que le cœur nous en dise, les observer à volonté, froidement, en scruter les ombres, les couleurs, les reliefs. Seulement, ce sont des astres morts : nous n'en tirerons jamais rien d'autre que la certitude de les avoir déjà vus, examinés, interrogés, sans vraiment comprendre les lois auxquelles obéissait le tracé de leurs orbites mystérieuses. », Augé M., *Les Formes de l'Oubli*, I. La mémoire et l'oubli, p. 28-29.

418. Zweig S., *Le Monde d'Hier, Souvenirs d'un Européen*, p.15.

419. Je crois qu'il n'est pas dénué de sens de prendre les propositions wittgensteiniennes sur le langage privé à partir de considérations sur l'oubli – mais nous avons vu aussi qu'il existait réellement des oublis de groupe. Le jeu est forme de vie, adaptation : l'oubli y a partie prenante. Est-ce seulement l'absence de sanction, la possibilité de se comprendre soi-même sur un simple vouloir dire qui fait que le langage privé n'est pas du tout un langage ?

420. Voir épigraphe.

421. I. 1. b. Un « péché » de la mémoire ?

l'auteur d'une idée à l'origine extérieure, que nous nous sommes appropriée grâce à l'oubli. C'est le cas de Borges, pour l'écriture de « L'Autre » dans *Le Livre des Sables*. L'auteur précise qu'il a cru inventer l'argument de ce récit lorsqu'il l'a écrit, alors qu'en réalité, il croyait inventer ce qu'il avait oublié, à savoir une histoire de Papini lue en espagnol vers 1910-1911, « le Pilote aveugle ». Mais si l'argument est le même, les deux textes sont différents. « J'avais lu, assimilé, et puis je croyais l'avoir inventé »<sup>422</sup>. Plus structurellement encore, en oubliant l'origine des concepts, nous avons affaire à ce qu'ils sont, sans leur bagage contextuel. Paul Valéry fait de cette appropriation la condition même de la pensée. D'après lui, nous ne pouvons penser activement que pour avoir oublié les origines des éléments et les formes qui sont les constituants derniers de notre pensée. (Derniers, c'est-à-dire venant après la phase d'état naissant de notre pensée).

La pensée n'est possible que par ce qu'on ne reconnaît plus l'origine de ses éléments – leur « histoire ». Ils sont coupés. C'est l'oubli de leur histoire qui nous rend ces éléments maniables – en fait notre propriété. C'est l'oubli de la nôtre qui nous fait nous – en opposition avec une suite et nous donne l'idée vague, mais essentielle, que nous ne sommes pas réductibles à cette suite, que nous en étions capables, mais que toute notre vie (physique et psychologique) historique, ne nous épuise pas. C'est là, peut-être, une illusion, mais fondamentale.

Paul Valéry, *Cahiers*, « La Mémoire », p.1250, Pas d'histoire.

Nous nous rendons maniables qu'en nous les rendant propres, en oubliant leur origine extérieure. Mais si l'oubli est effectif, n'y a-t-il pas authentiquement propriété ? Qui sait à quel point toutes nos idées, d'ordre théorique, pratique, relationnelle, et même esthétique, nous les devons à des origines extérieures ! La pensée du mimétisme n'est nulle autre : nous assimilons en oubliant que nous ne sommes pas l'auteur d'origine, en nous appropriant. Ce n'est pas tout à fait l'authenticité qui est remise en question, c'est la propriété réelle, l'origine véritable. Grâce à l'oubli, on peut se faire origine seconde (et le mécanisme de la seconde nature n'est rien d'autre que cela). L'oubli est donc un principe d'accrétion. On n'est convaincu que par ce dont on est l'auteur, dont on croit qu'on pourrait l'être – le partage de la conviction se fait dans l'assimilation oublieuse. Il y a un cas de la *misattribution* qui retient tout particulièrement notre attention : c'est celui qui nous fait oublier que nous sommes à l'origine de telle idée. Rien n'est plus authentique qu'une idée dont nous sommes l'origine absolue à plusieurs reprises : l'oubli se présente comme critère de l'authenticité<sup>423</sup>. Qu'on me permette de donner ici un exemple de ma vie personnelle pour illustrer cette affirmation paradoxale. Je tiens mes « démons orthographiques » en cage (les fautes que je commets sans pouvoir m'en débarrasser seul), dans des notes sur calepin, et je les enferme à nouveau chaque fois que je les revois. En relisant la liste, j'ai constaté avec stupeur (même si c'était précisément là ce que j'attendais, en m'efforçant de me souvenir des démons déjà capturés pour ne pas les réécrire) que j'avais enregistré par trois fois extrémité, que

422. Borges J.L., *Œuvres Complètes*, Pléiade I, « L'Autre », note, p. 1329.

423. L'authenticité se présente pourtant *a priori* comme sa propre règle... Mais l'oubli est ce dissolvant qui permet de scinder l'identité sans la dissoudre. Nous reviendrons à cette idée dans la partie sur le temps et la passivité. III. 3. Le soi et le temps : la continuité du discontinu.



j'écrivais *extrémité*. J'ai donc oublié deux fois l'avoir déjà écrit. Cette faute est prouvée comme profondément mienne : je me retrouve, authentiquement, derrière l'oubli. Certains questionnaires jouent de ce mécanisme : ils posent plusieurs fois les mêmes questions en les déguisant un peu, pour saisir un avis dans la moyenne des réponses, lesquelles ne sont pas retenues pour elles-mêmes par celui qui répond, mais à chaque fois produites. Cette production n'est pas re-production. Dans le premier exemple, elle montre de l'invariance, dans le second, une variabilité de l'opinion. De façon structurelle, l'oubli est la lentille focale qui permet de se retrouver, de déceler une vérité du soi (dans sa variabilité et dans ses réticences) sans que la volonté et la mémoire pussent salir de leur regard conscient l'identité profonde qui nous intéresse. C'est même derrière cette lentille que l'on peut s'intéresser, se surprendre, s'étonner. C'est elle qui permet à la vie continue de présenter des différences dans l'identité. Borges trouve aussi, dans « l'Éloge de l'Ombre » le fonds et la structure de l'individu dans l'oubli, ou derrière lui :

... tant de choses.  
Maintenant je puis les oublier.  
Je parviens à mon centre,  
À mon Algèbre et à mon code,  
À mon miroir.  
Bientôt je saurai qui je suis<sup>424</sup>.

Jorge Luis Borges, *Éloge de l'Ombre*, « Éloge de l'Ombre », p.186.

S'il y a quelque chose de chiffré, de caché, d'algébrique au sens programmatique dans notre personnalité, c'est l'oubli qui l'occulte et qui le préserve. Il y avait déjà une part de cette pureté quand on « s'oubliait », dans l'expérience de l'empathie, et les autres extases. C'est l'oubli qui nous différencie, et nous permet de nous voir « comme un autre ».

Notre entreprise a jusqu'ici largement consisté à nier la validité de la vision négative de l'oubli. On ne peut le considérer, avec justesse, comme l'opposé de la mémoire : il y a entre eux une différence asymétrique. La mémoire est pleine, l'oubli est sélectif : il déborde le passé dans le présent de la perception et dans la préparation au futur. C'est dans cette sélection que se fait l'individu, sur les décombres insignifiants de détails mondains, dans le superflu de la vie accidentelle. C'est une entreprise poétique que celle de Perec, quand il écrit *L'infraordinaire*, mais même celle-ci semble frappée d'inanité dans sa réalisation – musée chimérique d'inessentialités, d'insignifiances, qui ne forme un *gerauschkeulisse* signifiant que pour ceux qui y ont vécu. L'impression de la vie ne se donne pas dans une récapitulation systématique et complète des détails que, de toute façon, nous voyons sans les regarder, que nous ne relevons pas. L'oubli rend la vie « *relevant* » en mettant en lumière, en choisissant, en élevant l'importance de certaines pierres parmi les pierres. L'oubli est une *vis plastica* (« force matérielle

---

424. « ... *tantas cosas*. / *Abora puedo olvidarlas*. / *Llego a mi centro*, / *A mi Álgebra y mi clave*, / *A mi espejo*. / *Pronto sabré quien soy* ». Borges J.L., « Elogio de la Sombra », in *Elogio de la Sombra* (1969).

informée » pour reprendre la qualification de Nietzsche dans la deuxième des *Considérations Inactuelles*), qui agit non seulement sur la matière mémorielle, mais plus profondément sur la *matière* qui fait notre existence incarnée. Quand nous parlons d'une « certaine manière d'oublier » nous ne parlons de rien d'autre que de l'intelligence : une certaine capacité d'attention, ou, plutôt qu'une simple intensité, un regard tourné et détourné. L'oubli, c'est l'opérateur *a posteriori* de l'unité et de la signification d'une vie, et des expériences pour cette vie. La puissance involontaire qui exerce l'art d'oublier (art sans œuvre et sans objet) est la direction qui traverse le tout de notre expérience, et la taille à la mesure de notre précision. La force plastique, pour modeler, donner forme, enlève, retire, élimine – mais encore taille pour provoquer la pousse dans un certain sens. C'est dans cette directionnalité prévue que réside l'art de l'oubli, qui, comme le *bon sens* selon Kant, ne doit pas pouvoir s'apprendre. Il est toujours se faisant, il se fait depuis toujours, il est ce que nous sommes. Voilà un oubli désœuvré, sans artifice, authentique, qui révèle la personne même. L'oubli est un regard, et nous dirons plus loin, une sagesse, dans son usage et certaines formes de son application. Il est en tout cas l'agent en nous de la passivité. Mais il ne l'est pas tout seul : l'oubli est indissociable du temps. Il est temps de considérer la nature ontologique de l'oubli, dans le temps et par le temps.

### III. 3. Le soi et le temps : la continuité du discontinu

La philosophie n'a jamais parlé – je ne dis pas de la passivité : nous ne sommes pas des effets – mais je dirais de la passivité de notre activité, comme Valéry parlait d'un corps de l'esprit : si neuves que soient nos initiatives, elles naissent au cœur de l'être, elles sont embrayées sur le temps qui fuse en nous, appuyées sur les pivots ou charnières de notre vie, leur sens est une « direction » – L'âme pense toujours : c'est en elle une propriété d'état, elle ne peut pas ne pas penser parce qu'un champ a été ouvert où s'inscrit toujours quelque chose ou l'absence de quelque chose. Ce n'est pas là une activité de l'âme, ni une production de pensées au pluriel, et je ne suis pas même l'auteur de ce creux qui se fait en moi par le passage du présent à la rétention, ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur.

Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Notes de Travail, Novembre 1959, p.270.

Nous ne cessons de changer, nous savons que nous n'étions pas et que nous ne serons plus, et pourtant « nous vivons dans l'oubli de nos métamorphoses »<sup>425</sup>. Si le soi s'altère en restant soi, ce n'est pas seulement que nous n'apercevons pas l'incrémental : c'est que notre propre image change avec nous dans le temps, sous les auspices du même. Les changements invisibles sont oubliés : telle est l'équation de l'identité dans le temps oublieux. C'est aussi l'oubli qui nous permet d'être toujours dans un temps présent, et non pas cloué à un moment, que de toute façon l'attache au passé antérieur ne nous aurait pas permis de vivre. C'est ce qui permet au temps de s'étager, de s'approfondir, mais encore de s'épaissir, et de se dilater. Par le dépassement des présents passés, on devient autre en restant soi-même. L'oubli est l'altération temporelle, contrairement au mouvement spatial : ce qui nous pousse toujours en avant, nous permettant de rester au même endroit, l'osmose qui est à la fois impulsion, expulsion, et accréation. Contrairement à l'idée que l'on doit se faire *a priori* de l'oubli comme un désapprentissage, comme la perte pure de la mémoire pleine, nous avons montré que c'était par lui, dans la présence absente qu'il nous transmettait, que l'on pouvait s'assimiler des idées et s'incorporer les gestes ou des relations. L'oubli de la genèse donne le goût de l'éternité, cette temporalité spéciale dont la légitimité ne fait pas question. Il faut bien comprendre comment l'oubli, alors qu'il est une disruption fondamentale lui-même (un trou de mémoire) peut en même temps être le facteur de la continuité : ce qui lie ensemble des données séparées de l'expérience, ce qui la lit comme un texte sensé, la rétablit dans son sens, ce qui suture nos ruptures. L'oubli n'est une défaillance qu'au sens où il répare les failles de notre être – peut-être au besoin de plissures et de voilement. Nous sommes l'ensemble de nos plis et de nos raccommodages ; la semblance de la continuité qui cache les disjonctions, qui les oublie, l'identité de la différence ou la différence de l'identique.

Il faut étudier ce que l'oubli fait au soi temporel, et ce qu'est l'oubli dans le temps. Voir l'oubli comme un événement, c'est manquer sa qualité d'être que nous avons appelée fragilité ontologique : le prendre extérieurement comme un objet. Or, s'il est une caractérisation qui convient encore moins à l'oubli que l'événement, c'est bien la chose. L'oubli n'est nullement quelque chose qui s'ajouterait, sur le

---

425. Éluard P., *Le Dur Désir de Durer*, « Notre Mouvement », p.83. *Sequor*, « Le jour est paresseux mais la nuit est active / Un bol d'air à midi la nuit le filtre et l'use / La nuit ne laisse pas de poussière sur nous [...] Sommes-nous près ou loin de notre conscience / Où sont nos bornes nos racines notre but [...] Nous naissons de partout nous sommes sans limite ».

mode de la soustraction, à la continuité réelle de notre vie interne. L'oubli n'est pas dans le temps : il est du temps. C'est le changement même du point de vue de l'intérieur. C'est le mode, non pas de notre passivité – nous ne sommes pas des effets, comme écrit Merleau-Ponty –, mais de la passivité de notre activité. Il faut trouver, dans ces conditions théoriques, la position correcte de l'être du sujet qui est le support d'une telle auto-affectivité, activité passive paradoxale et pourtant fondamentale de la conscience. C'est le mode d'être de cette entité à la fois simple et complexe, dont l'unité est en soi une pluralité. L'opérateur qui permet une telle différence pure du soi avec soi, ou du soi sans soi, c'est le temps vécu – mais le problème de la durée, de l'auto-affection, de la différence de soi à soi, c'est l'estompe continue de soi. Du temps, de l'oubli, de la rupture qu'il est et de la suture qu'il opère, peignons l'estompe.

### *Durées*

Mais si nous tenons compte de la continuité de la vie intérieure et par conséquent de son indivisibilité, ce n'est plus la conservation du passé qu'il s'agira d'expliquer, c'est au contraire son apparente abolition. Nous n'aurons plus à rendre compte du souvenir, mais de l'oubli.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La Perception du Changement ».

Quand nous parlions de fragilité ontologique, nous voulions dire que l'oubli n'était pas l'oubli (l'oubli auquel on donne un nom n'est pas l'oubli vrai)<sup>426</sup> ; qu'il devait déjà être advenu pour advenir<sup>427</sup>. On peut enfin ajouter que ses redoublements n'ajoutent rien à son être. Dire qu'il n'y a d'oubli complet que dans l'oubli de l'oubli fait signe vers plusieurs contradictions : d'une part qu'il y a encore quelque chose à oublier quand on a déjà oublié (mais alors, ne faudrait-il pas encore un oubli de l'oubli de l'oubli ?), et d'autre part que l'oubli doit être datable. Bien sûr, l'oubli est un processus temporel : il doit nommer l'état atteint quand, d'un psychème encodé un jour on ne peut plus rien dire par les seules forces de l'attention, ni même le reconnaître passivement. Mais alors, faut-il penser que quelques temps avant l'avent de cet état, il y avait encore une reconnaissance possible ? Logiquement oui, mais cette limite impalpable ne semble pas faire sens pratiquement. L'oubli est du temps, mais il n'est pas dans le temps. Une première question est donc : qu'est-ce que le temps pour l'oubli ?

Nous avons dit que le temps en était une composante indépassable et incompressible, une *conditio sine qua non*, mais non pas en soi une raison<sup>428</sup> suffisante pour modéliser l'évolution de l'oubli. À part dans la courbe abstraite d'Ebbinghaus, qui serait un modèle satisfaisant si l'oubli n'était pas fondamentalement hétérogène vis-à-vis de ses cibles et vis-à-vis de son action, le temps mathématique ne peut simplement pas être pris pour l'abscisse homogène de l'oubli. Quand nous avons étudié le

---

426. Cf. II. 3. c. Les rêves et l'oubli des rêves.

427. Cf. II. 2. b. L'activité de la distraction. Y a-t-il un travail de deuil ?

428. Raison  $r$  ou  $q$  selon la géométrie de cette singulière fonction, comme on l'écrit en mathématique basique pour analyser les suites géométriques ou algébriques. Mais justement, étant continue, le concept de raison est inadéquat – cette remarque valant pour le sens philosophique de raison.

deuil, nous avons dit qu'il ne pouvait se faire sans temps, mais il ne peut être décrit correctement par lui. À moins d'être un refoulement brusque et brutal, les souvenirs prennent un temps incompressible pour se diluer dans l'oubli, comme le sucre dans l'eau. L'oubli peut être retardé, repris à zéro, empêché, ralenti – mais il ne peut aller à rebours du temps, ni aller plus vite qu'une certaine  $v_{\max}$ . Le concept de vitesse maximale est utilisé par la physique pour décrire la chute des corps : ils peuvent accélérer jusqu'à un certain seuil seulement, qui est fonction de la résistance que le grave oppose au fluide où il se déplace, et à la constante gravitationnelle  $g$  de la masse (en général la planète) à laquelle il doit son poids. De même, les objets soumis à la gravitation de l'oubli opposent une certaine résistance propre à leur configuration existentielle, et leur oubli ne peut dépasser une certaine vitesse qui dépend de la nature de l'oubli. Il est probable que la constante  $g^{\text{oubli}}$  varie en fonction des personnes, de leur activité dans des mémoires collectives, et des répressions qu'ils s'imposent. Mais ces facteurs d'activité internes et externes sont tels qu'il n'y a aucun sens à appeler  $g$  une constante. C'est tout juste si l'on peut dire, comme Platon et Aristote, que la cire de la mémoire est plus ou moins dure, et plus ou moins fluide selon son porteur ; c'est probablement vrai en général, mais il faudrait encore donner des constantes locales, en fonction du type de souvenir à retenir, sa forme et sa fonction, et même le temps de la rétention pour le sujet ! Nous avons montré<sup>429</sup> plus tôt dans l'examen que la jeunesse, l'activité physique, relationnelle hormonale<sup>430</sup> changeait encore, pour un même sujet, la vitesse de l'oubli. Autant dire que l'accrétion des facteurs qui contribuent à l'oubli est telle qu'aucun modèle ne pourrait donner de description satisfaisante d'un oubli, fût-ce localement, et *a fortiori* en prévoir l'évolution. D'ailleurs, y a-t-il rien de tel qu'un oubli ? Faut-il le considérer comme un événement ?

Pour rien plus que quand arrive l'oubli il est juste de dire que quelque chose *se* passe. Pourtant, il serait insensé de le considérer comme un événement. L'argument le plus simple est de dire que l'oubli n'est jamais complet parce qu'il est toujours de plus en plus profond sans que notre profondeur ait de limite déterminée : ce qui se passe pendant l'oubli, nous l'avons dit, c'est au moins du temps. Mais on peut encore dire que c'est nous-même. L'oubli n'est complet que quand nous ne sommes plus au temps. Il est évidemment trivial de dire que la mort est un oubli total, puisque les conditions de possibilité du retour sont alors absentes ; mais nous voulons dire que l'oubli est notre lien à la mort dans la vie, le glissement de l'activité à la dissolution. L'oubli n'est donc pas un événement, c'est une dimension de la temporalité. C'est seulement de façon vague que l'on peut éventuellement le considérer comme un état : il n'est rien de plus soritique que l'oubli, ce sablier inversé. C'est à juste titre que le sable est l'image à la fois de l'oubli et du temps. Plus loin, si l'oubli n'est pas datable lui-même, il a pourtant quelque chose de central à faire avec la datation : c'est l'oubli qui donne leur impression d'ancienneté aux souvenirs, c'est notre sens de la profondeur temporelle. Ce n'est pas le souvenir porte

---

429. En I. 2. a. L'Hippocampe et le Phoenix.

430. Décrite par la prise d'antidépresseurs qui accéléreraient la régénération hippocampique, et donc la vitesse d'apprentissage et d'oubli.

sa date : à moins de les penser extérieurement au moyen de calendrier (ce qui ne dit rien de l'impression de durée, si ce n'est de façon collective et reconstituée), les dates des événements se sentent par une profondeur de temps. C'est l'oubli, l'éloignement progressif des souvenirs, qui leur donnent leur profondeur temporelle.

Les souvenirs de quelqu'un ne sont chronologiques que par des notions et conventions – qui sont d'AUTRE ORIGINE que ces souvenirs eux-mêmes. Il faut faire appel à une sorte de tiers « observateur » qui de la tranche de souvenir P et de la tranche R saurait quelle est l'antérieure – au moyen de dates. Les souvenirs ne portent pas leurs dates avec eux – et n'indiquent que rarement et indirectement leur place chronologique. De plus, ils sont falsifiés par le récit que l'on s'en fait – (cf. les rêves). La notion de « passé » est à bien séparer de celle de la mémoire.

Paul Valéry, *Cahiers*, « La Mémoire », p. 1250.

Si le passé se dépasse, et se différencie encore à mesure que l'on s'en éloigne, c'est en vertu de l'oubli et de l'estompement qu'il produit sur les données antérieures de la conscience. C'est donc par l'oubli et l'effacement qu'il provoque dans nos souvenirs qu'est possible la mélancolie, idée d'une antériorité irrévocablement évanescence qui donne sa couleur à ce qu'on n'aura plus (*pharmakon* signifie aussi couleur<sup>431</sup>). Le passage du temps voue tous les moments à être toujours plus lointain et plus oublié. Notre être-au-temps pourrait donc relever d'une nostalgie fondamentale. Mais tous les passages ne se font pas à la même vitesse ; l'oubli ne donne pas le même parfum et la même impression d'éloignement aux différents temps vécus<sup>432</sup>. Après avoir pensé l'oubli selon le temps, nous voulons désormais penser le temps par l'oubli ; ce que c'est que vivre dans le temps pour un être oublieux. Avant d'arriver aux qualités des durées, nous voulons dire ce que l'oubli a à voir avec le passage même du temps. L'oubli est du temps, mais il n'est pas que cela. Certes il s'y déroule – mais il faut encore penser que le déroulement du temps lui-même est tributaire de son action sur notre perception.

La phénoménologie se pose habituellement la question du temps ainsi : comment se fait-il que le temps nous apparaisse comme un *continuum*, et que nous puissions avoir une certaine durée devant la conscience, alors que le présent n'est qu'une idéalité sans épaisseur ? Husserl donne une réponse satisfaisante avec son concept de rétention, qu'il appelle encore mémoire primaire, et que l'on peut comprendre comme une intentionalité temporelle. Cette intentionalité ne constitue pas un objet, ou des objets temporels, mais le sujet de la perception dans une auto-affection auto-constituante. Le flux temporel qui se déroule à l'attention du sujet est en même temps sa propre distension. Renversons la perspective : comment a-t-on conscience d'un temps qui se dépasse ? Non seulement d'un temps qui reste, mais encore d'un temps qui s'enfuit ? Que l'on entende le temps comme flux ou comme instants,

---

431. Schuhl P.M., *Platon et l'Art de son Temps*, p. 22 : « Le mot *pharmakon*, qui signifie couleur, n'est-il pas celui même qui s'applique aux drogues des sorciers ou des médecins ? ».

432. Comme tous les *pharmaka*, le parfum volatile n'a pas les mêmes effets aux différents moments de son utilisation... N'est-il pas frappant par ailleurs que les parfums se font oublier de leur porteur ? Nous ne sommes, normalement, qu'aux odeurs nouvelles : c'est là que la perception est informative. Puis, un *offset* olfactif qui nous permet de ne pas nous *sentir* et de repérer les nouvelles fragrances dans un environnement pourtant chargé d'autres odeurs : le cerveau traite les effluves continues par l'anesthésie locale. Nous avons montré en II. 2. c. Qu'il faisait de même avec les souvenirs. Pour la vie, l'esthésie est une économie.

il faut comprendre leur dépassement avec l'oubli. Certes, rien ne semble se faire quand nous oublions le temps qui passe : on dira presque que c'est le temps même. Mais cette in-activité n'est pas un rien : c'est la synthèse passive du passage, qui nous agrège à nous le temps tout juste passé, et le réduit toujours plus loin dans la profondeur.

Pour comprendre ce que c'est pour la conscience que d'avoir l'impression dans le présent que ce dernier passe, pour comprendre une conscience du temps, il faut expliquer quel module perceptuel procède de l'association originare du passé et du présent dans la conscience. C'est cette présence du passé s'éloignant qui permet de voir le temps comme un *continuum*, et pas seulement des présents se succédant de façon discontinue. Bergson décrit cette épaisseur de temps comme la durée, en opérant l'équation entre la conscience et une certaine mémoire. La conclusion qu'il en tire est un peu trop large pour ce que nous voulons en dire, mais donne un statut métaphysique à l'existence de la matière.

Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscient ? Quand Leibniz disait de la matière que c'est un « esprit instantané », ne la déclarait-il pas, bon gré mal gré, insensible ? Toute conscience est donc mémoire — conservation et accumulation du passé dans le présent.

Henri Bergson, *L'Énergie Spirituelle*, « la Conscience et la Vie », p.818.

C'est ainsi que l'esprit n'est rien d'autre qu'une extension temporelle d'existence, d'individualité absolu qui n'est partagée que par les vivants et par l'univers entier, et qu'il appelle « mémoire vraie ». Cette unité, que nous appellerions directionnalité vitale, Bergson la qualifie comme l'indivisibilité du changement. Ce n'est rien d'autre qu'une thèse métaphysique qui ne donne d'unité qu'à ce que longtemps on a appelé âme. Mais s'il existe de l'oubli complet, si des groupes de neurones complètement isolés finissent par être détruits, entraînant avec eux un avoir été qui nous devient alors entièrement étranger, c'est toute la thèse bergsonienne qui est remise en cause. La vie n'est alors plus qu'une épaisseur de temps définie par son accessibilité. Or il existe de la vie sans mémoire : rien ne dit qu'une bactérie a les moyens d'avoir un être au temps – ont-elle seulement une individualité, et de là une identité, et de là quoi que ce soit que nous pourrions vouloir ramener à une substance, qui se tiendrait en dessous des verbes d'action et de passions qu'on leur attribue ? Il y a problème ontologique à caractériser la vie comme le passé : celui-ci disparaît pendant la vie, par un oubli vrai – dont nous avons d'ailleurs montré à quel point il était vital ! –, et peut ne pas exister pour des entités que pourtant nous voudrions qualifier de vivantes. Pour contourner ce problème métaphysique, mettons entre parenthèse le rapprochement entre le temps et la vie.

Husserl caractérise au mieux la mémoire dont il est question dans la perception intentionnelle du temps<sup>433</sup> : il appelle mémoire primaire ou rétention le lien entre le passé et le présent vivant. Le caractère temporel ne s'ajoute pas : la conscience du temps ne repose pas dans la simultanéité d'une imagination qui adjoindrait au passé une idée d'éloignement. C'est d'ailleurs la position qu'Husserl

---

433. Intentionnelle d'une façon extrêmement particulière, puisque c'est une intentionalité doublement équivoque et passive.

reproche à Brentano : « il est très inquiétant de chercher à donner le passé pour un irréel, un inexistant. Un moment psychique qui s'ajoute ne peut pourtant pas faire une irréalité, supprimer une existence présente »<sup>434</sup>. Dans sa perspective, où le présent n'est plus là comme une apparition, mais comme un phénomène d'écoulement qui est une continue en croissance continue de continuités passées, chaque rétention est déjà un enfoncement dans le passé, et en plus de cela, chaque rétention fait l'objet d'une rétention, dans une association continue du « tout juste passé » de « tout juste passés » antérieurs. Husserl trouva ainsi le moyen de ne pas rendre la conscience intime du temps tributaire d'autres impressions (comme le dit Augustin, nous pouvons dire du silence qu'il a été deux fois plus long que tel vers de huit syllabes dit précédemment) : l'impression n'est que, à un moment donné, l'initiation ou l'origine d'une mesure rétentionnelle. Chaque présent actuel étant soumis à la « modification » que lui imprime la rétention, le présent d'une rétention lui-même est modifié, dans un continuum ininterrompu de modification de modification (dans ce passage de puissance en puissance, on voit que le mouvement est exponentiel dans son évanescence : il faut donc encore penser que la présence du temps n'est pas infini, mais d'une certaine intensité, qui va décroître et décroître de plus en plus vite dans notre conscience en n'étant plus). C'est tout l'intérêt de l'image de la queue de comète que de donner à voir qu'elle finit par s'éteindre alors même qu'elle est continue.

Pendant qu'un mouvement est perçu, une saisie-comme-maintenant a lieu instant par instant, et il s'y constitue la phase maintenant actuelle du mouvement lui-même. Mais cette appréhension-de-maintenant est comme le noyau du vis-à-vis d'une queue de comète de rétentions ; elle est reliée aux instants présents antérieurs du mouvement. [...] Ainsi a lieu continûment un repoussement dans le passé, la même complexion subit sans cesse une modification, jusqu'à l'évanouissement ; avec la modification va en effet main dans la main un affaiblissement, qui mène finalement à l'imperceptibilité. Le champ temporel originaire est manifestement limité, exactement comme dans la perception. En gros, on pourra même se risquer à affirmer que le champ temporel a toujours la même extension. Il se déplace pour ainsi dire sur le mouvement perçu et remémoré de fraîche date, et sur son temps objectif, de même que le champ visuel sur l'espace objectif.

Edmund Husserl, *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*, Deuxième section. Analyse de la conscience du temps, §11. Impression originaire et modification rétentionnelle.

Le présent est comme cette comète qui avance, et la conscience du temps comme ses cheveux, où la fumée qu'aujourd'hui un avion laisse dans son sillage, et qui semble toujours avoir précisément la même longueur alors qu'il ne tire pas une banderole solide, mais un flux de matière disparaissant à mesure. « La durée n'est plus actuelle mais passée, et elle sombre sans cesse plus profondément dans le passé »<sup>435</sup>. Cet approfondissement, ou assombrissement, est l'évanescence de la rétention. Cette conscience du passage, nous voulons l'appeler *l'oubli primaire*, ou *détension*<sup>436</sup>. Husserl fait l'économie de

434. Husserl E., *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*, (1905), p.29, I. La théorie de Brentano sur l'origine du temps, §6 : Critique.

435. Husserl E., *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*, Deuxième section. Analyse de la conscience du temps, §10 : Les *continua* des phénomènes d'écoulement.

436. La détension mériterait aussi bien de recevoir l'héritage étymologique de l'attention dans ce que nous appellerions la détente, pour souligner son caractère passif ; l'héritage du temps dans ce qu'on aurait pu écrire de façon barbare



ce concept, qui se trouve au cœur même de la rétention. Nous l'utilisons pour souligner que le dégradé de conscience temporelle qui suit à chaque pas le présent est en même temps une dégradation de sa teneur ontique. C'est ainsi, et ainsi seulement que l'*Innern Zeitbewusstsein* n'est pas, comme le croirait Bergson s'il n'y avait pas le voilement de l'oubli pratique dans son système, une conscience de tout le passé devant la conscience.

À chacune de ces rétentions s'accroche ainsi une continuité de mutations rétentionnelles, et cette continuité est elle-même à son tour un point de l'actualité, qui s'offre en dégradé<sup>437</sup> rétentionnel. Ceci ne conduit pas à un simple processus régressif infini, car chaque rétention est en elle-même modification continue, qui porte en elle pour ainsi dire, dans la forme d'une suite de dégradés, l'héritage du passé.

Edmund Husserl, *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*, Deuxième section. Analyse de la conscience du temps, §11. Impression originale et modification rétentionnelle

Cette dégradation n'est pas intentionnelle : c'est la fin d'une force, et surtout c'est une passivité. Les bornes de la conscience du temps sont à l'extérieur de notre puissance, à l'extérieur de notre conscience. Il va sans dire que plus que le sable, plus que l'eau, plus que l'amour, le temps est soumis au paradoxe de la rétention : il fuit à mesure qu'on s'y attache. Plus précisément, il fuit à mesure que l'on s'attache. Il semble y avoir un rapport entre l'oubli ou l'attention et ce que l'on appelle vulgairement la « vitesse du temps ».

La distance temporelle n'est pas nécessairement ressentie en fonction du temps objectif : on utilise l'adjectif longtemps pour des durées objectives tout à fait différentes. Notamment, les personnes plus âgées, pour qui chaque intervalle est une fraction plus petite de leur vie, ont tendance à considérer des périodes objectivement identiques comme plus « courte » que les personnes plus jeunes<sup>438</sup>. Mais plus particulièrement, les années d'espoir, les années d'effort, les années de plaisir, les années d'attention sont considérées rétrospectivement comme plus courtes que les années de peur, d'angoisse, d'appréhension, d'ennui et de souffrance. Bien entendu, ces assertions n'ont aucun sens en toute logique. Une vitesse n'est jamais qu'une distance divisée par du temps ; or on mesure une distance temporelle en termes temporels ; donc l'équation est de la forme « t/t ». Elle n'a donc ni d'unité de valeur, ni de valeur de vérité. À Lamartine s'exclamant « Ô Temps, suspends ton vol ! », l'intéressé aurait répondu « Eh, pour combien de temps ? ». On sait tous les problèmes que posent la position métaphysique d'un temps cadre, – le temps absolu de Newton<sup>439</sup> – et ce n'est pas de cette différence au

---

« détempson » ; ou encore à très forte raison la trace de la rétention dans ce qu'il faudrait écrire détention, au risque de l'homologie avec une réalité sociale qui tient plus du retenir que de l'évanescence. C'est donc en rappelant phonétiquement seulement toutes ces sources que nous choisissons détension, qui fait signe vers une fin de la tension, de ce flux tendu qui reste d'une certaine longueur dans l'idée de Husserl, et dont on montrera qu'elle peut avoir de variables extensions.

437. « [...] dégradé : in *Form einer Abschattungsreihe*, sous la forme d'une suite d'esquisses, le terme d'*Abschattung* ayant le sens précis d'ombre portée et le sens technique en dessin de dégradé, d'ombrage », commente François Dastur, dans *Husserl. Des Mathématiques à l'Histoire*, II. Phénoménologie et temporalité, 2. Structure fondamentale de la temporalité.

438. Peffen M. renvoie à ce propos au texte d'Hannah Arendt dans *La Vie de l'Esprit*, I, « La Pensée ».

439. “*Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature flows equably without regard to anything external*” Newton I., *Scholium to the Definitions in Principia Mathematica Philosophiae Naturalis*, Book 1 – mais quelle est la manifestation de ce cadre ? Quelles intervalles et quelle autre chose que le temps le constitue ? Qu'est-ce qui empêcherait de le commencer à un autre

sein du temps que nous voulons parler. Il serait plus juste, dans notre perspective temporelle, de parler de *distensio animi*.

Il est frappant de constater que, dans le livre XI des *Confessiones*, la question d'Augustin ne soit pas ontologique, mais métrologique. Pour donner la mesure du temps, et suppléer à l'inexistence de passé, qui n'est plus, du futur, qui n'est pas encore, et du présent, qu'il est une abstraction sans extension, Augustin donne trois façons de l'esprit vivant le temps. Ce qu'il nomme souvenir (*memoria*), attente (*expectatio*), et attention ou présence (*attentio* ou *contuitus*) sont les trois modalités notre être au temps ; mais en définitive, il faut réduire même le rapport au passé et le rapport au futur à une certaine qualité de l'attention présente, et de l'épaisseur qu'elle nous donne au moment étendu de la pensée.

Y a-t-il enfin quelqu'un pour nier que le présent n'ait point d'étendue, puisqu'il n'est qu'un point évanescant ? Mais elle dure, l'attention par laquelle ce qui va être son objet, tend à ne l'être plus. [...] L'activité de ma pensée se partage en mémoire par rapport à ce que j'ai dit et en attente par rapport à ce que je vais dire. Cependant, c'est un acte présent d'attention qui fait passer ce qui était futur à l'état de temps écoulé. Plus se prolonge cette opération, plus l'attente est abrégée et plus la mémoire s'accroît, jusqu'au moment où l'attente est complètement épuisée, l'acte étant terminé et passé tout entier dans la mémoire. Et ce qui a lieu pour l'air pris dans son ensemble a lieu pour chacune de ses parties. Il en est de même de la vie entière de l'homme, dont les actions humaines sont autant de parties, et enfin de la suite des générations humaines, dont chaque existence n'est qu'une partie<sup>440</sup>.

Augustin, *Confessiones*, Livre XI, XXVIII. L'esprit est la mesure du temps, p.279

Ce qu'Augustin thématise, c'est ce dont Husserl parlera en 1905 avec les concepts de protention et de rétention, qui porteront spécifiquement l'accent sur l'intentionnalité proprement temporelle dont elles font l'objet – chose qu'Augustin cherchait déjà à cerner en disant que le silence est mesurable temporellement. Mais Augustin, en disant que les modalités portées vers le passé et le futur dépendent d'une certaine attention présente, donne encore à l'attention la possibilité d'une variation que la comète husserlienne ne présente pas. Le problème de l'époque phénoménologique, qui nous a permis de dire ce qu'il en était de la dégradation de la rétention, c'est l'impossibilité de considérer l'attention autrement qu'une entité. Phénoménologiquement, l'attention est non seulement tout ce qu'elle est, mais encore tout ce qui est. Mais alors, comment la comparer ? Comment rapporter le 100% de l'attention à une attention extérieure, celle d'un autre humain, ou celle d'un autre animal ; voire à elle-même, à un autre moment dans le temps ? Il n'y a pas d'autre moment pour l'époque que le moment de l'époque ; et il n'y a pas

---

moment, ne serait-ce qu'en idée ? La philosophie naturelle de Newton est une théologie, quoiqu'elle fût l'une des pierres les plus assumées du positivisme. L'espace et le temps cadres sont pour le physicien le *Sensorium Dei*, ce par quoi Dieu, l'Être, est présent et conscient de tout en même temps... Sans le temps. Einstein montre qu'à l'intérieur de notre univers, le temps n'était pas homogène, mais relatif à un endroit de l'espace, à la configuration gravitationnelle et à la vitesse de déplacement de l'observateur ; autrement dit, que le temps n'était rien d'autre qu'une dimension de « l'espace-temps », sans qu'il y ait lieu de les séparer, sinon phénoménologiquement.

440. Nous pensons que la conférence « La Perception du changement » de Bergson est un commentaire de ce texte en particulier, notamment pour le parallélisme structurel, qui lui fait conclure le développement d'une idée similaire que nous reprenons plus loin ainsi : « En un mot, notre présent tombe dans le passé quand nous cessons de lui attribuer un intérêt actuel. Il en est du présent des individus comme de celui des nations : un événement appartient au passé, et il entre dans l'histoire, quand il n'intéresse plus directement la politique du jour et peut être négligé sans que les affaires s'en ressentent. Tant que son action se fait sentir, il adhère à la vie de la nation et lui demeure présent ». Bergson H, *La Pensée et le Mouvant*, « La Perception et le Changement ».

d'autre lieu. L'intersubjectivité et l'historialité nous paraissent sortir de la considération husserlienne du temps, pour ce qu'il en est du texte de 1905. Husserl dit bien pourtant que « Aucun mode d'écoulement ne peut avoir lieu deux fois »<sup>441</sup> – mais il ne peut en réalité même pas dire une telle chose. Il faut prendre l'expérience du temps comme quelque chose d'un peu moins absolue pour la rendre un peu plus comparable et déterminer ce qui peut la rendre plus longue ou plus courte. Il faut désabsolutiser la conscience absolue et autoconstituante pour accéder aux temps relatifs, aux temps propres dont on peut dire qu'ils sont rapides ou lents, aux *durées*<sup>442</sup>.

Retournons-en à l'analyse bergsonienne pour discerner ce que l'activité et la passivité ont à voir avec la qualité des durées. Après avoir critiqué la définition instantanéiste du temps, selon laquelle aucune continuité ne saurait se faire discrètement<sup>443</sup>, Bergson donne une définition du présent pour sa théorie de la durée comme indivisibilité hétérogène de la « perception du changement » :

Notre conscience nous dit que, lorsque nous parlons de notre présent, c'est à un certain intervalle de durée que nous pensons. Quelle durée ? Impossible de la fixer exactement ; c'est quelque chose d'assez flottant. Mon présent, en ce moment, est la phrase que je suis occupé à prononcer. Mais il en est ainsi parce qu'il me plaît de limiter à ma phrase le champ de mon attention. Cette attention est chose qui peut s'allonger et se raccourcir, comme l'intervalle entre les deux pointes d'un compas. Pour le moment, les pointes s'écartent juste assez pour aller du commencement à la fin de ma phrase ; mais, s'il me prenait envie de les éloigner davantage, mon présent embrasserait, outre ma dernière phrase, celle qui la précédait : il m'aurait suffi d'adopter une autre ponctuation.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La Perception et le Changement ».

Contrairement à la conception husserlienne, qui donnait le sujet/comète pour une isochronie mouvante, Bergson a de la durée un concept dépendant de l'attention, et donc variable. Cette approche nous semble phénoménologiquement plus juste. Comme Augustin, (qui utilisait plus volontiers le paradigme du vers ou du chant pour leur isochronie interne), le philosophe a ici recours à la mémoire de travail sémantique sur le modèle de l'attention conférée aux phrases : la conscience des idées complexes et des étendues temporelles est à la mesure de notre attention. On sait bien que dans un état de fatigue ou de lucidité, cette étendue varie du tout au tout<sup>444</sup>. Il est des temps d'épuisement physiologique tels que l'on ne peut plus rien contenir d'épaisseur temporelle, pas même finir ses propres phrases – mais il est aussi des temps d'exaltation, où l'on peut avoir l'impression d'une

---

441. Husserl E., *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*, Deuxième section. Analyse de la conscience du temps, §10. Les continua des phénomènes d'écoulement. Le diagramme du temps.

442. Cette dimension, les maîtres Japonais l'appellent *hyoshi*. « Le *hyoshi* se trouve en toutes choses, mais en sabre, il est impossible à acquérir sans entraînement. [...] En sabre, le *hyoshi* existe sous plusieurs formes ; il est très important de connaître le *hyoshi* concordant, puis le *hyoshi* discordant, et de discerner parmi les *hyoshi* grand et petit, lent et rapide, le *hyoshi* concordant, le *hyoshi* de *ma* [NdS : ou *maai*, intervalle, notion plutôt spatiale], et le *hyoshi* discordant. Ce dernier est essentiel, faute de quoi le sabre ne sera pas sûr. Au combat, connaissant le *hyoshi* de l'adversaire, je dois utiliser un *hyoshi* auquel il ne songe même pas, et je gagne en faisant le *hyoshi* du vide du *hyoshi* de la sagesse ». Miyamoto Musashi, *Gorin No Sho*, (trad. Tokitsu K, in Tokitsu K., *La Voie du Karaté, Pour une théorie des arts martiaux japonais*, IV. La dimension de *maai* et de *hyoshi*, 2. La notion de *hyoshi*, p.80-1).

443. Une théorie quantique du temps pourrait avoir raison de cet argument ; ce sera l'une des questions du moment suivant : III. 3. b. Ruptures et sutures.

444. Ou presque... disons de très peu à pas grand-chose.

compréhension synchronique d'une symphonie, d'un poème, d'un texte, d'un épisode de vie, etc. Ces niveaux de l'attention donnent lieu à différentes qualités de vécu du temps. L'attention augmente à mesure de la rétention – ce qui nous a permis de vouloir les identifier, quand nous avons dit plus haut qu'elle était « une temporalité [...] la répartition de notre temps propre »<sup>445</sup>. Quel que soit le contenu des émotions, ou la cible de notre intérêt, leur intensité varie en fonction du degré de notre présence.

La distinction que nous faisons entre notre présent et notre passé est donc, sinon arbitraire, du moins relative à l'étendue du champ que peut embrasser notre attention à la vie. Le « présent » occupe juste autant de place que cet effort. Dès que cette attention particulière lâche quelque chose de ce qu'elle tenait sous son regard, aussitôt ce qu'elle abandonne du présent devient *ipso facto* du passé. En un mot, notre présent tombe dans le passé quand nous cessons de lui attribuer un intérêt actuel.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La Perception et le Changement ».

Il faut conclure sur la nature du temps vécu et ce que nous entendons par oubli. Nous avons dit plus haut que l'oubli était notre sens de la profondeur temporelle, dans l'observation des souvenirs<sup>446</sup>. Dans la réunion entre la mémoire et la conscience qu'opèrent Augustin et Bergson, l'oubli procède – activité déponente – à l'abaissement de notre *activité* ou l'augmentation de notre passivité, soit une dilatation du temps pour nous. Cette dilatation n'est pas univoque. L'oubli à la fois une drogue d'inconscience et un philtre d'éternité. Dans l'ennui, quand nous ne pouvons pas nous intéresser, dans la souffrance et l'épuisement, le temps s'étend, semble se dérouler indéfiniment. La nullité de notre concentration revient à un oubli du monde : nous sommes face au temps nu déroulant ses méandres. Certes, le temps n'est jamais tout nu : l'activité inaliénable de notre conscience, même s'ennuyant dans une attention affreusement distendue, pousse toujours le temps en avant et la mort en arrière. Les battements de notre pouls et la pulsation de l'air en nous ne nous laissent jamais sortir entièrement du monde – si ce n'est dans la parfaite anesthésie. Quand nous ne percevons vraiment plus rien, ni du monde, ni de nous, alors le temps s'évanouit. On se réveille instantanément d'une opération chirurgicale. Cette téléportation temporelle est un vrai « point » pour la phrase de la conscience. L'oubli anesthésique du monde comprend l'oubli du temps. Telle est la forme de l'équation entre l'attention et la temporalité. Mais cette équation nulle se renverse. Quand nous sommes absolument focalisés, c'est-à-dire pleinement intéressé, que notre présence est tout entière absorbée par une autre existence, nous nous oublions, nous vivons dans une temporalité exogène, extatique. Le temps présent devient le temps absent. Ce mode passif de la durée, qui la comprime dans une vitesse sur laquelle on pourra retourner indéfiniment, qui donnera l'impression d'une grande concentration de temps, n'arrive que dans une activité telle qu'elle revient à une passivité. C'est pour cela qu'elle est indécidable, la question de l'extase, à jamais suspendue entre l'éternité sempiternelle et l'évanescence sans épaisseur.

*As 'twixt two equal armies fate*

445. En II. 2. a. Les niveaux de l'attention.

446. Il serait intéressant de voir ce que serait l'oubli de projet, la fermeture du futur dans l'oubli protensif, l'abandon des illusions prospectives, ou l'époché des croyances les plus ancrées dans notre activité... Ce serait l'objet d'une poétique de l'oubli.

*Suspends uncertain victory,  
Our souls (which to advance their state  
Were gone out) hung 'twixt her and me.  
An whilst our souls negotiate there,  
We like sepulchral statues lay;  
All day the same our postures were,  
And we said nothing all the day.*

John Donne, *Poems*, "The Ecstasy".

Notre vie tourne dans une cyclicité irrégulière, dans une temporalité non pas homogène, mais hétérogène, entre des temps forts et des temps faibles, plus ou moins oubliés selon notre présence actuelle. Il y a des remarques physiologiques à faire sur la présence : certains besoins, comme la fatigue, la faim, ou la soif, nous altèrent, et tendent notre temporalité vers un but très accidentel, comme à côté de nous. Répondre à ces besoins procède d'une désaltération existentielle, qui permet à nouveau à l'attention incarnée de répandre ses forces vers des intérêts qui ne sont pas simplement vitaux. Mais revenons sur un besoin vital et ce qui s'y passe : le sommeil, dont nous avons dit qu'il était besoin d'oubli, et les rêves, qui en est la fabrique.

Sans doute, pour parler exhaustivement des temporalités extraordinaires, il faudrait passer en revue tous les états modifiés de la conscience, à savoir les états altérés par des pathologies neuro-psychologiques, par des accidents<sup>447</sup>, ou par des psychotropes, les états modifiés volontairement lors des expériences limites<sup>448</sup> de la méditation, de la transe et de l'hypnose... Restons en à l'état de conscience modifié le plus courant, l'état naturel du sommeil paradoxal (qui porte si bien son nom). On oublie le temps de somme, et le moment où l'on glisse de l'état de veille à l'état de sommeil imperceptiblement, de pensées toujours moins concentrées à des pensées tout à fait libres, qui deviennent le rêve. Nous avons dit que s'endormir, c'était s'oublier, une *ars oblivionis* naturelle<sup>449</sup>. Il est pensable que, dans le sommeil profond et dans le coma ou l'anesthésie, l'attention soit encore quelque chose, une proto-activité purement déponente. Mais il est certain que cette proto-conscience, quoi qu'il en soit de sa réalité, n'entraîne jamais en rapport avec le temps<sup>450</sup>, ni l'écriture de la mémoire. Écriture de la mémoire, conscience, présent, attention et rétention ne sont qu'une seule chose : c'est un travail contre le temps – un travail au sens physique, qui va contre deux modalités naturelles, le passage immédiat et le déroulement interminable. La concentration psychique est donc à la fois une dilatation temporelle et une concentration temporelle. L'oubli de soi et l'oubli du monde sont les deux pôles de l'équation.

447. Accident violent, traumatisme, perte de conscience, anesthésie, fièvre, fatigue, expérience de mort imminente...

448. Expériences limites et problématiques pour ce que nous pensons de l'oubli, de la volonté et de la passivité : la désinhibition est-elle potentiellement en notre pouvoir ? Peut-on agir de façon si extérieure à soi sur son attention pour la faire glisser comme subrepticement, selon un mouvement similaire à celui de l'oubli, vers la léthargie qui met à nu nos passions ? Peut-on vouloir s'oublier, et faire remonter ce qui est autre à nous en nous ? Il est un cas qui fait que l'altération ne soit plus une allergie (*allon ergon*) : c'est la contraction d'une habitude. Nous avons montré que toute assimilation somatique nécessitait un oubli du soi prenant part à l'action, ce qui libérait l'attention pour d'autres activités volontaires. Saurait-on s'habituer à la léthargie ?

449. Voir I. 1. c. Le sommeil qui détisse et l'ordinaire troué.

450. Bergson H. *Matière et Mémoire*, Ch. III., p.153 : « C'est dire que mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps ».

Dans cet état d'altération fondamentale qu'est le sommeil, et cet autre état second qu'est le rêve, notre attention n'est plus que très peu à nous, et très peu au monde. Un large accord corrèle les rêves dont on se souvient les le sommeil paradoxal (SP). Les arguments qui les corrèlent sont que le réveil d'un dormeur en sommeil profond le laisse sans rappel onirique, contrairement au réveil lors du SP. Lors du sommeil profond, l'activité EEG du dormeur est très lente, d'une amplitude de 2 ou 3 Hertz seulement ; tandis que pendant le SP, caractérisé par des saccades oculaires rapides (*Rapid Eye Movements*), l'activité EEG semble identique à celle de la veille. D'autre part, le SP est très souvent accompagné de modifications épisodiques du rythme cardiaque et respiratoire, suggérant une expérience émotive probablement intense. Ces émotions, on peut les lier au réveil avec des événements oniriques, et le déroulement narratif du rêve raconté se superposant bien aux états dans lesquels le dormeur s'est mis. Mais il est difficile de dire si les temps de relaxation, de plaisir ou d'angoisse sont les mêmes entre le temps rêvé, et le temps qui aurait été vécu pour vivre les mêmes choses. Souvent, si les épisodes narratifs et les épisodes de tumulte corporel se superposent, leur temporalité peut paraître étrange. Mais il est un état du rêve où la temporalité est presque la même qu'en dehors du sommeil. Cet état transitoire entre le rêve et l'éveil, c'est le rêve lucide<sup>451</sup>. Il a été défini par M.J.L. Lecoq comme un état d'une certaine conscience réflexive, où le sujet rêvant (ayant une activité cérébrale observable à l'EEG presque indiscernable du rêve classique, soit une activité de sommeil paradoxal) sait qu'il rêve et peut se souvenir de la vie de veille. Il peut raisonner, exercer sa volonté et décider de son rêve, alors que dans le rêve ordinaire, le rêveur ne prend conscience de son état qu'une fois éveillé : « il a une conscience onirique ordinaire, passive en quelque sorte (qu'il n'est au demeurant pas aisé de délimiter) »<sup>452</sup>. Il a été montré que la mesure du temps lors des rêves lucides la temporalité vécue imaginairement correspond de très près au temps de veille partagé communautairement<sup>453</sup>. Pierre Buser, dans *Cerveau de Soi, Cerveau de l'Autre*, donne des preuves expérimentales de la corrélation entre la temporalité du rêve lucide en sommeil paradoxal et celle de la veille<sup>454</sup> :

Dans certains cas, le rêveur lucide pourra même communiquer avec un opérateur extérieur (ce qui paraît à peine croyable !) et signaler qu'il rêve par des conventions gestuelles établies à l'avance (mouvoir les yeux, serrer un poing ou l'autre pour indiquer par exemple le début du rêve lucide). Dans les cas étudiés en particulier LaBerge et son groupe, il a été possible de mesurer directement la durée subjective du

451. Nous verrons encore une dernière classe de rêve, en III. 3. b. Ruptures et sutures, celle chrono-paradoxe dont parle Maury dans *Le Sommeil et les Rêves* en prenant son propre exemple, et que Bergson rapporte dans « Le Rêve », in *L'Énergie Spirituelle*.

452. Buser P., *Cerveau de Soi, Cerveau de l'Autre*, III. Inconscient affectif et perturbation de la conscience, XIII. Conscient et inconscients affectifs, émotions, psychanalyse et rêve.

453. Quoique l'on ne puisse pas dire grand-chose de cette *qualia* qu'est le temps propre, il est évident que nous sommes assez d'accord sur ce qu'est une seconde, et que la plupart des humains nés entourés de montres savent assez bien en restituer jusqu'à un certain nombre, même sans les compter. Dans la restitution des intervalles, qui n'est rien d'autre que le « sens du rythme », notre chronoception qui est un sens à part entière, nous sommes réglables et réglés sur des conventions sociales.

454. Il renvoie notamment aux articles et livres de Dement W.C., *et al.*, *Lucid Dreaming Verified by Volitional Communication during REM Sleep*, (1981) ; d'Étévénon P., *Du Rêve à l'Éveil, Bases Physiologiques du Sommeil*, (1987) ; de Debru C., *Neurophilosophie du Rêve* ; et de Jouvet M., *Le Sommeil et le Rêve*, (1992).

rêve. On demandait au sujet d'estimer, par signal, un intervalle de dix secondes. Or, les intervalles ainsi mesurés ont duré en moyenne treize secondes.

Pierre Buser, *Cerveau de Soi, Cerveau de l'Autre*, III. Inconscient affectif et perturbation de la conscience, XIII. Conscient et inconscients affectifs, émotions, psychanalyse et rêve, p.300.

On peut raisonnablement penser qu'il y a une corrélation entre le degré de réflexivité, l'activité de la conscience, et la perception du temps. Il y a une gradation de l'état onirique le plus profond et les moments les plus lucides de l'éveil : un dégradé entre l'attention et l'oubli, entre la présence et l'absence, entre l'activité et la passivité. À mesure que la conscience est plus présente à elle-même, à mesure qu'elle est plus conscience, elle prend la mesure commune du temps, qui est dilatation humaine réglée<sup>455</sup>. Or, si la chronologie a tout à voir avec la conscience, alors il est naturel de penser que l'inconscient est anachronique.

On pourrait parler de *Zeitlosigkeit* pour dire que nous les êtres de la rétention est soumise à la dégradation. Nous sommes au temps et à sa perte (*Zeit losen*, ce qui ne serait pas sans résonance proustienne). L'oubli agit sur nous comme l'eau sur la montagne, fait perdre les contours et unifie ce qui d'abord était distinct, il agglomère à la masse centrale, essentielle, et finit par tout dévorer. Mais au contraire, quand Freud parle de *Zeitlosigkeit* pour l'inconscient, c'est pour dire qu'il est quant à lui soustrait au temps. L'inconscient est *zeitlos* (*timeless*) dans activité et signifiante. Si les objets de l'inconscient, l'angoisse, l'objet du désir, la honte, le savoir inconscient, sont bien des structures, toujours oubliées et inconnues pour le sujet, elles sont toujours actives derrière le regard de l'attention, dans l'appréhension de la vie. C'est en tant qu'ils sont perpétuellement réactivés, dans la compréhension, dans l'action, et dans la passivité des rêves, que leur *Zeitlosigkeit* est garantie. La résistance est un moment psychique, mais sa cristallisation, dans ce que Freud nomme le surmoi, est structurelle. La structure peut perdurer, car elle est sur le mode de la création continue. Elle est une présence absente, une transcendance propre. Et c'est l'oubli qui nous distancie de nos structures, qui nous cache à nous-même, qui met un voile entre nous et notre passivité, entre l'existence et la latence.

L'oubli a tout à faire avec le feuilletage du temps, la conscience de sa durée, ses accélérations et ses dilatations. Si le lien avec le pouvoir conservateur de l'oubli (oubli de réserve, oubli de sauvegarde : formes de la mémoire) semble désormais aller de soi, nous voyons aussi que l'oubli se joue dans des situations temporelles intrinsèquement hétérogènes. La dilatation de la conscience qui se fait pendant l'ennui, le rêve, le sommeil, les moments de déjà-vu, la lecture, le divertissement et l'effort intellectuel extrême en sont les manifestations : en oubliant le lien, l'environnement, la continuité de l'expérience ou le temps lui-même, c'est notre expérience de la durée qui est modifiée par les degrés de l'oubli et les

---

455. Nous faisons l'équation entre le temps vécu, l'attention, la présence, le présent, la rétention. S'oublier, c'est prendre la mesure d'une autre durée – ce que Bergson appelait intuition. Une léthargie complète arriverait à l'éternité, la sortie du temps. On pourrait, sans se forcer, retrouver des idées platoniciennes sur l'inexistence avant et après la vie, et la connaissance en dehors de la transcendance spatio-temporelle... Mais oublions ces considérations mystiques.

niveaux de l'attention. Seulement, l'attention est notre pouvoir, et l'oubli notre évanouissement dans la passivité. Nous avons voulu rapprocher l'inconscient freudien et l'oubli au moment de leur analyse conjointe, mais il nous est impossible de suivre jusqu'au bout leur analogie. L'indestructibilisme freudien, dans sa *Zeitlosigkeit*, postule une incorruptibilité, que notre pensée de l'oubli rejette. L'oubli, c'est la possibilité et l'effectivité des modulations de la mémoire. Notamment, la détente qui entraîne la détemporalisation des souvenirs est une révision *a posteriori*.

Les durées sont des *qualia* tout à fait indicibles, à la limite de l'intentionnalité, dans l'espace inaccessible de la transhistorialité intersubjective. La seule analyse qui peut, sinon y avoir accès dans leur être, du moins les décrire dans leur être et leurs mouvements, c'est l'herméneutique. Il faut en retourner à une pensée à la frontière entre le langage et l'esprit, dans l'écriture, dans la vie comme écriture, qui restitue la continuité sur la discrétion du réel. La vérité de l'oubli dans le récit, dans la sémantique révisionniste et en constante interprétation de la rupture et la suture.

### ***La rupture et la suture***

Problème de l'oubli : tient essentiellement à ce qu'il est discontinu. Si à chaque phase de l'*Ablaufphänomen*, un segment du passé tombait dans l'oubli, nous aurions un champ du présent comme un diaphragme d'objectif et l'oubli serait l'occultation par soustraction des *stimuli* efficaces, ce serait le point où la fort-image cesse d'être produite par effacement de la trace corporelle. Ou encore, en langage idéaliste : l'oubli ferait partie du système présent-passé, en correspondance précise avec un nouveau segment de présent descendu de l'avenir.

Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible*, Notes de travail, « (Bergson) La transcendance – l'oubli – le temps », 20 mai 1959, p.

Si l'inconscient est *Zeitlos*, c'est parce qu'il est à la fois invisible et continuellement actif. Cette modalité dynamique de l'oubli est à la fois à l'abri de l'impermanence de la mémoire, qui dégrade qu'elle utilise et érode à mesure qu'elle n'utilise pas, mais encore à l'abri du regard de la conscience, par un effet d'évasion passive, ou d'un clignotement (comme la lumière d'un coffre, qui ne s'éteindrait qu'une fois le coffre fermé, ou ces mondes féériques qui s'évaporent au moment de les observer – *pharmakon* désigne en même temps toute opération de magie). C'est donc dans une double rupture qu'est opérée la suture. L'inconscient infantile se développe et se conserve jusqu'à devenir l'inconscient adulte notamment grâce aux rêves et à leur oubli, mais encore grâce à tout ce que l'on n'aperçoit pas dans la perception, cette frange toujours au bord de l'attention, qui la guide et qu'elle ne peut saisir (comme ces empreintes rétinienne, qui s'enfuient avec le regard quand on veut l'y fixer). Ici comme ailleurs, « le problème de l'oubli tient essentiellement à ce qu'il est discontinu »<sup>456</sup> comme l'écrit Merleau-Ponty ; mais ce qui est encore plus problème (notamment parce qu'il ne peut pas être posé comme tel, un problème étant ce vers quoi regarder, *pro-blepein*), ce qui en fait un mystère insaisissable, c'est qu'il suture à chaque instant l'impression de la continuité. De l'image de soi (celle que nous renvoie le miroir, mais

---

456. Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible*, Notes de travail, « (Bergson) La transcendance – l'oubli – le temps », 20 mai 1959.



encore celle que nous revoie notre propre réflexion psychologique) à la conscience du temps, c'est un oubli des quantités intermédiaires qui recoud incessamment les accrocs dans le tissu du réel.

Les virgules dont parle Bergson sont en réalité des points, dans l'absolu. La conscience s'éteint par moment. Cependant, elle-même ne peut se voir s'éteignant, s'observer éteinte, se sentir anesthésiée, se toucher non-touchante. Il existe des extinctions de l'attention, des morts dans la vie ; mais elles sont suturées, immédiatement, sans que les points de suture paraissent (*seamlessly*). Le sommeil, les rêves, les transes, les anesthésies, les blackouts, les périodes de somnambulismes et les cas extrêmes de personnalité dissociée, sont autant de trous dans la phrase continue de notre vie, autant de blancs, autant d'oublis véritables. Mais le tissu du soi se replie sur ces failles. L'opérateur invisible des pliages existentiels au-dessus des oublis de nos vies, c'est aussi l'oubli. Entendons-nous bien : il est impossible de savoir si, dans tous ces cas de rupture la conscience est encore un quelque chose – mais quoi qu'il en soit, cette latence, cette léthargie est oubliée. Elle est proprement et définitionnellement invisible. La vie n'est pas une linéarité sans angle : elle est une courbe tout en douceur, qui ne voit pas qu'à chaque instant elle prend la tangente, comme les planètes, dont l'errance est linéaire d'un certain point de vue. Le tissu conscient est un pliage et un repassage, une tension à la compression. Cette compression doit être comprise en termes de cohérence et de cohésion. La vie se saisit elle-même immédiatement, mais cette saisie est bien *a posteriori*. Elle s'écrit une grammaire propre, dans l'oubli perpétuel des grammaires antérieures, et dans leur continuité incrémentalement différenciée.

Les ruptures, laissées telles quelles, sont des blessures béantes, des traumatismes insupportables pour la conscience. La chirurgie à laquelle on n'était pas préparé, l'accident dont on n'a aucun souvenir et qui nous laisse immédiatement percé de tubes et immobile sur un lit d'hôpital est une effroyable béance. Mais si elle est supportable quand la chirurgie était prévue, c'est bien que les téléportations spatio-temporelles ne sont pas en soi traumatiques : c'est l'impossibilité de comprendre la continuité de sa vie qui est insupportable. Tout le travail sémantique de l'intelligence est de restituer la continuité de la vie, de la recoudre de signifiante en signifiante, dans l'oubli à la fois de la fibre muette de l'infra-ordinaire et des artéfacts incompréhensibles des ruptures. L'existence est une élaboration secondaire dès le moment de son passage. L'existence est une narration, une déclaration, qui donne un soi grâce à l'oubli et malgré l'oubli, par-dessus toutes les béances, à commencer par celle du temps lui-même, et dont tout le reste découle.

La durée de la vie est à charge d'interprétation parce que le temps humain est non linéaire et lacunaire. Il est même pensable que le temps en soi soit discontinu. Prenons pour un moment le temps du point de vue physique. La seconde n'est qu'une mesure pratique, à l'échelle de l'homme. Proche du battement du cœur, de la respiration et de ce dont il est aisé de restituer la fréquence<sup>457</sup>, division

---

457. En musique, quand la pulsation est plus lente que 60 bpm à la noire, on commence généralement à la penser en croches ou en triolets, etc.

pratique temps solaire représenté circulairement sur 360 degrés d'angle, la seconde a été définie comme la fraction 1/86 400 du jour solaire moyen<sup>458</sup>, par la 11<sup>ème</sup> Conférence Générale des Poids et Mesures (CGPM), en 1960<sup>459</sup>. La 13<sup>ème</sup> conférence, qui eut lieu en 1967-8, remplaça cette définition par la suivante :

La seconde est la durée de 9 192 631 770 périodes de la radiation correspondant à la transition entre les deux niveaux hyperfins de l'état fondamental de l'atome de césium 133.

BIPM, 1967/68, *Résolution 1* ; CR, 103 et *Metrologia*, 1968, 4, 43.

La conférence de 1999 a ajouté que cet atome de césium devait naturellement être au repos, maintenu à une température de 0 degrés Kelvin, et non perturbé par le rayonnement du corps noir. Le temps est donc aujourd'hui divisé pratiquement à près d'un dix milliardième de seconde, pour les besoins de la science et de la technique. Mais plus loin encore, aux limites de la physique telle qu'elle est pensée aujourd'hui, le temps minimum serait encore bien plus fin. Le « temps de Planck » serait l'atome temporel, défini par le temps qu'il faut pour un électron poussé à la vitesse de la lumière pour traverser une distance de Planck. Ce qu'il convient d'appeler « unité naturelle de temps » vaut  $1,288\ 088\ 6677\ (86) \times 10^{-21}$ s. Cette unité naturelle est la dernière du système, son équation est

$$\hbar/m_e c_0^2$$

avec  $\hbar$ , la constante de Planck réduite (« unité naturelle d'action ») :  $1,054\ 571\ 68\ (18) \times 10^{-34}$ J.s ;

$m_e$ , la masse de l'électron (« unité naturelle de masse ») :  $9,109\ 3826\ (16) \times 10^{-31}$  kg ;

et  $c_0$ , la vitesse de la lumière dans le vide (« vitesse naturelle ») : 299 792 458 m/s (exactement).

On constate que le temps est la dernière unité dérivée, les autres unités naturelles découlant d'observations. On n'observe toujours pas le temps, mais sa parcellarisation physique minimale. Absolument rien, d'après ce que l'on pense aujourd'hui, ne se passe entre deux temps de Planck. Il y a cent milliards unités naturelles de temps pour une transition entre deux niveaux hyperfins de l'état fondamental de l'atome de césium 133. Donc, pour une caméra immensément ralentissante et grossissante, on ne verrait absolument rien se passer entre deux moment de Planck. Rien ? Doit-on penser que tout l'univers ne se meut, par saut, qu'à chaque fois que l'on passe d'un moment de Planck à un autre ? Il faudrait alors que nous remontions au moment initial de l'univers, par rapport auquel tous les autres moments n'arrivent qu'à la fréquence  $[1,288\ 088\ 6677\ (86) \times 10^{21}$ Hz]. Entre deux temps, le mouvement est absent. Faut-il que l'univers s'oublie entre moment de mouvement ? Certainement, oui, sinon ce ne seraient pas des collisions qu'il y aurait, mais des superpositions absolues entre particules. Telle est la forme de la question : diviser un temps de Planck en deux, est-ce une opération mathématique abstraite ? Ou pourrait-il y avoir deux fréquences de Planck, commençant respectivement à  $t(0)$  et à  $t(1/2 \hbar/m_e c_0^2)$  ? Et de là, une infinité de fréquences, pour chaque particule de

458. De l'année tropique 1900.

459. Toutes les conventions proviennent de BIPM, (2006), *Le Système International d'Unités*, 8ème édition.

l'espace, certaines seulement étant vraiment à la même fréquence, par exemple deux particules un jour intriquées ? Peut-être. Nous spéculons<sup>460</sup>. En tous les cas, tout a l'air bien quantique, et des instants locaux, par superposition ou presque superposition avec d'autres instants locaux, sur des phases différentes, restituent ce que nous appelons continuité.

Il est absolument évident qu'à une telle fréquence, absolument rien de vivant ne pourrait percevoir les sauts dans la discontinuité réelle. Et pourtant, il y a quelque chose de tel dans le monde. À vrai dire, même un nombre beaucoup plus grossier de pixels nous donnerait tout de même l'impression d'un cercle parfait. La vidéographie a longtemps montré que 24 images par seconde suffisaient à peu près à restituer l'impression de la continuité, de même que toutes les méthodes numériques qui sont venues remplacer l'analogique (lui-même discontinu à une plus petite échelle). En revanche, il est probable qu'une mouche n'ait jamais vu un écran cathodique que comme clignotant, de même que nous, lorsque nous regardons un écran filmé et rendu sur un écran (les fréquences, si elles ne sont pas en phase, redonnent l'impression de la discontinuité en passant à 12 images par seconde pour des vidéos en 24fps), nous le clignoter. La restitution de la continuité doit être l'équilibre évolutif entre un principe économique et des besoins vitaux. La synthèse du continu se calibre sur la vitesse de vie propre. Sans doute, certains enfants plus vifs voient-ils 24fps comme un clignotement. Certes, ces variations sont mineures d'homme à homme : la synthèse du continu au niveau perceptuel est largement transcendantale. Elle est une activité neuronale, dont la vitesse tient à celle de la synchronisation de leurs assemblées et à celle des flux synaptiques qui les lient<sup>461</sup>. Les oscillateurs du « Pour qu'une expérience sensorielle puisse être mémorisée, il faut que la stimulation sensorielle dure au moins quatre cents millisecondes »<sup>462</sup> et « pour que ces stimulations soient enregistrées dans la mémoire à court terme, la stimulation devrait durer environ vingt secondes. La mémorisation se ferait ainsi en deux temps : celui de la perception et celui du codage »<sup>463</sup>. Tout en notre être physique, chimique<sup>463</sup>, biologique, de notre tissu matériel aux oscillateurs de notre cerveau, absolument tout est fractionné. Et pourtant tout apparaît comme un, dans une commune continuité. Nous ne pouvons plus tirer comme Bergson une unité ontologie de l'unité phénoménologique. Voici ce qu'il écrivait et que nous réfutons :

Réfléchissons en effet à ce « présent » qui serait seul existant. Qu'est-ce au juste que le présent ? S'il s'agit de l'instant actuel, – je veux dire d'un instant mathématique qui serait au temps ce que le point mathématique est à la ligne, – il est clair qu'un pareil instant est une pure abstraction, une vue de l'esprit ; il ne saurait avoir d'existence réelle. Jamais avec de pareils instants vous ne feriez du temps, pas plus qu'avec des points mathématiques vous ne composeriez une ligne. Supposez même qu'il existe : comment y aurait-il un instant antérieur à celui-là ? Les deux instants ne pourraient être séparés par un intervalle de temps, puisque, par hypothèse, vous réduisez le temps à une juxtaposition d'instant. Donc ils ne seraient séparés par rien,

460. Une brève reprise de cette théorie en annexe.

461. Cf. Varela F.J., (1995), *Resonant Cell Assemblies: A New Approach to Cognitive Functions and Neuronal Synchrony*.

462. Meunier J-M., & Shvaloff A., (1997), *Neurotransmetteurs*.

463. Kipman S-D., *L'Oubli et ses Vertus*, II. Palette des Oublis, 11. Du cerveau à la chimie, b. Chimie, p.191-2.

et par conséquent ils n'en feraient qu'un : deux points mathématiques, qui se touchent, se confondent.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La Perception et le Changement ».

Bergson l'écrit au beau milieu de l'argument : l'unité est une vue de l'esprit. C'est le travail constant et invisible de la conscience de nous présenter, nous et le monde, comme des unités et des continuités. Ce travail est une synthèse passive : c'est celle de l'oubli. Ce n'est pas rien. L'infraperceptuel pourrait très bien être perçu ; la nature l'oublie dans l'esthétisation économique de sa fabrique vitale. L'infini n'est pas l'infini ; et le temps ni l'espace ne sont infini. La conscience, c'est l'introduction d'une unité – fût-elle une illusion, ce qui ne serait pas problématique, puisque nous n'avons pas de prétentions ontologiques. De même pour ce que nous avons dit de Husserl. Le phénomène d'écoulement dont il parle est une illusion de continuité. Voici ce que Husserl dit de la dégradation de la rétention, que nous appelions détension :

Du phénomène d'écoulement, nous savons que c'est une continuité de mutations incessantes qui forme une unité indivisible : indivisible en fragments qui pourraient être par eux-mêmes et indivisibles en phases qui pourraient par elles-mêmes, en points de la continuité.

Edmund Husserl, *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*, Deuxième section. Analyse de la conscience du temps, §10 : Les *continua* des phénomènes d'écoulement.

Au contraire : pour la vie, l'expression de « points de la continuité » n'est pas une antilogie. C'est la définition même de l'identité-*ipse*. La queue de la comète n'est pas une traîne indivisible : c'est de la poussière – mais ce sont bien *ses* cheveux. Cette poussière, qui est sa poussière – sa désagrégation qui l'use sans la perdre. Son oubli. L'oubli vivant, l'oubli fondamental de la conscience, c'est l'oubli de l'hétérogénéité : la synthèse, fût-elle illusoire, de l'unité et de l'identité. C'est de là aussi que viennent les idées générales<sup>464</sup>, qui négligent les aspérités pour aller à l'essentiel, qui passent outre l'altération temporelle pour constituer un x en tant que *um* et en tant que *tel*. Contre Husserl, l'imaginaire n'est pas un irréel : peut-être est-ce un presque-rien qu'elle crée – mais elle produit. Nous n'en revenons pas à une théorie de l'imagination spontanée, telle qu'elle a été longtemps conçue. C'est le nom que nous donnons ici à la synthèse passive de la continuité, qui n'est rien d'autre que la conscience du temps et la forge de sa vitesse – qui n'est rien d'autre donc que l'oubli, qui se dérobe au regard, parce qu'il est toujours derrière lui. C'est cette *imagination* déponente qui fait de la succession un changement. Elle qui restitue la mélodie comme une mélodie : un continuum et une unité. Elle qui est la suture de toutes les ruptures. La différence de l'identique.

Mais nous avons déjà trop ennuyé le lecteur par nos formules. Très concrètement, ce que nous disons de l'oubli par *pharmakon* ou différence de la différence se voit très bien dans la régénération hippocampique. Le vieillissement des neurones et de leurs connexions décrit une évolution

---

464. Nous en parlions à propos de Funes et les noms propres, en I. 3. c. L'hypermnésie : quand la carte est le territoire.

fonctionnelle interne<sup>465</sup>. Les jeunes cellules sont différentielles (*pattern separation*), et permettent de distinguer des choses similaires dans la forme d'une part, et dans l'espace selon le temps d'autre part. La première reconnaissance se fait entre des individus différents qui présentent des traits similaires. Ainsi le bluets et la violette, qui se ressemblent et sont des fleurs, activent les neurones jeunes quand ils sont reconnus et distingués. La seconde reconnaissance se fait entre les propriétés différentes d'un individu identique. Par exemple, si nous avons laissé un objet (un outil, une voiture), à un endroit habituel, il faut savoir en plus à quelle place nous l'avons laissé *la dernière fois* – ce qui nécessite d'avoir oublié sa place antérieure : nous ne distinguons pas essentiellement la voiture d'hier et la voiture de demain, mais temporellement la jeunesse ou la récence (*recency*) du geste de garage. Cet oubli pratique peut être appelé négligence. Il permet aussi bien, dans un cas, la généralisation, la conceptualisation, l'abstraction qui trouve l'universel derrière les individus tout en les distinguant – que, dans l'autre cas, d'étagé temporellement un objet identifié ou une procédure habituelle. Usages de la différence. Les cellules anciennes quant à elles sont déterminées comme tisseuses de liens entre des souvenirs différents (*pattern completion*). Ce sont elles qui se mettent en lien, s'il y a lieu, pour rapprocher des expériences similaires, pour en faire sens. Il faut bien comprendre ce phénomène de rajeunissement si l'on veut approcher la compréhension de l'oubli par vieillissement cellulaire<sup>466</sup>. Il y a une évolution continue de l'activité neuronale au cours du temps : la différence fine et temporellement étagée doit se figer, s'agglomérer en un « souvenir » global et statique. Se jouent donc à la fois l'adaptation du cerveau à la nouveauté, et la fixation de mémorèmes généraux – la distinction des personnes, des objets et des épisodes, et leur coalescence. La différence de la différence prend un sens moins métaphysique ici : les mêmes neurones valent d'abord pour l'oubli particulier, puis pour l'oubli général. Mais chacun, *pharmakon* local, vaut à la fois pour la distinction et la coalescence, la négligence et l'accrétion. Dans cette constance en altération (*alloiosis*), autrement dit dans ce « mouvement qui demeure auprès de soi »<sup>467</sup>, il en va à la fois de l'identification (des personnes, des objets, des idées) et de l'identité du soi.

La vie est discontinue – et pourtant, nous ne nous vivons pas comme un autre. Nous pourrions renverser chacun des termes, et vouloir encore dire quelque chose : nous nous voyons continûment – et pourtant, nous finissons par nous voir comme un autre. Ambivalence asymétrique de l'oubli : telle est la richesse et l'écueil de ce *pharmakon* pour le discours qui veut l'atteindre. La première affirmation doit s'entendre ainsi : la vie est parcourue de ruptures, mais la conscience s'occupe toujours de suturer l'expérience. Même avec notre propre corps, nous vivons dans la familiarité (à moins d'un *accident* brutal, d'une rupture). À part Funes, nul ne se découvre avec stupeur (à part, éventuellement, le matin).

---

465. Sahay A., *et al.*, (2011), *Increasing adult hippocampal neurogenesis is sufficient to improve pattern separation*.

466. À la fois le mouvement particulier d'un souvenir vers sa confusion, sa coalescence, son dernier âge puis sa disparition ; et le mouvement global des cerveaux âgés, qui produisent moins de nouvelles cellules, entraînant un vieillissement de la population neuronale.

467. L'expression est de Renaud Barbaras.

Il faut être Swift ou Borges pour imaginer un tel oubli de l'apparence que nous avons constamment devant les yeux.

Son propre visage dans la glace, ses propres mains, le surprenaient chaque fois. Swift raconte que l'empereur de Lilliput discernait le mouvement de l'aiguille des minutes, Funes discernait continuellement les avances tranquilles de la corruption, des caries, de la fatigue. Il remarquait les progrès de la mort, de l'humidité. Il était le spectateur solitaire et lucide d'un monde multiforme, instantané et presque intolérablement précis.

Jorge Luis Borges, *Fictions*, « Funes ou la Mémoire », p.516.

Oui : « Funes qui n'oubliait » pas oublié. Il vit dans l'oubli constant de *soi*. (Vit-il seulement, Funes, *funus*, « souillé par la mort » ?) Avec une perception infinie, on se verrait rider de seconde en seconde ; on verrait perceptiblement ce qui se passe pour nous imperceptiblement. Mais notre perception n'est pas infinie, et notre mémoire, pas linéaire. L'oubli de l'imperceptible donne l'illusion de la continuité. « Nous vivons dans l'oubli de nos métamorphoses »<sup>468</sup>, aveugles à la mutation graduelle qui nous porte de notre forme à un autre *notre forme* (*méta-morphè-phérein*, la vie est une métamorphophore). Ainsi, en nous perdant, et seulement ainsi, nous demeurons un nous, et nous demeurons un même. « Les réseaux de cellules nerveuses qui nous permettent, aujourd'hui, de reconnaître sans étonnement notre visage dans le miroir ont changé de manière subtile, s'adaptant progressivement aux modifications que le passage du temps a causées »<sup>469</sup>. Nous n'avons pas, comme Funes, la conscience continue de l'heure qu'il est ; mais nous pouvons nous endormir, reconnaître un oiseau, nous reconnaître comme un soi. Funes serait comme le personnage de Kafka, qui sait aussi bien nager que tout le monde, mais qui ne peut pas nager, parce que contrairement aux autres, il n'a pas oublié le temps où il ne savait pas encore nager. Ce n'est que très rarement que nous vivons ces expériences *étranges*, de conscience de la marche, de la descente des escaliers, ou de l'objectité sonore des mots. En oubliant qu'il ne fallait pas y penser, ils perdent leur sens, ils s'altèrent, ils s'étrangent, ils se désapproprient de nous : je me marche dans les pieds, je manque une marche, ou la visibilité en surbrillance d'un mot originellement quelconque. L'oubli est l'adaptation au changement, ce qui permet de se mouvoir tout entier, en ne laissant dans son passage que des poussières, des souvenirs qui s'externalisent, que nous perdons sans qu'ils nous perdent. Rupture et suture signifient ipséité. Si nous savons qui nous sommes, c'est que nous avons oublié qui nous étions – mais pas que nous étions. « Car Je est un autre »<sup>470</sup>.

La seconde affirmation était celle-ci : nous nous voyons continûment – et pourtant, nous finissons par nous voir comme un autre. Le vieux général lockéen qui est aussi l'enfant voleur de pommes ne se reconnaît pas. Certes, de l'extérieur, hors du temps, on ne peut l'*identifier* : matériellement, il a changé du tout au tout. Mais ces deux *agnorisis*, celle dans le temps celle sans le

---

468. Éluard P., *Le Dur Désir de Durer*, « Notre Mouvement », p.83. « [...] Le jour est paresseux mais la nuit est active / Un bol d'air à midi la nuit le filtre et l'use / La nuit ne laisse pas de poussière sur nous [...] Sommes-nous près ou loin de notre conscience / Où sont nos bornes nos racines notre but [...] Nous naissons de partout nous sommes sans limite ».

469. Antonio Damasio, cité par Ameisen J-C., *Sur les Épaules de Darwin, Les Battements du Temps*, p.172.

470. Rimbaud A., *Lettre à Paul Demeny*, Charleville, 15 mai 1871, p.348.

temps, n'ont pas la même fonction. La première est herméneutique ; l'autre est idéale. Hors du temps, c'est hors de la sédimentation des souvenirs et de l'oubli que nous sommes placés. Dans le temps, l'*agnorisis* est aveugle à cause des couches d'années entières passées dans le silence de l'action. Qui sort d'un état sans jeter de regard en arrière, sans conserver ses relations d'un temps, a complètement quitté son avoir été. Par exemple, l'élève qui a fait un an d'étude de médecine avant de commencer ses études de philosophie vivra *a posteriori* sa P1 de l'extérieur ; elle ne s'y verra pas. Elle sait qu'elle y a été, comme nous savons que nous avons été enfant avant que d'être homme. Mais ce savoir est une inférence abstraite, pas une reconnaissance (sinon dans le sens qu'il faut bien le reconnaître). L'herméneutique de l'oubli n'est pas d'abord un discours théorique. C'est originairement et continuellement une activité, des relations et des discours ordinaires, des élections et des sélections de souvenirs, des retours et des associations. Comme le souvenir primaire rétentionnel, l'élaboration secondaire est une comète. Au bout d'un temps, elle n'a plus ni la possibilité ni l'intérêt de continuer à briller. Elle oublie ses traces en avançant – ses traces deviennent des traces désappropriées. Même le droit reconnaît parfois cette évidence de l'existence : cela s'appelle la prescription. Seulement, et c'est pour cela qu'il faut toujours du jugement, et que l'on doit toujours dire le droit (*jus dicere*), et pas appliquer un logos prescriptif, il est des événements qu'il est bon de ne jamais se désapproprier, trop graves pour ne pas rester *nos* traces, trop important pour qu'on en accepte socialement l'oubli. Les limites du droit à l'oubli sont les limites de ce que chaque société de droit définit comme l'humanité. À l'intérieur de ces limites, il ne convient pas de se pardonner. Mais l'herméneutique du soi et de l'oubli est trop singulière aux modes et aux temps de la socialité. Ce que Foucault appelle *Souci de Soi* est une activité particulière, groupale et culturelle. Ce qui est commun à tous, nous semble-t-il, c'est l'intelligence narrative qui s'efforce à tout moment (de la maturité) de faire concorder le temps fictionnel, le temps historique et le temps réel, en posant un *télos* à rebours qui rend plausible un ordre archétypal. L'esprit est configurateur de temps (et l'oubli est la limite insécable du temps, les bords de l'abîme – mais vers quelle direction la profondeur s'enfonce-t-elle ?)

L'esprit est la possibilité *maxima* – et le *minimum* de capacité d'incohérence ;  
Le MOI est la réponse instantanée à chaque incohérence partielle – qui est *excitant*.

Paul Valéry, *Quelques pensées de Monsieur Teste*, Pléiade Œuvres II, p. 68.

Ce que Sartre, en qualifiant la mauvaise foi, appelait « un style de vie constant et particulier »<sup>471</sup> n'est rien d'autre – à ceci près que ce mensonge n'est pas un mentir, et que cette foi n'est pas mauvaise. En tout cas, si la pharmacie peut en dire les ingrédients avant qu'ils ne s'évaporent, elle s'abstiendra bien d'en prescrire les doses et les usages... En tous cas, nos changements amènent l'oubli des états précédents. À la vérité, il n'y a pas d'état. Il y a des données immédiates de la conscience, mais elles ne forment qu'un état continu et s'estompant dans un dégradé d'ombre fugitif. Ce qui a pour conséquence de tout rendre tolérable (dans les limites du besoin vital – mais celui-ci est un pallier inconstant), à condition

471. Sartre J-P., *L'Être et le Néant, Essai d'Ontologie Phénoménologique*, I. III. 1. Mauvaise foi et mensonge.

que l'oubli puisse opérer la suture de l'expérience, et produire l'illusion de la continuité. Mais illusion ou pas, la solidarité vivante des rétentions et leurs lois propres nous conservent auprès de nous, de l'enfance au tard de la vie.

La seule preuve que tu as que tes souvenirs ne sont pas complètement trompeurs, c'est le fait qu'il t'arrive encore, de temps en temps, de retomber dans tes anciennes manières de penser. (...) En dépit des apparences, tu es toujours celui que tu étais, même si tu n'es plus la même personne.

Paul Auster, *Reports from the Interior*, traduction Ameisen J-C., in *Sur les Épaules de Darwin, les Battements du Temps*, Au pays de la mémoire et de l'oubli.

Il nous arrive d'avoir de telles pensées, de regarder les images sans pouvoir s'empêcher d'y voir des visages et des dragons volants, de voir des signes dans les coïncidences, comme le petit d'homme que nous étions, qui recherchait partout, dans les mots et les autres événements, des signes et des symboles, une causalité qu'il pourrait utiliser. (Il va sans dire que cette recherche n'est pas un apprentissage volontaire, ni une inculcation : c'est la vie elle-même se faisant : la synthèse de la causalité est passive). On ne peut comprendre l'importance de l'enfance malgré l'oubli infantile que grâce à l'oubli et la suture par lui de la continuité. Des choses qui nous sont restées de notre enfance, des angoisses tues et mis à l'écart, qui ont continué à être actives sous la forme de souvenirs « refoulés », nous sommes encore pétris. Nous sommes dans la continuité de notre enfance malgré l'oubli et grâce à lui. Ce ne sont pas les mêmes souvenirs que nous avons, tant dans leur matière que dans leur contenu psychique, mais ils ont perduré dans la perception et dans l'expression. Il n'y a pas de contradiction entre l'oubli de notre enfance et la continuité de notre ipséité. Bien au contraire, puisque l'un fonde l'autre. L'amnésie infantile, doublée de l'oubli naturel de la petite enfance, est nous envoie dans le toujours-déjà de l'existence. Si Bergson dit que la longue phrase de notre vie n'a pas de majuscule, c'est bien qu'il dans la reconnaissance de l'oubli transcendantal qui est le fonds de notre pensée, comme le mur de Planck condamne à la vision l'origine de notre univers. Mais il nous en reste les forces et les directions initiales, notamment l'angoisse, les formes de notre pensée et les structures de notre perception. Si l'oubli est une sédimentation, les massifs qu'il recouvre s'impriment encore sur le tracé de son orographie ; et s'il est la profondeur de la mer, les fonds marins qu'il noie donnent encore, lointainement, leurs dynamiques aux remous de surface. Mais il est dubitable qu'un Cuvier nouveau puisse avec certitude restituer le dinosaure à partir de l'une de ses dents. De toute façon, on ne saurait parler d'une archéologie de l'oubli. Son étude, essentiellement personnelle et « négative » (contre l'ordre positif de la science expérimentale, « objective » et constructiviste), est d'ordre pratique et interprétatif. Son étiologie est une axiologie. C'est ainsi que nous l'avons appelée herméneutique, au-delà de ce que l'on pouvait en dire au niveau matériel et phénoménologique. Ce que Freud a appelé *Zeitlosigkeit* de l'inconscient, et que nous appelons continuité de la passivité de notre activité, se fait dans notre auto-mythologie et les hétéro-mythologies qui l'informent. Elle est une question de cohérence, de corrélation et de continuité, contre les décohérences et les incohérences, les disjonctions et les discontinuités qui



troublent notre identité narrative depuis l'enfance. L'oubli, qui rend des fragments de nous actifs dans notre passivité et les soutire de notre regard, nous donnent parfois une impression d'étrangeté vis-à-vis de nous-même. On peut ne pas se reconnaître. L'expérience étrange la plus banale demeure celle du rêve. Reprenons-là une dernière fois, dans l'optique d'expliquer le soi dans le temps suturant ses ruptures.

Revenons-en donc une dernière fois aux productions oniriques, à leur récit et à leur temporalité particulière, en prenant une classe de rêves que nous nous sommes réservée : celle où toute corrélation temporelle semble disparaître, où, par un déclenchement sensoriel, le temps psychologique semble se distendre sans limite. Avec toutes les précautions nécessaires, utilisons l'exemple canonique de « Maury guillotiné ».

Je me trouvais couché dans ma chambre, ayant ma mère à mon chevet. Je rêve de la Terreur ; j'assiste à des scènes de massacre, je compare devant le tribunal révolutionnaire, je vois Robespierre, Marat, Fouquier-Tinville... ; je discute avec eux ; je suis jugé, condamné à mort, conduit en charrette sur la place de la Révolution ; je monte sur l'échafaud l'exécuteur me lie sur la planche fatale, il la fait basculer, le couperet tombe je sens ma tête se séparer de mon tronc, je m'éveille en proie à la plus vive angoisse, et je me sens sur le cou la flèche de mon lit qui s'était subitement détachée, et était tombée sur mes vertèbres cervicales, à la façon du couteau d'une guillotine. Cela avait eu lieu à l'instant, ainsi que ma mère me le confirma, et cependant c'était cette sensation externe que j'avais prise... pour point de départ d'un rêve où tant de faits s'étaient succédés.

Alfred Maury, *Le Sommeil et les Rêves*, p. 161<sup>472</sup>.

Que penser de ce long récit de rêve après le réveil brutal ? Comment penser cette distension, qui semble commencer avant le coup sur le cou, qui devait donner son contexte, son contenu et son sens au rêve ? Comment aurait-il pu commencer avant ce qui l'explique ? Il doit y avoir deux choses. D'une part, pour que tous ces événements aient pu être conçus, il a fallu qu'effectivement, la temporalité subjective du rêveur ait été largement distendue. Nous ne pouvons que spéculer, mais une interprétation possible est que la temporalité a été *immensément* compressée permettant un déroulement pseudo-temporel où le cerveau, oppressé par une interprétation éprouvante et physiquement douloureuse, a réagi comme devant une véritable mort imminente, dans une débauche d'énergie de focalisation totale, où toutes les idées se sont déroulées synchroniquement comme des monoïdéismes. Ce n'est pas notre interprétation, mais plutôt celle de Bergson. La nôtre a des points communs : il y a bien débauche d'énergie, mais seulement sur les points pertinents. C'est un mécanisme de type mémoriel, et pas perceptuel, qui s'active alors dans l'imagination. Le point particulier qui attire notre attention, est que Maury prétend qu'il a discuté avec Robespierre, Marat et Fouquier-Tinville. Peut-être le rêveur aura-t-il pu restituer grossièrement, prétextant l'oubli du détail, la matière de la discussion. Nous pensons que ce récit s'est originé comme suit : Maury avait déjà pensé, consciemment ou non, les discussions qu'il pourrait avoir eues avec les Révolutionnaires (explication de leur présence dans le rêve)

---

472. Dans l'édition citée par Bergson dans « Le Rêve », in *L'Énergie Spirituelle*, soit la 4ème.

– et par identification à l'un d'entre eux, dont il connaissait bien sûr l'histoire, il a vu en première personne ce qu'il lisait comme une hétéro-biographie à l'éveil. Il a oublié que l'histoire n'était pas la sienne (oubli de soi) et s'est projeté dans le temps d'un autre (temps historique et temps subjectif). En outre, cette projection n'est pas la restitution filmographique de ce qu'il avait imaginé. C'est la reconstitution à partir des points sémantiques pertinents de ce qu'il a dû se passer, selon les rythmes de la mémoire interprétative et narrative. Les images des dialogues, seulement esquissées, font l'objet d'une reconstitution et d'une restitution après coup – que nous appelons suture du discontinu. Tous nos souvenirs de discussions ne procèdent pas autrement, à moins d'en avoir imprimé la forme par une graphie quelconque. Les éléments matériels (sensoriels et idéels) sont dissociés des événements (contexte narratif). Ce processus de dissociation est le même dans le rêve et la vie des veilles. L'oubli procède d'un voilement, dans le sens de d'illimitation. Contre la délimitation qu'opère la conscience dévoilante constitutrice d'objets, l'oubli indétermine, fait disparaître les contours des réalités qui ne sont alors plus des objets. Ils disparaissent au sens où ils deviennent invisibles, indistinguibles dans le brouillard du réel. Cette indétermination est transitive aux limites temporelles : les souvenirs se dégradent dans la mémoire, et perdent leur temporalité, si bien que par l'oubli, le temps s'absente. Il en va donc de même dans le rêve et les souvenirs conscients.

Un jour, il se demanda : s'il additionnait ce peu de souvenirs qui lui restaient de leur vie commune, combien de temps cela ferait-il ? Une minute ? Deux minutes ?

Voilà encore une énigme de la mémoire, plus fondamentale que toutes les autres : les souvenirs ont-ils un volume temporel mesurable ? se déroulent-ils dans une durée ? Il veut se représenter leur première rencontre : il voit un escalier qui, du trottoir, descend dans la cave d'une brasserie ; il voit des couples isolés dans une pénombre jaune ; et il la voit, sa future femme, assise en face de lui, un verre d'eau-de-vie à la main, le regard fixé sur lui, avec un sourire timide. Pendant de longues minutes il l'observe, qui tient le verre, qui sourit, il scrute ce visage, cette main, et pendant tout ce temps elle restera immobile, ne lèvera pas le verre vers sa bouche, ne modifiera rien à son sourire. Et là est l'horreur : le passé dont on se souvient est dépourvu de temps. Impossible de revivre un amour comme on relit un livre ou comme on revoit un film. Morte, la femme de Josef n'a aucune dimension, ni matérielle ni temporelle.

Milan Kundera, *L'Ignorance*, I. 36, p.524.

Si donc le dévoilement, dans son sens le plus fort, est une définition, une délimitation<sup>473</sup>, alors l'oubli est bien une occultation, une indétermination, une indéfinitisation : le retrait des limites objectives et temporelles. C'est cela qui permet aux objets oubliés, s'ils ne disparaissent pas complètement au sens ontique, d'être toujours actifs, souterrainement, dans notre passivité. Tout cela nous plonge dans une bien paradoxale situation. L'oubli nous fait perdre le temps et confère l'éternité. Par lui, le temps nous

---

473. C'est la définition qu'en donne Mr. Barbaras : « La mutation, sortie de l'inséparable, correspond au procès de mondification, qui a pour effet l'individuation. L'étant dévient ce qu'il est en se distinguant des autres étants. Le sens le plus profond de la désoccultation n'est pas la désapparition, mais le dévoilement : en se séparant du fond, l'étant paraît. Par conséquent le procès de mondification est un procès de phénoménalisation. Apparaître en soi est phénoménalisation du monde. [...] Le dévoilement est donc définition. Le monde est le sujet de son propre apparaître. Les conditions de l'existence de l'étant sont les conditions de l'apparaître de l'étant ». Notes du cours de M2, 5.2.16, Phénoménologie du désir, II. Ontologie du désir, 2. Procès et événement, a. Analyse de la mondification.

est soustrait : des données intérieures sont perdues, d'autres sont rendues éternelles. Pour l'être-au-temps, l'oubli est *pharmakon* : un poison corrosif et un philtre d'éternité.

C'est pour cela que le temps « réel », ou « objectif » n'est atteint que dans l'activité à plusieurs. Les fréquences de nos vies subjectives sont si nécessairement peu en phase, que nous en sommes réduits à nous référer, pour communiquer et agir de conserve, au temps le plus nu.

Par les questions qu'ils me posent et le changement de cadre qu'ils m'imposent, les autres m'aident à prendre conscience de la dimension narrative de toute existence, la mienne comme la leur, et que cette prise de conscience m'interdit définitivement de les assigner à un temps (« mythique » ou « magique ») essentiellement différent du mien. Certes, nos fictions sont différentes, mais c'est la règle générale : nulle fiction individuellement n'est rigoureusement contemporaine d'une autre (chacun a son passé et ses attentes) et les différences induites à cet égard par la situation d'enquête et la culture sont de degré, non de nature. [Ce qui signifie qu'il faut être au moins deux pour oublier, c'est-à-dire pour gérer le temps]<sup>474</sup>.

Marc Augé, *Les Formes de l'Oubli*, II. La vie comme récit, p. 59.

L'herméneutique (de soi, du temps, de l'oubli – c'est la même) est un jeu qu'on ne joue qu'à plusieurs. On peut dire, pour jouer en déformant l'affirmation de M. Augé, qu'il faut être à deux, au moins, pour « dygérer » le temps, (sans l'exagérer). La pluralité des récits leur confère force et foi. Par le jeu de renvoi dont le temps est l'enjeu, les présences se jettent les balles des durées et des *kairoi*, se manifestent comme récits à d'autres récits, lors de confidences, de confessions, de participations à la vie du groupe et de la communauté. La discussion est l'épreuve de la temporalité, et l'épreuve, au sens photographique, des négatifs de l'oubli. Plus que toutes les autres dynamiques, l'*attentio* est alors tournée dans l'*intentio* vers le futur. Plus qu'ailleurs, l'omission œuvre à la cohésion, à la cohérence, à la coalescence des temps. La discordance des temps singuliers trouve finalement sa concordance dans les récits à plusieurs voix. Dans les termes de Ricœur, on pourrait dire que le *muthos* tient en laisse la *distensio animi*. La *mimèsis* ne se laisse pas imiter le temps discordant des subjectivités elles-mêmes discordantes. La restitution de la continuité, au niveau singulier comme au niveau collectif, c'est la tension par laquelle se coalescent le temps historique et le temps physique. La narrativité ajuste le rythme de son récit (oubliant toujours les temps faibles et soulignant bien sûr les temps forts de la vie des hommes et de la vie des peuples) pour se moduler vers un temps qui devient homogène, sur le passé indistinct et indicible de notre préhistoire. (Sans doute cette façon de gérer le temps est-elle très culturelle, mais c'est celle d'une culture vastement répandue). Voici ce que Ricœur écrit dans son herméneutique du temps raconté.

D'une part j'ai trouvé dans le concept de mise en intrigue (*muthos*) la réplique inversée de la *distensio animi* d'Augustin. Augustin gémit sous la contrainte existentielle de la discordance. Aristote discerne dans l'acte poétique par excellence – la composition du poème tragique – le triomphe de la concordance sur la discordance.

---

474. (Nous mettons entre crochets cette phrase qu'il nous semblait avoir lue jadis, mais qu'à la relecture nous ne retrouvons pas. L'aurions-nous inventé ? Nous ne savons plus... même à la méthode pourtant continue et rigoureuse, il est impossible de faire absolument confiance).

[...] expérience vive où la discordance déchire la concordance, [...] activité éminemment verbale où la concordance répare la dissonance. [...]

Lorsque Aristote, substituant le définissant au défini, dira que le *muthos* est « l'agencement des faits en systèmes » (*è tón pragmatón sustasis*, 50a5), il faudra entendre par *sustasis* (ou par le terme équivalent *sunthèsis*, 50a5), non le système [...], mais l'agencement (si l'on veut, en système) des faits, afin de marquer le caractère opératoire de tous les concepts de la *Poétique*. [...] [Que l'on traduise *mimèsis* par imitation ou représentation], ce qu'il faut entendre, c'est l'activité mimétique, le processus actif d'imiter ou de représenter.

Ricœur P., *Temps et Récit*, t.I. I. Le cercle entre récit et temporalité, 2. La mise en intrigue, a. La cellule mélodique : le couple mimèsis-muthos, p.55-57.

La *mimèsis* est la représentation du *muthos* écrivent Aristote et Ricœur. Existentiellement, les récits de vie ont pour objet notre vie vécue qui est déjà un mythe. La vie est indistinguable de l'auto-mythologie (c'est encore un autre nom de l'épaisseur du présent). Elle est constamment remaniée par la façon dont on se raconte et dont on s'entend raconté (hétéro-mythologie). Dans le *muthos* mimésique, l'action prime sur les personnages. La gestion plurielle du temps est éthique. C'est la littérature qui nous permet de retrouver le temps tel qu'il est, s'il se met à la recherche achronique du temps perdu. Autrement dit, ce qui est instantanément une personne n'est personne, mais se solidifie très vite en personnage, et finit par n'être plus que des actions. Par nature, tout discordance entre les sujets et les temps. La conscience est cet effort déployé dans la discontinuité du réel pour suturer de la continuité. À l'envers de ses conclusions métaphysiques, nous conservons la caractérisation phénoménologique de l'extensibilité de la conscience-temps que Bergson appelle durée :

Ce que nous percevons en fait, c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties : notre passé immédiat et notre avenir imminent. Sur ce passé nous sommes appuyés, sur cet avenir nous sommes penchés ; s'appuyer et se pencher ainsi est le propre d'un être conscient. Disons donc, si vous voulez, que la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir. Mais à quoi sert ce pont, et qu'est-ce que la conscience est appelée à faire ?

Henri Bergson, *L'Énergie Spirituelle*, « La Conscience de la Vie ».

Du « trait d'union » nous gardons la nature linguistique et le caractère insécable ; du « pont », nous gardons le caractère artéfactuel, pluricellulaire, corporel, utilitaire. Contrairement aux ponts physiques, la conscience est un pont qui se renforce à mesure qu'elle s'utilise, qu'elle utilise les pierres sur lesquelles elle vient de marcher pour construire la suite du pont où elle avance.

Si l'on n'y voit qu'une poussière d'états qui remplacent des états, force est bien de rétablir la continuité entre ces états par un lien artificiel.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La Perception du Changement », Survivance du Passé.

Contrairement à Bergson, nous acceptons et la prémisse, et la conclusion. L'oubli soude ce qui était d'abord une pluralité : c'est le facteur de l'identité ; puis il rompt et corrode ce qu'il avait contribué à faire : c'est le passage du passage du temps.

Ainsi, comme le remarque finement Pontalis, les fragments de récits de vie sont toujours des écrans pour la projection de notre continuité. Nous citons la synthèse limpide de Marc Augé.

Pontalis : tous nos souvenirs (même ceux auxquels nous tenons le plus parce qu'ils nous ancrent dans la certitude de notre continuité, de notre identité) sont des « écrans », non pas au sens où ils dissimuleraient des souvenirs plus anciens, mais au sens où ils « servent d'écran » à des « traces » qu'ils dissimulent et contiennent à la fois, traces apparemment anodines qui surgissent inopinément à l'esprit de ceux qui se laissent aller à leur rêverie ou qui font l'effort de s'analyser. Ce qui est inscrit et marquant, « ce n'est pas le souvenir, ce sont les traces, signes de l'absence ». Ces traces sont en quelque sorte déconnectées de tout récit possible ou crédible ; elles se sont affranchies du souvenir. Passer de la notion de trace à celle de *tracé*, tracé secret, inconscient, refoulé. Le refoulement ne porte pas sur l'événement, sur le souvenir ou sur la trace isolée en tant que tels, mais sur les connexions entre souvenirs ou entre traces. Il faut donc moins se souvenir, conclut Pontalis, qu'associer, associer librement comme s'y essaieraient les surréalistes, associer, c'est-à-dire « dissocier les liaisons instituées, bien en place, pour en faire apparaître d'autres, qui sont souvent des liaisons dangereuses ».

Marc Augé, *Les Formes de l'Oubli*, I. La mémoire et l'oubli, p 34.

Le retour ne serait-il jamais que libre association ? – liberté à l'intérieur du cadre d'une conscience finie s'entend, et qui a vécu continûment auprès de soi en prenant bien soin de lisser les angles, d'effacer les « artéfacts » (comme on dit en statistique), d'opérer au fur et à mesure les *offsets* nécessaire à ce que la courbe ait un sens, bref, que la vie signifie ce qu'elle veut dire. CE travail de statisticien idéologue est une œuvre communautaire, au moins duelle. De plus en plus d'étude de psychologie collective s'attèlent à ces difficiles problèmes d'improvisation à la fois spontanée et reçue, libre et tenue à la cohérence jusqu'à croire ce qu'elle fabrique<sup>475</sup>. De cette relation plurielle revenons-en à la subjectivité, à l'ouverture du monde et ce que projection signifie pour un esprit. Nous ne voulons pas seulement parler de la projection de soi dans une action, mais encore de la projection qu'est la mémoire. Elle n'est pas une restitution : s'il y a projection, ce n'est pas celle d'un rétroprojecteur sur la feuille vierge de notre conscience (il n'y a pas de *tabula rasa*). Le fonctionnement de la mémoire est celui de l'oubli : le souvenir est spontané et réfléchi, il relie des points relit l'expérience, l'interprète. Plus on se connaît, plus le souvenir sera fidèle à l'image continue que l'on a de nous ; mais il n'y a jamais qu'une restitution spontanée des objets de la mémoire – qui n'est définitivement pas un stock ou un réservoir, mais plutôt, dans le laboratoire d'un chimiste ou d'un pharmacien, l'étagère encyclopédique où les fioles sont disposées dans un ordre compréhensible pour l'alchimiste seul, chaque *pharmakon* recelant l'odeur et l'essence d'un vécu ou d'un type de vécu. C'est là toute la continuité dans le monde, dans le geste artistique, dans les visions et les idées. La raison pour laquelle il n'y a pas de théorie de la mémoire chez Merleau-Ponty, c'est qu'elle se fonde entièrement dans une théorie de la perception.

La solution est à chercher dans la vision même : on ne comprendra le souvenir que par elle. Il faut qu'elle soit déjà modulation ou serpentement dans l'un, variante d'un système perceptif du monde, pour que le souvenir puisse être et comporter l'oubli. [...] Il y a des fragments « perçus » peu avant qui disparaissent (l'ont-ils été ? Et quel

---

475. Voir par exemple Ecker U.K.H., *et al.*, (2015), *He did it! She did it! No, she did not! Multiple Causal Explanations and the Continued Influence of Misinformation*, sur les concepts de “*post-event misinformation effect*” et de “*continued influence effect*”.

est exactement le rapport du perçu et de l'imperçu ?) – et d'ailleurs il n'y a pas un segment objectif du présent qui descende de l'avenir. [...]

Car l'espace en réalité ne comporte pas plus de *points*, de *lignes* que le temps. Comprendre que la *Gestalt* est déjà la transcendance : elle me fait comprendre qu'une ligne est un vecteur, un point un centre de forces – Il n'y a pas de lignes ni de points ni de couleurs absolus dans les choses. La vision de champ et la notion de champ – Bergson disant que le serpentement ne reproduit peut-être aucune ligne *réelle*<sup>476</sup>. Mais il n'y en a aucune qui soit « *réelle* ». Donc l'espace n'est pas à mettre en cause comme le fait Bergson. Et corrélativement il ne suffit pas de passer au temps comme fusion pour avoir la solution – c'est là une fausse antithèse – Il faut passer de la chose (spatiale ou temporelle) comme identité, à la chose (spatiale ou temporelle) comme différence, *i.e.* comme transcendance, *i.e.* comme toujours « derrière », au-delà, lointaine...

Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible*, Notes de travail, (Bergson) La transcendance – l'oubli – le temps, 20 mai 1959.

Le commentaire de ces intuitions sur l'imperçu mériterait une œuvre entière d'exégèse et de développement. Peut-être certaines de nos intuitions font-elles écho aux points ouverts par Merleau-Ponty<sup>477</sup>. À défaut de commentaire suffisant, reprenons le passage que Merleau-Ponty cite ici : la pensée bergsonienne sur Léonard de Vinci, dans son apologie de Ravaisson.

Arrêtons-nous devant le portrait de Mona Lisa ou même devant celui de Lucrezia Crivelli : ne nous semble-t-il pas que les lignes visibles de la figure remontent vers un centre virtuel, situé derrière la toile, où se découvrirait tout d'un coup, ramassé en un seul mot, le secret que nous n'aurons jamais fini de lire phrase par phrase dans l'énigmatique physionomie ? C'est là que le peintre s'est placé. C'est en développant une vision mentale simple, concentrée en ce point, qu'il a retrouvé, trait pour trait, le modèle qu'il avait sous les yeux, reproduisant à sa manière l'effort générateur de la nature.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La vie et l'œuvre de Ravaisson », §16. Influence de Léonard de Vinci, p. 264.

D'ailleurs, notre mémoire si elle est bien hertzienne, ce que laisse penser la présence d'oscillateurs dans le cerveau, qui commandent à la vue et à l'ouïe, n'est certainement pas de la perception comme accumulation d'images qu'elle est constituée : l'impression de continuité ne pourrait alors pas être restituée<sup>478</sup>. Cette dernière est donc bien recrée dans l'imagination mémorielle en nous mettant du côté du projecteur, et pas du spectateur devant l'écran. C'est la forme induite derrière les

---

476. Bergson H. *La Pensée et le Mouvant*, « La vie et l'œuvre de Ravaisson », §16. Influence de Léonard de Vinci, p. 264 : « Il y a, dans le *Traité de peinture* de Léonard de Vinci, une page que M. Ravaisson aimait à citer. C'est celle où il est dit que l'être vivant se caractérise par la ligne onduleuse ou serpentine, que chaque être a sa manière propre de serpenter, et que l'objet de l'art est de rendre ce serpentement individuel. "Le secret de l'art de dessiner est de découvrir dans chaque objet la manière particulière dont se dirige à travers toute son étendue, telle qu'une vague centrale qui se déploie en vagues superficielles, une certaine ligne flexueuse qui est comme son axe générateur" (Ravaisson F., article "Dessin" du *Dictionnaire Pédagogique*). Cette ligne peut d'ailleurs n'être aucune des lignes visibles de la figure. Elle n'est pas plus ici que là, mais elle donne la clef de tout. Elle est moins perçue par l'œil que pensée par l'esprit. "La peinture, disait Léonard de Vinci, est chose mentale". Et il ajoutait que c'est l'âme qui a fait le corps à son image ». (Tel Quel écrit p. 294, mais c'est une erreur).

477. Le texte *in extenso* est placé en annexe.

478. « Prenons le cas le plus favorable à la thèse, le cas d'un objet matériel faisant impression sur l'œil et laissant dans l'esprit un souvenir visuel. Que pourra bien être ce souvenir, s'il résulte véritablement de la fixation, dans le cerveau, de l'impression reçue par l'œil ? Pour peu que l'objet ait remué, ou que l'œil ait remué, il y a eu, non pas une image, mais dix, cent, mille images, autant et plus que sur le film d'un cinématographe. Pour peu que l'objet ait été considéré un certain temps, ou revu à des moments divers, ce sont des millions d'images différentes de cet objet. Et nous avons pris le cas le plus simple ! » (Bergson H., *La Pensée et le Mouvant*, « La perception du changement »).

phénomènes perçus qui est retenue – on ne voit pas les objets, mais les faits ; ou encore, si nous voyons les objets, nous ne les pensons pas en tant qu’aspects, mais en tant qu’objets entiers, entités dans leur profondeur certaine (*i.e.* celle qu’on leur prête). La vision n’a pas vraiment de primat dans la mémoire : elle est la réunion du sens commun. La mémoire, comme le pensait Bergson, est du vécu, pas des expériences fragmentées. C’est parce que la mémoire n’est pas sur le modèle de la pellicule que nous avons réellement l’impression du mouvement – c’est pour cela aussi que *nous nous voyons* dans notre mémoire et dans nos rêves. C’est là que l’idée de mémoire-pure bergsonienne prend tout son sens : nous vivons par le corps, mais nous nous souvenons dans le monde aussi. Nous nous voyons parmi les objets en vérité – non pas comme « le sujet » mais « un sujet » des actions. Comme nous le disions avec Ricœur, nous nous voyons comme des actions, des principes. Quand nous vivons une chute, c’est tout le sol qui vient vers nous à une vitesse vertigineuse. Quand nous nous souvenons d’une chute, c’est notre corps qui tombe, ce n’est pas nous : on se voit tomber. La mémoire telle qu’elle fonctionne est comme à côté de son propre corps. L’âme n’est rien d’autre que cela pour Bergson : l’existence du passé (et non pas sa présence, qui est la mémoire du corps) qui, comme la perception, est à même le monde. L’incarnation n’est présente dans la mémoire que par le fait que nous avons un souvenir parcellaire du monde. L’âme en est un fragment, un point de vue : mais elle n’est pas une chose. Elle est en profondeur, elle est à la hauteur du monde. Évolutionnairement, cela peut s’expliquer par le besoin d’induire, dans nos jeunes années, des lois à partir des phénomènes. Je vois une jouet : si je lui versais mon verre d’eau dessus, qu’arriverait-il – et de là, que m’arriverait-il ? L’apprentissage du monde en tant qu’unité fonctionnelle (la causalité est notre forme de vie : non pas la loi, mais « la forme de la loi » (*TLP*, 6.32)) se fait à même la perception – nous avons montré que le sentiment de la causalité, c’était celui de la naturalité : non pas ce qui arrive toujours, mais ce qui est toujours arrivé, ou ce qui arrive le plus souvent, ce qui nous est bien égal grâce à l’oubli.

C’est ainsi que nous concevons la perception et l’imperception, la conception et le souvenir. La saisie vivante que nous appelons percevoir est déjà une intuition de l’essentiel, « manière d’être à [x] en se détournant de [x] » – manière d’être aux noumènes en nous détournant des phénomènes. On est dans un dualisme typique : « forme / contenu ». La mémoire renvoie à des contenus de l’expérience vécue, mais les représentants en sont les formes seulement, les équations. S’il s’agit de pouvoir se représenter un passé, – prenons l’exemple des images –, nous disons que c’est le moule de l’impression qui a été reproduit (induction de l’imprimeur) plutôt que les contenus de l’impression. Des impressions se présentent à nous – mais c’est une configuration spatiotemporelle est restituée par la conscience. C’est ainsi que l’on comprend l’interprétation épistémique de *l’Einfühlung* chez Théodore Lipps<sup>479</sup>. En usant du concept d’empathie pour la perception des choses, le concept de sympathie pour la compréhension des hommes et des autres animaux, c’est à nouveau dans le sens de prolongement de

---

479. À propos de cette théorie à laquelle Husserl n’était pas étranger, lire l’article éclairant de Galland-Szymkowiak M., (2012), *L’Einfühlung comme Symbolisme : de l’Expérience Esthétique à la Perception d’Autrui*.

soi que nous prenons le terme de projection. La conscience tient de la réflexion et de la psyché au sens du miroir. C'est pour cela que la peinture est chose mentale. Il y va toujours de la vision elle-même. Cette théorie de la conscience-perception-mémoire permet une grande économie de moyens – ce en vue quoi la vie œuvre toujours puisqu'elle est bornée par le temps, l'espace et l'énergie (ressource et accaparement).

Nous avons dit que l'*hubris* de la réflexion totale revenait à la crainte de *perdre* du temps. Mais peut-on dire que la vie est chronophage ? Le temps perdu est-il réellement *perdu* par l'oubli ? Existentiellement, on ne peut pas perdre de temps – on perd seulement le temps. Cette perte, si elle est un saignement continu qui mène finalement à *notre* perte, est compensée et soignée par la *pharmakon* de l'oubli. C'est l'onguent qui panse en permanence notre hémophilie temporelle et nous empêche de la voir. Sinon nous verrions comme Funes s'écouler chaque seconde, et nous percevrions de façon continue, comme le chantent Roger Waters, David Gilmour, Richard Wright & Nick Mason que :

*The sun is the same in a relative way, but you're older  
Shorter of breath and one day closer to death.*

Pink Floyd, *Dark Side of the Moon*, (1973), 4. Time.

C'est l'illusion du soldat qui lui permet de combattre, parce qu'il croit toujours qu'il mourra plus tard. C'est l'aveuglement du voleur, qui vole encore un jour, parce que cette fois, c'est sûr, il ne se fera pas prendre. C'est le chasseur qui retourne aux fauves après avoir presque perdu la vie, le combattant qui retourne s'entraîner alors qu'il s'est blessé cruellement. C'est la cicatrisation passivement active du corps de l'esprit<sup>480</sup>, qui nous referme à mesure que la blessure s'ouvre. C'est la santé propre de la mémoire, pour qui le poison létal est aussi bien de boire toute l'eau du Léthé que de ne pas en boire du tout : la vie a soif d'oubli. L'alimentation dans l'alimentaire n'assimile pas toutes les fibres, mais nous en avons besoin pour isoler et incorporer les éléments qui nous alimentent réellement. Les mauvaises pages des livres et des mémoires sont plus nombreuses que les bonnes, mais elles sont nécessaires à la formation et au développement de la pensée. Les échafaudages sont encombrants et dangereux, ils ne sont pas

---

480. Nous empruntons ce concept à Valéry P., *Cahiers t.I*, « la Mémoire », p.1233 : « *Corps de l'esprit*, ou *Masse* de l'esprit [NdS : il y a là une idée d'inertie – parfois Valéry compare l'oubli à la gravité – mais il ne s'agit pas ici que de l'oubli]. Le *corps de l'esprit* est cette étendue ou quantité de souvenirs, de notions acquises, de noms, d'attentes, d'où les événements, à chaque instant, tirent des réponses ; et qui s'accroît ou se modifie du même coup par ces mêmes événements et par ces mêmes réponses. *En gros*, ce *corps* est constitué par un système *Mémoire-Attentes*. C'est là la MATIERE et l'ENERGIE de notre pensée. [...] Il y a une loi de *conservation* – et une loi de *dégradation*. [...] Je dis matière – car qu'est-ce que la matière – ? Simplement ce qui ne change pas *pendant telle opération*. Je dis énergie. Car qu'est-ce qu'énergie ? – Simplement ce qui s'échange moyennant quelque chose. [...] La sensibilité est le phénomène instantané / incessant /, qui *charge* la « mémoire » toujours dans un certain sens – et par *quanta* ; et qui la décharge par *quanta* aussi *dans le même sens*. Lorsque la charge « mémoire » (événement actuel) est elle-même *sensible*, on a affaire au phénomène de *l'attente*. Atteindre, c'est percevoir un accroissement. Mais cette décharge non seulement ne diminue pas la charge, mais l'accroît ou du moins la rend plus apte à se décharger. La mémoire n'est donc pas une accumulation, mais une construction. Le contenu de la mémoire est act, événement actuel. Ce n'est pas son contenu qui est conservé. C'est un chemin de moindre résistance. Ce qui fut est plus aisé à parcourir. Ce qui fut moi devient mon moyen, mon chemin ».



une fin en soi et gâchent la vue, mais ils permettent de bâtir. Ce qui est préservé par la vie, c'est une essence. L'existence est une essentialisation.

Bref : le néant (ou plutôt le non-être) est creux et non pas *trou*. L'ouvert, au sens de *trou*, c'est Sartre, c'est Bergson, c'est le négativisme ou l'ultra positivisme (Bergson), indiscernable. Il n'y a pas de *nichtiges Nichts*. Mettre au point ma discussion des idées de Bergson sur le néant : j'ai raison de dire que Bergson prouve trop, mais tort d'avoir l'air d'en conclure que Sartre a raison. La négintuition du néant est à rejeter parce que le néant lui aussi est toujours *ailleurs*. La vraie solution : *Offenheit d'Umwelt, Horizonhaftigkeit*.

Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible*, Notes de travail, (Bergson) La transcendance – l'oubli – le temps.

L'être *est* le néant – cette phrase n'est pas une antilogie. Il n'y a rien de si binaire que l'être et le non-être. Le vide est positif, c'est l'espace du fonctionnement et la condition de la résistance ; l'origine de la matière et de l'antimatière. L'oubli suture, l'oubli ordonne la vie ; il la tance vertement quand elle se dissout, il nous maintient dans l'unité d'une identité contre la tentation de la dissolution. Est-il une ouverture ou fermeture ? Certainement, les deux à tour de rôle, voir à la fois ; sans doute l'objet se refermerait-il si nous voulions seulement l'ouvrir. Fermons-le donc, puisque finalement, *anakhè stènai*. « Inspecter l'invisible et entendre l'inouï étant autre chose que reprendre l'esprit des choses mortes »<sup>481</sup>, brisons là.

---

481. Rimbaud A., *Lettre à Paul Demeny*, Charleville, 15 mai 1871, p.348.

## Conclusion (apprendre et vivre)

*Pharmakon, ou (to)* : toute substance au moyen de laquelle on altère la nature d'un corps, toute drogue salutaire *ou* malfaisante. D'où, drogue médicinale, médicament, remède préparé, onguent, [...], remède pour, remède contre, (pour rendre la santé, utile, contre les maux, contre la faim, contre l'amour, contre la peur), [...], préservatif, moyen d'assurer ou de consolider, [...]. [Ou] Drogue malfaisante, poison (meutrier, dévorant, funeste, mortel) [...]. [Mais encore] préparation magique, breuvage, drogue quelconque, et par suite, toute opération de magie, (chant, formule). [Ou] Drogue pour teinture, teinture, fard. (Obscur). [Lien étymologique possible :] *Pharos, éous, (to)* : Pièce d'étoffe forte, pièce de toile, voile de navire, couverture, pardessus, linceul, manteau, voile, masque. Bailly A., Dictionnaire Grec-Français, p. 2054-5.

PHEDRE : « Toi qui changes le poison en un breuvage d'immortalité [...] ».  
Paul Valéry, *Eupalinos, ou l'Architecte*, p.90.

Salutaire et vénéneux, l'oubli est notre plus vaste part, la bordure invisible et le centre latent de notre existence. Il est autant du corps, de l'esprit que de l'écriture – c'est pourquoi nous avons dû en passer par les apports de la psychologie positive et les observations de la phénoménologie pour en arriver à la position herméneutique (à défaut de stabilité). L'oubli est « différenciation », mouvement et possibilité de mouvement, simultanément rupture et suture. Revenons-en à l'image du *pharmakon*. Nous avons bien dit, contrairement à la potion que l'on s'administre, que l'oubli se faisait en nous mais sans nous, par devers nous : qu'il était *a priori* naturel et non miscible à la volonté pure, contrairement au *pharmakon* qui est un produit en vue d'une action pour... ou contre... Cependant, on peut parler d'un usage de l'oubli, et de positions existentielles. C'est là que se situe leur communauté : ce n'est jamais que des points de vue sur leur usage qui les rend bons ou mauvais à... en se détournant de... L'administration n'est jamais sûre, ni les états et conséquences qui en découleront : la santé, la mutation, ou la mort par excès de violence ou de passivité. Quoi qu'il arrive, l'oubli agit : il ne peut pas ne pas être une altération – mais grâce à lui, il n'y a pas lieu de faire la distinction, au sein d'une psyché vivante continuellement auprès de soi, entre la nature et la norme propre (la seconde se cache derrière la première et se fond en elle) : il est normalisation et naturalisation. Nous sommes toujours pour nous la *phusis* *èdè*,

non pas la seconde nature, ni même la n<sup>ième</sup>, mais la *nature désormais*, qui ne pose jamais question car elle occulte sa proprement altération (nature naturante et naturée). L'identité est à la confluence paradoxale entre le devenir même et le demeurer autre. Se reconnaître, se dire responsable, c'est donc toujours se savoir plus qu'on ne se voit. Dans la re-connaissance comme dans la re-cherche, la réitération n'est pas le retour du même, parce que l'oubli nous a traversé, nous modifiant irrévocablement. L'identité dont je m'affuble dans la responsabilité est du même type que celle dont je couvre l'autre lorsque je fais un serment. La responsabilité, la promesse, le pardon, (l'éthique) se trouvent au-delà de l'oubli ; ils postulent éthiquement la subsistance d'une âme en faisant fi de l'altération matérielle et mémorielle qui nous touche réellement (mais cette âme n'est qu'une thèse pratique, pas une hypothèse dont on pourrait partir pour aller plus loin et construire une ontologie – c'est une position illogique, mystique, elle se montre mais ne se dit pas). L'éthique est affirmation de maîtrise du temps contre l'oubli (en disant impossible l'oubli volontaire, nous montre quel pas il faut franchir de l'oubli à l'éthique). L'identité personnelle et narrative n'a lieu d'être que dans un monde partagé, où je postule (sans me le dire nécessairement – prudence ou morale) que je ne suis pas le seul à me souvenir de moi<sup>482</sup>. Sur ma discontinuité réelle se superpose une continuité éthique, et plus généralement vitale – mais cette superposition est insensible, précisément en vertu de l'oubli qui était pourtant la cause de mon propre dépassement. Nous vivons la vie dans une sursomption sans étapes : une évolution, ou un élan vital, qui n'est rien d'autre que ses productions et ses morts programmées. L'idée d'accumulation mémorielle a fait long feu, et la conception bergsonienne de l'existence métaphysique du passé est intenable. Pour les esprits, il n'y a rien de tel que des *faits* logique et totaux – il n'y a que des *points* de vue, grossiers, épais, dirigés par des attentes et des préjugés, et aisément corruptibles. Cela qui ne nous retient pas d'avoir des théories de la connaissance, mais nous empêche strictement de dire que l'avoir été est un viatique pour l'éternité sinon métaphysiquement – et cette légèreté existentielle est bienheureuse : elle permet les erreurs et la perdurance. L'erreur est humaine – la persévérance l'est aussi. C'est l'authenticité de nos croyances et l'illusion de continuité de notre conscience qui nous sauve de la facticité.

Il ne s'agit pas de renoncer à la mémoire, certes. Mais certaines perspectives sur lesquelles l'oubli ouvre et ses liens avec l'intelligence, la structure et l'essentialité derrière la contingence des variations laissèrent Borges rêver à des hommes moins mémorieux.

[Un homme] : Mais ne parlons pas de faits précis. Personne maintenant ne s'intéresse aux faits. Ce ne sont que de simples points de départ pour l'intervention et le travail de l'esprit. Dans nos écoles on nous enseigne le doute et l'art d'oublier. Avant tout l'oubli de ce qui est personnel et localisé. Nous vivons dans le temps qui est une succession, mais nous essayons de vivre *sub specie aeternitatis*. Du passé il nous reste quelques noms que le langage tend à oublier. Nous éludons les précisions inutiles. Plus de chronologie ni d'histoire. Il n'y a plus non plus de statistiques. Tu m'as dit que tu t'appelais Eudoro ; moi je ne puis te dire comme je m'appelle, car on me nomme simplement quelqu'un ».

---

482. On peut donc dire que l'hétéro-mythologie est la cause, et pas la conséquence de l'auto-mythologie.

[...] L'autre se mit à rire.

[Un homme] : Personne ne peut lire deux mille livres. Depuis quatre siècles que je vis je n'ai pas dû en lire plus d'une demi-douzaine. D'ailleurs, ce qui m'importe ce n'est pas de lire mais de relire. L'imprimerie, maintenant abolie, a été l'un des plus grands fléaux de l'humanité, car elle a tendu à multiplier jusqu'au vertige des textes inutiles.

[Eudoro] De mon temps à moi, hier encore, répondis-je, triomphait la superstition que du jour au lendemain il se passait des événements qu'on aurait eu honte d'ignorer.

Borges, *Le Livre Des Sables*, « Utopie d'un homme qui est fatigué », t.II, p.533.

Contre le souci exacerbé de soi, contre l'accumulation des archives et l'histoire sclérosante, contre la chimère d'une toute puissante volonté prête à supporter la lourdeur de l'éternel retour, Nietzsche en appelle aux forces libératrices de l'oubli<sup>483</sup>. On pourrait craindre un simple éloge destructeur et sceptique de sa part – mais ce n'est évidemment pas le cas. Comme nous n'avons cessé de le dire, le passage à l'oubli n'est pas un abandon de la mémoire, mais une délégation. Ce que nous avons oublié n'est pas rien pour nous. Il nous a traversés, comme les livres qu'on lit et les aliments qu'on consomme. Il nous a modelés ainsi que l'eau modèle le lit d'une rivière, et en tire en retour la forme de ses courants et les plis de ses remous. Ce sont les lettres effacées qui brouillent la lecture à qui relit le palimpseste, les sillons comme latents qui guident le calame à l'écriture seconde sur le même support du *textus*. Si l'on retire la chaîne, ou si l'on en rompt la continuité en coupant certains de ses maillons, la trame n'en garde pas moins la trace et la forme : la fonction demeure sous la forme d'un vide, et le vide agit, le vide informe en tant que marque d'une présence passée, d'un virtuel en attente d'une reconstruction possible.

Que reste-t-il de nos savoirs et de nos faïres ? Que reste-t-il de nos actes et de jours ? Que reste-t-il de nos relations et de nos joies ? *Evanescent fragrances, timeless essences, and referenceless traces*. Des graphies estompées dont les auteurs seront morts sous peu et qui n'auront bientôt plus d'audience. La fumée insensible d'une guerre et d'une paix : une certaine façon d'avoir dilaté le temps et d'avoir oublié.

L'oubli est aux souvenirs ce que "l'évolution" est aux vivants, nous voulons dire une sélection naturelle. Une lutte pour la survie passive et peu morale se passe à tout instant, pour ne conserver finalement que les individus qui auront survécu : globalement les plus adaptés aux conditions de leur existence, mais pas seulement (il y a des pandas de la mémoire qui échappent à l'oubli malgré leur inadaptation manifeste). De massives et invisibles destructions ont lieu constamment dans les systèmes de nos mémoires comme dans les écosystèmes de la biosphère. Cette destruction, Darwin l'a induite sans la voir à partir de la prolifération exponentielle de certaines populations spécifiques, qui pourtant présentent des populations stables. La prédation, la limitation des ressources et celle des niches écologiques maintiennent tout naturellement les populations à l'équilibre – à moins, certes, ou jusqu'à ce que les interventions trop brusques de techniques et d'intentions myopes viennent plonger cette

---

483. Avant de se dédire et de proclamer les richesses du passé bien entendu.

harmonie, lente, incrémentale et continue, dans le chaos. Il en va de même pour l'oubli. Il est très naturel ce *pharmakon* de l'adaptabilité et de l'adaptation mémorielle. À une échelle de vitesse toute autre, on pourrait la qualifier de mutation. Il n'y a rien de vraiment magique dans l'oubli : c'est un *pharmakon* que le pharmacien récupère aisément du coffre du sorcier – ce que nous appelons artificiel est en même temps naturel, etc. Mais il n'en demeure pas moins un formidable [x], une puissance sans contrôle, avec ses lois et ses directionnalités propres ; ce n'est rien d'autre qui recevait le nom magie, ou d'intervention divine, quand Ulysse recevait d'Athéna « le sommeil qui dénoue les soucis et le corps »<sup>484</sup>.

Les limites de la mémoire sont les bornes transcendantales de notre expérience : les plis de l'abîme, qui sont ce qu'elle n'est pas, et pourtant la définissent. Ces limites sont l'espace, l'énergie et le temps – nous avons tâché de suivre le tracé de ces frontières au cours de notre examen, qui a établi le rapport plus particulièrement profond entre ces deux objets que l'on représente tantôt par le sable ou l'eau du Lèthè. L'herméneutique de l'oubli est le nom de la biologie incertaine des souvenirs : la description des membranes insensibles mais séparatrices, du cytoplasme inconsistant mais nécessaires, des noyaux de la latence, des apoptoses existentielles et des résurrections dans la vie. À l'écosystème, l'étude de l'oubli substitue des écosystèmes<sup>485</sup> : royaumes de formes et de légitimités propres, à la recherche naturelle d'harmonie, mais royaumes poreux, toujours potentiellement soumis à des interventions brusques, des colonisations, des accidents, des destructions de masses... mais parfois aussi des moments de grâce destructrice ou créatrice. Au milieu de l'empire des fins, il y a un royaume où le télos n'a pas droit de cité : c'est le Royaume Interdit, central et invisible, directeur et désordonné, condition absente de la présence, le royaume de l'oubli.

Plus naturellement encore que biologie, l'esprit et le corps de l'esprit sont comme l'univers, dans le mouvement continu d'une expansion. Ses galaxies d'idées et de neurones tournent plus vite que ne devrait le permettre leur masse apparente, et elles s'éloignent du centre selon des dynamiques que les télescopes ne permettent pas de voir. La plus grande partie de la masse et de la dynamique de l'univers est invisible : c'est ce que l'on a convenu d'appeler le corps noir et l'énergie noire. Pour la vie de vie de l'esprit, également en expansion depuis ce point invisible et irrémédiablement caché derrière le mur de Planck de l'amnésie infantile, cette masse et cette force noires ont pour nom l'oubli<sup>486</sup>. L'oubli est comme le vide tel qu'on le pense aujourd'hui : ce n'est pas un néant, mais une existence indéterminable en termes matériels ou réguliers. C'est la lacunarité qui permet tous les mouvements, mais qui résiste pourtant, par une force de Coulomb, à la confusion matérielle. C'est la vacance et la résistance, la coercition et la décohérence, l'infiniment parcellaire qui permet l'unité, la passivité qui permet l'activité.

---

484. Homère, *L'Odyssée*, chant XX, vers 56-7.

485. *Ego·syn·istèmi* - ce qui fait se maintenir ensemble le soi, sa cohésion - s'il y a des choses à maintenir, c'est bien qu'il y a de la différence dans notre identité, *i.e.* de la passivité dans notre activité et des transcendances propres dans la continuité de notre être au monde.

486. Oubli que nous n'avons jamais pris le soin de mettre au pluriel malgré la pluralité de ses formes – comme le corps noir, faute de visibilité, de distinction possible. Le voilement est bien l'illimitation, l'indéfinition dont parle Renaud Barbaras.

L'oubli est insensible, il a l'air insensé, il a l'air de rien, mais c'est de lui proviennent la matière et l'antimatière de notre esprit. Peut-être sommes-nous ce que Funes était avant sa chute de cheval, « ce que sont tous les chrétiens : des aveugle, des sourds, des écervelés, des oublieux »<sup>487</sup> ; peut-être vivons-nous notre vie « comme un rêve »<sup>488</sup>.

Mais nous vivons.

---

487. Jorge Luis Borges, *Fictions*, « Funes ou la Mémoire », p.514.

488. *Ibid.*

# Apogramme

Puisqu'au fond des forêts, sous les toits de verdure,  
On entend le bois mort craquer dans le sentier,  
Et puisqu'en traversant l'immortelle nature,  
L'homme n'a su trouver de science plus sûre  
Que de marcher toujours et toujours oublier ; [...]

Ô Muse ! que m'importe ou la mort ou la vie ?  
J'aime, et je veux pâlir ; j'aime et je veux souffrir ;  
J'aime, et pour un baiser je donne mon génie ;  
J'aime, et je veux sentir sur ma joue amaigrie  
Ruisseler une source impossible à tarir.

J'aime, et je veux chanter la joie et la paresse,  
Ma folle expérience et mes soucis d'un jour,  
Et je veux raconter et répéter sans cesse  
Qu'après avoir juré de mourir sans maîtresse,  
J'ai fait serment de vivre et de mourir d'amour.

Dépouille devant tous l'orgueil qui te dévore,  
Cœur gonflé d'amertume et qui t'es cru fermé.  
Aime, et tu renaîtras ; fais-toi fleur pour éclore.  
Après avoir souffert, il faut souffrir encore ;  
Il faut aimer sans cesse, après avoir aimé.

Alfred de Musset, *Poésie Nouvelle*, "Nuit d'Août", p.135.

Je remercie à nouveau M. Jocelyn Benoist pour l'inépuisable focalisation de son attention insondable, et le temps inestimable qu'il a offert à mon édification,

Et mes lecteurs, pour la portée de leur attention, la finesse de leur intérêt, et la grâce de leur oubli.

*Finis.*





# Bibliographie

Que le ressouvenir puisse tromper est la doctrine unanime des philosophes.

Husserl E., *Husserliana XI*, p.371

Format : NOM(S) Initiale(s)., Titre, Sous-Titre, [parution de l'œuvre – NA si c'est la première édition qui a été utilisée], traducteur(s), éditeur(s), collection, lieu de l'impression, (parution de l'édition utilisée).

## Ouvrages

- AMEISEN J-C., *Sur les Épaules de Darwin, Les Battements du Temps*, éd. France Inter, coll. Les Liens qui Libèrent, Paris, (2012).
- AMIEL H-F, *Journal Intime*, éd. L'Âge d'Homme, Lausanne, (1976-1994).
- ANDERS G., *L'Obsolescence de l'Homme, Sur l'Âme à l'Époque de la Deuxième Révolution Industrielle, (Die Antiquiertheit des Menschen : Über die Seele im Zeitalter der Zweiten Industriellen Revolution)*, [1956], trad. David Ch., éd. de l'Encyclopédie des Nuisances, Ivrea, Paris, (2002).
- ARAGON L., *Aurélien*, [1944], éd. Gallimard, coll. Folio, Saint-Armand, (2013) ;  
*Le Fou d'Elsa*, [1963], in *Œuvres Poétiques Complètes*, t.II, éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, (2007) ;  
*Blanche ou l'Oubli*, éd. Gallimard, coll. NRF, Paris-Mesnil-Ivry, (1967).
- ARISTOTE, *De la Mémoire et la Réminiscence, (Péri Mnémès kai Anamnèsés)* in *Petits traités d'Histoire Naturelle*, trad. Mugnier R., éd. Vrin, Paris, (1951).
- ARTEMIDORE DE D, *La Clé des Songes, (Oneirokritikon)*, trad. Festugière A-J., éd. Vrin, coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1975.
- AUGE M., *Les Formes de l'Oubli*, [1998], éd. Payot, Rivages poche, coll. Petite Bibliothèque, Barcelone, (2015).
- AUGUSTIN D'H., *Les Confessions, (Confessiones)*, trad. Trabucco J., éd. GF Flammarion, Paris, (1964).
- AUSTER P., *Report From the Interior*, éd. Henry Bolt and Cie, New York, (2013).
- BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français*, éd. Hachette, Varèse, (2008).
- BARBARAS R., *Le Conscient et l'Inconscient*, in *Notion de Philosophie*, t.I, dir. par Kambouchner D., éd. Gallimard, coll. Folio Essais, La Flèche, (1995).  
*Introduction à la Philosophie de Husserl*, éd. Vrin, coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, (2015).
- BARTHES R., *Fragments d'un Discours Amoureux*, éd. Seuil, coll. Tel Quel, Tours, (1977).
- BEAUVOIR S. (DE), *La Vie, l'Écriture*, éd. Gallimard, Paris, (1979).
- BEGOUT B., *La Généalogie de la Logique : Husserl, l'Antéprédicatif et le Catégorial*, éd. Vrin, Paris, (2000)
- BERGSON H., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, [1888] ;  
*Matière et Mémoire. Essai sur la Relation du Corps à l'Esprit*, [1896] ;  
*Le Rire, Essai sur la Signification du Comique*, [1900] ;

- L'Évolution Créatrice*, [1907] ;
- L'Énergie Spirituelle, Essais et Conférences*, [1919] ;
- La Pensée et le Mouvant, Essais et Conférences*, [1927], in *Œuvres*, édition du Centenaire, [1963], éd. PUF, Tours, (2001). Pagination selon l'édition de référence.
- BIBLE (LA), « Ancien Testament », t.II, trad. Dhorme E., Koenig J., Hadot J., Michaéli F., Guillaumont A., éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Quetigny - Dijon, (1989)
- BION W. R., *Aux Sources de l'Expérience, (Learning from Experience)*, trad. Robert Fr., éd. PUF, coll. Bibliothèque de Psychanalyse, Paris, (1979).
- BORGES J.L., *Fictions, (Ficciones)*, [1944] ;
- Éloge de l'Ombre, (Elogio de la Sombra)*, [1969] ;
- Le Livre de Sables, (El Libro de Arena)*, [1975] ;
- Le Chiffre, (La Cifra)*, [1981], trad. Bernès J-P., Caillois R., Esteban C., Ibarra N., & Rosser F., éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Lonrai, (1999).
- BUSER P., *Cerveau de Soi, Cerveau de l'Autre*, éd. Odile Jacob, Mayenne, (1998).
- LA BRUYERE J., *Les Caractères*, [1689], éd. Le Livre de Poche, coll. Classiques, Viborg, (2008).
- CASEY E.S., *Remembering. A Phenomenological Study*, [1987], éd. Paperback, Idinana University Press, (2000).
- CHANGEUX J-P., *Ce qui nous fait Penser. La Nature et la Règle*, éd. Odile Jacob, Paris, (2000)
- CHATEAUBRIAND F-R., *Vie de Rancé*, [1844], L. II, *Œuvres romanesques et voyages*, t.I, éd. Regard, Paris, (1969).
- CHRETIEN J-L., *L'Inoubliable et l'Inespéré*, [1991] éd. Desclée de Brouwer, coll. Philosophie, Langres, (2014).
- CIORAN É., *Syllogisme de l'Amertume*, [1952] ;
- De l'Inconvénient d'Être Né*, [1973], in *Œuvres*, éd. Gallimard, coll. Quarto, Maleherbes, (2010).
- CLARK A. *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, éd. MIT Press, Cambridge, (1997).
- DARMESTER A., *La Vie des Mots Étudiée dans leurs Significations*, [1886], éd. Champ libre, (1979).
- DASTUR F., *Husserl. Des Mathématiques à l'Histoire*, éd. PUF, coll. Épiméthée, Paris (1995)
- DEBRU C., *Neurophilosophie du Rêve*, éd. Hermann Éditeur des Sciences et des Arts, coll. Savoir/Science, Paris, 1990.
- DERRIDA J., *La Pharmacie de Platon*, [1968], in *Phèdre*, de Platon, éd. Garnier-Flammarion, Malesherbes, (2004).
- DONNE J., *Poems*, [1633], in *John Donne, a Critical Edition of the Major Works*, dir. Carey J., éd. Oxford University Press, coll. The Oxford Authors, Oxford, (1990).
- ÉTEVENON P., *Du Rêve à l'Éveil, Bases Physiologiques du Sommeil*, éd. Albin Michel, coll. Sciences d'Aujourd'hui, (1987).
- ÉLUARD P., *Le Dur Désir de Durer*, [1946], in *Œuvres Complètes t.II*, éd. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Ligugé, (1996).

- FREUD S., *L'Interprétation des Rêves, (Die Traumdeutung)*, [1900], trad. Meyerson I., éd. France Loisirs, coll. La Bibliothèque du XX<sup>e</sup> siècle, Paris (1989)
- Psychopathologie de la Vie Quotidienne, Application de la Psychanalyse à l'Interprétation des Actes de la Vie Quotidienne (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, [1901], trad. Jankélévitch S., éd. Payot, coll. Bibliothèque Scientifique, Paris, (1967) ;
- Trois Essais sur la Théorie Sexuelle, (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie)*, [1905], trad. Koeppel Ph., éd. Gallimard, coll. Folio essais, La Flèche, (1998) ;
- Cinq Leçons sur la Psychanalyse, (Über Psychoanalyse, Fünf Vorlesungen)*, [1909], trad. Le Lay Y. et Jankélévitch S., éd. Payot, coll. Petite Bibliothèque, Saint-Amand, (1966) ;
- Un Souvenir d'Enfance de Léonard de Vinci, (Eine Kindbeiterinnerung des Leonardo da Vinci)*, [1910], trad. Altounian J, Bourguignon O, & Bourguignon A., éd. Gallimard, coll. Connaissance de l'Inconscient, Paris, (1987) ;
- Totem et Tabou, (Totem und Tabu)*, [1913], trad. Jankélévitch S., éd. Payot, coll. Petite Bibliothèque, Saint-Amand (1973).
- Huit Études sur la Mémoire et ses Troubles*, [1914], trad. Messier D., Gallimard, NRF, Paris, (2010) ;
- Métapsychologie, (Metapsychologie)*, [1915], trad. Laplanche J., & Pontalis J-B., éd. Gallimard, NRF, coll. Idées, Saint-Amand, (1972).
- Deuil et Mélancolie, (Trauer und Melancholie)*, [1916], trad. Weill A., éd. Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque, Paris, (2010) ;
- Introduction à la Psychanalyse, (Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse)*, [1917], trad. Jankélévitch S., éd. Payot, coll. Bibliothèque Scientifique, Saint-Amand, (1979) ;
- Essais de Psychanalyse Appliquée*, recueil de textes, du vol. 10 des *Gesammelte Werke und Schriften*, [1906-1923], trad. Bonaparte M. & Marty É., éd. Gallimard, coll. Idées, Paris, (1971).
- Malaise dans la Culture, (Das Unbehagen in der Kultur)*, [1930], trad. Odier Ch., & Odier J., éd. PUF, coll. Bibliothèque de Psychanalyse, Paris, (1976).
- Notiz über den „Wunderblock“*, [1924], in *Gesammelte Werke und Schriften*, Bd. 13, S. 387-91.
- GRANEL G., *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, éd. NRF, Paris, (1969)
- GRASS G., *Peeling the Onion*, éd. Houghton Mifflin Harcourt, New York, (2007).
- GOERTZEL B., *From Complexity to Creativity, Explorations in Evolutionary, Autopoietic, and Cognitive Dynamics*, éd. Springer, Berlin, (1997).
- GUITTON J., *Le Travail Intellectuel*, éd. Aubier, Paris, (1951).
- HALBWACHS M., *La Mémoire Collective*, éd. Albin Michel, Paris, (1950).
- HEIDEGGER M., *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie, (Grundprobleme der Phänomenologie)*, [1927], trad. Courtine J-F., éd. Gallimard, coll. NRF, Paris, (1985).
- HESIODE, *Théogonie, (Théogonia)*, [vers -700] trad. Mazon P., éd. Les Belles Lettres, coll. Des Universités de France, Paris, (1967).
- HOMERE, *L'Odyssée, (Odusseia)*, [vers -850], trad. Jaccottet, éd. La Découverte, Paris, (2004).
- HUME D., *A Treatise of Human Nature*, [1739], éd. Dover, coll. Philosophical classics, Mineola-New York, (2003).

- Enquête sur l'Entendement Humain, (An Inquiry Concerning Human Understanding)*, [1758], trad. Leroy A., éd. GF - Flammarion, Maleherbes, (1983).
- HUSSERL E., *Leçons pour un Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps, (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)*, [1905], trad. Dussort H. et Granel G., éd. PUF, coll. Épiméthée, Vendôme, (1994).
- JAMES W., *Principles of Psychology*, éd. Henry Holt, New York, (1890).
- JANKELEVITCH V., *L'Irréversible et la Nostalgie*, [1983], éd. Flammarion, Paris, (2011).
- JOUVET M., *Le Sommeil et le Rêve*, éd. Odile Jacob, coll. Opus, Paris, (1992).
- KAFKA F., *Récits et Fragments Narratifs*, [1920], traduction Robert M., éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Tours, (1988).
- KIPMAN D-S., *L'Oubli et ses Vertus*, éd. Albin Michel, Saint-Amand-Montront, (2013).
- KLEIN É., *Les Tactiques de Chronos*, éd. Flammarion, coll. Champs Science, Paris, (2004)
- KUNDERA M., *Le Livre du Rire et de l'Oubli, (Kníba Smíchu a Zapomnění)* [1978], trad. Kérel F., revue par l'auteur, éd. Gallimard, coll. Folio, Saint-Amand, (1998) ;
- L'Insoutenable Légèreté de l'Être, (Nesnesitelná Lehkost Bytí)* [1984], trad. Kérel F., revue par l'auteur, éd. Gallimard, coll. Folio, Malesherbes, (2013) ;
- Le Rideau, Essai en Sept Parties*, [2005] ;
- L'Ignorance*, [2000], éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Lonrai, (2011).
- LA FONTAINE, *Fables*, [1668-82], éd. Le Livre de Poche, coll. Les Classiques de Poche, Paris, (2010).
- LACAN J., *Écrits*, in *Écrits I et II*, éd. Seuil, coll. Points Essais, Paris, (1966).
- LAO-TSEU, *Tao-Tö King*, [vers -600], trad. Kia-hway L. et Étiemble, in *Philosophes Taoïstes*, t.I., éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Lonrai, (2002).
- LÉOPOLD A., *Almanach d'un Comté des Sables, (A Sand County Almanach and Sketches Here and There)*, [1949], trad. Gibson A., éd. Flammarion, coll. G-F., Paris, (2000).
- LOCKE J., *Essay Concerning Human Understanding*, [1690], éd. Prometheus Books, coll. Great Books in Philosophy, New York, (1995).
- LURIA A.R., *The Mind of a Mnemonist: A Little Book About a Vast Memory*, [1968], Cambridge: Harvard University Press, (1987).
- MARY B., *La Photo sur la Cheminée, Naissance d'un culte modern*, éd. Métailié, Paris, (1993).
- MAURY A., *Le Sommeil et les Rêves, Études Psychologiques sur ces Phénomènes et les Divers États qui s'y Rattachent*, [1862].
- MERLEAU-PONTY M., *Signes*, [1960], éd. Gallimard, coll. Folio Essais, Saint-Amand, (2008).
- L'œil et l'Esprit*, [1960], éd. Gallimard, coll. Folio essais, à Saint-Amand (2013) ;
- Le Visible et l'Invisible*, [1964], éd. Gallimard, coll. Tel, Dumont, (2015).
- MONTAVONT A., *De la Passivité dans la Phénoménologie de Husserl*, éd. PUF, coll. Épiméthée, Paris, (1999)
- MUSSET A (DE), *Poésies Nouvelles*, [1836], in *Poésies Complètes*, dir. Allem A., éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Ligugé, (2000).

- NEWTON I., *Scholium to the Definitions in Principia Mathematica Philosophiae Naturalis*, [1689], trad. Andrew Motte (1729), at <http://plato.stanford.edu/entries/spacetime-theories/>
- NIETZSCHE F., *Considérations Inactuelles*, (*Unzeitgemässe Betrachtungen*), [1873-1876], II. De l'Utilité et de l'Inconvénient de l'Histoire pour la Vie, (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*), [1874], trad. Albert H. ;
- Aurore – Essai sur les Préjugés Moraux*, (*Morgenröte – Gedanken über die Moralischen Vorurteile*), [1881], trad. Albert H. ;
- Le Gai Savoir – « La Gaya Scienza »*, (*Die Fröhliche Wissenschaft*), [1882-1887], trad. Albert H. ;
- La Généalogie de la Morale – Pamphlet*, (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*), [1887], trad. Albert H. ;
- Par-delà le Bien et le Mal, Prélude à une Philosophie de l'Avenir*, (*Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*), [1886], trad. Albert H., in *Œuvres*, I & II., [2004], trad. revues par Lacoste J., & Le Rider J., éd. Robert Laffont, coll. Bouquins, Lonrai (2008).
- Fragments Posthumes*, (*Nachgelassene Fragmente*), [1888-1889], trad. Hémerly J.-C., éd. par Colli G., & Montinari M., éd. Gallimard, Paris, (2003).
- PEREC G., *L'Infra-Ordinaire*, [1989], éd. Seuil, coll. La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, Lonrai (2010).
- PERSE S.-J., *Neiges*, [1944], in *Œuvres Complètes*, éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Ligugé, (2010).
- PLATON, *Phèdre*, (*Phaidros*), [entre -390 et – 385], in Pléiade, t.II ;
- Ménon*, (*Ménon*), [entre -385 et -370], in Pléiade, t. I ;
- La République*, (*Péri Politeias*), [entre -385 et -370] ; in Pléiade, t.I ;
- Le Banquet*, (*Sumposion*), [entre -385 et -370] in Pléiade t.I ;
- Théétète*, (*Théaitètos*), [entre -370 et -358], in Pléiade t. II, trad. Léon Robin, éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Ligugé, (1999).
- POPPER K. R., *La Logique de la Découverte Scientifique*, (*The Logic of Scientific Discovery*), [1959], trad. Devaux Ph., éd. Payot, coll. Bibliothèque Scientifique, Paris, (1973).
- PROUST M., *À la Recherche du Temps Perdu*, [1913-1927], éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Tours, (1978).
- RAVAISSON, *De l'Habitude*, [1838], éd. Allia, Paris, (2007) ;
- La Philosophie en France au XIX<sup>e</sup> Siècle*, [1868], éd. Fayard, Paris, (1984).
- REEMTSMA J.P., *Im Keller*, [1996], Hambourg Edition, Hambourg, (1997).
- RIBOT T., *Les Maladies de la Mémoire*, [1881], éd. L'Harmattan, Paris, (2005) ;
- Psychologie de l'Attention*, [1888], éd. Alcan, Paris, (1908).
- RICŒUR P., *Temps et Récit*, Tome I. *Temps et Récit*, éd. Seuil, coll. L'ordre Philosophique, Paris, (1983) ;
- Temps et Récit*, Tome II. *La Configuration du Temps dans le Récit de Fiction*, éd. Seuil, coll. L'ordre Philosophique, Paris, (1984) ;

- Temps et Récit*, Tome III. *Le Temps Raconté*, éd. Seuil, coll. L'ordre Philosophique, Paris, (1985) ;
- Soi-Même comme un Autre*, [1990], éd. Seuil, coll. Points essais, Lonrai, (1996) ;
- La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, [2000], éd. Seuil, coll. Points Essais, Manchecourt, (2003).
- RIMBAUD A., *Œuvres Complètes*, éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Ligugé, (2009).
- ROBERT W., *Der Traum als Naturnotwendigkeit Erklärt*, [1886] éd. Kessinger Publishing, Hamburg, (2010).
- ROBINSON B., *Psychologie Clinique : de l'Initiation à la Recherche*, éd. De Boeck Université, Bruxelles, (2003).
- SARTRE J-P., *L'Être et le Néant, Essai d'Ontologie Phénoménologique*, [1943], éd. Gallimard, coll. Tel, Mesnil-sur-l'Estrée, (1976).
- SCHACTER D. L., *The Seven Sins of Memory, How the Mind Remembers and Forgets*, Houghton Mifflin, (2001).
- SCHUHL P.M., *Platon et l'Art de son Temps*, [1933], éd. PUF, coll. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris, (1952).
- SEMPRUN J., *L'Écriture ou la Vie*, [1994], éd. Gallimard, coll. Blanche, (1998).
- TODOROV T., *Les Abus de la Mémoire*, éd. Arléa, Paris (1995).
- TRAVIS C., *Le Silence des Sens*, (« *The Senses are Dumb* »), (collection de textes de Travis non parue en tant que telle en anglais), trad. Ambroise B., Caucouturier V., Raïd L., préface et collaboration de Benoist J., éd. Cerf, coll. Le Passage, Paris, (2014).
- VALÉRY P., *Cahiers* t.I, [1897-1943], éd. par Robinson-Valéry J., éd. Gallimard, NRF, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Dijon, (1989) ;
- Eupalinos, ou l'Architecte – Dialogue des Morts*, [1921] ;
- Monsieur Teste*, [1896], éd. par Hytier J., éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, (1960).
- VIRGILE, *L'Énéide, (Aeneid)*, trad. Perret J., éd. Folio, coll. Classiques, Paris, (1991).
- WEINRICH H., *Lèthè, Art et Critique de l'Oubli, (Lèthé, Kunst und Kritik des Vergessens)*, [1997], trad. Meur D., éd. Fayard, Paris, (1999).
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, [1922], trad. Granger G-G, éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de Philosophie, Mesnil-sur-l'Estrée, (2002).
- Derniers Écrits sur la Philosophie de la Psychologie, (Lezte Schriften über die Philosophie der Psychologie)* t.II, [1949-1951], éd. TER *Bilingue*, trad. Granel G., Mauvezin (2000) ;
- Recherches Philosophiques, (Philosophische Untersuchungen)*, [1953], trad. Rigal É., éd. Gallimard, coll. Tel, Mesnil-sur-Estrée, (2014).
- WÖLFFLIN H., *Prolegomènes à une Psychologie de l'Architecture, (Prolegomena zur einer Psychologie der Architektur)*, [1886], éd. Carré, coll. Arts et Esthétique, Ligugné, (1996).
- ZENTNER M. *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge des Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*, éd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.
- ZWEIG S., *Le Monde d'Hier : Souvenirs d'un Européen, (Die Welt von Gestern)*, [1944], trad. Zimmermann J-P., éd. les Belles Lettres, coll. Le goût des idées, Paris, (2013).

## Articles et ouvrages spécialisés ou collectifs

- EBBINGHAUS H., (1885) *Über das Gedächtnis, Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*, Duncker & Humbolt, Leipzig, traduit par l'éd. L'Harmattan, *La Mémoire. Recherches de Psychologie Expérimentale*, (2011).
- HABKWACHS M., (1927), *La mémoire Collective et le Temps*, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 101, 45–65.
- BARTLETT F.C., (1932), *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- UNDERWOOD B.J., (1957), *Interference and Forgetting*, in *Psychological Review*, 64(1):46-60.
- DEMENT W.C., & KLEITMAN N., (1957), *Cyclic Variation in EEG During Sleep and their Relation to Eye Movements, Body Motility and Dreaming*, in *Electroencephal. clin. Neurophysiol* 9,1 p. 689.
- GOSCINNY H., & UDERZO A., (1966), *Astérix : le Combat des Chefs*, éd. Dargaud, Paris.
- UNDERWOOD B.J., & EKELSTRAND B.R., (1967), *Studies of Disturbed Practice, XXIV, Differentiation and Proactive Inhibition*, in *Journal of Experimental Psychology*, 73 (4p2):1.
- WATERS R., GILMOUR D. WRIGHT R. & MASON N., (1973), *The Dark Side of the Moon*, produced by Pink Floyd, recorded at Studios Abbey Road, label Harvest, EMI.
- BROWN, R., & KULIK, J., (1977), *Flashbulb Memories*, in *Cognition*, vol. 5, no 1, Elsevier, p. 73-99.
- NEISSER U., (1978), *Anticipations, Images and Introspection*, in *Cognition*, 6, 169-174.
- DEMENT W.C., LA BERGE S.P., NAGEL L.E., & ZARCONI V.P. JR., (1981), *Lucid Dreaming Verified by Volitional Communication during REM Sleep*, in *Percept Mot Skills*, 52(3):727-32.
- CRICK F., & MITCHISON G., (1983), *The Function of Dream Sleep*, in *Nature*, vol.30.
- JOUVET M., (1983), *Le Rêve, Troisième État du Cerveau après l'Éveil et le Sommeil*, in *Hypnose 2000*, 18, 11-17.
- WEGNER D.M., GIULIANO T., & HERTEL P.T., (1985), *Cognitive Interdependence in Close Relationships*, in *Compatible and Incompatible Relationships*, ed. By Ickes W., éd. Springer-Verlag, New York.
- HOPFIELD J.J., & TANK D.W., (1986), *Computing with Neural Circuits: A Model*, in *Science*, vol. 233, 625-633.
- WEGNER D.M., (1986), *Transactive Memory: A Contemporary Analysis of the Group Mind*, in *Theories of Group Behaviours*, éd. Springer-Verlag, New York,
- ETEVENON P., (1987), *Le Transpersonnel et les Nouveaux Courants de Pensée de la Neurosciences, Ou lorsque l'Étude [...] remet en Cause le « Réel »*, [http://auriol.free.fr/yogathera/transpersonnel/Neurosciences\\_PE.htm](http://auriol.free.fr/yogathera/transpersonnel/Neurosciences_PE.htm)
- DARLEY J.M., GLUCKBERG S., & KINCHLA R.A., (1991), *Psychology*, éd., Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- DELACOUR J., (1995), *Matière et Mémoire, à la Lumière des Neurosciences Contemporaines*, in *Bergson et les Neurosciences*, dir. Gallois Ph. et Frozy G., éd. Les Empêcheurs de Tourner en Rond, Lille, (1996).
- GALLOIS Ph., (1995), *En Quoi Bergson Peut-il, Aujourd'hui, Intéresser le Neurologue*, in *Bergson et les Neurosciences*, dir. Gallois Ph. et Frozy G., éd., Les Empêcheurs de Tourner en Rond, Lille, (1996).
- VARELA F.J., (1995), *Resonant Cell Assemblies: A New Approach to Cognitive Functions and Neuronal Synchrony*, in *Biol. Res.*, 28, 81-95.
- THOMPSON C.P., SKOWRONSKI J.J., LARSEN S.F., & BETZ A., (1996), *Autobiographical Memory: Remembering What and Remembering When*, éd. Mawah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- JOUVET M., (1996), *Le Rêve*, in *Hors-Série Le Rêve, Science et Avenir, La Recherche*.
- MEUNIER J-M., & SHVALOFF A., (1997), *Neurotransmetteurs*, éd. Elsevier-Masson, coll. Abrégés, Paris.

- WELDON M.S., & BELLINGER K.D., (1997), *Collective Memory: Collaborative and Individual Processes in Remembering*, in *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, 23(5), p.1160-1175
- ERIKSSON P.S., PERFILIEVA E., BJÖRK-ERIKSSON Th, ALBORN A.-N., NORDBORG C., PETERSON D.A., & GAGE F.H., (1998), *Neurogenesis in the Adult Human Hippocampus*, in *Nature Medicine*, 1313-1317.
- FORTY A., & KÜCHLER S., (1999), *The Art of Forgetting*, éd. Berg, Oxford.
- ANDERSON M.C., BJORK E.L., & BJORK R.A., (2000), *Retrieval-Induced Forgetting: Evidence for a Recall-Specific Mechanism*, in *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 20, 1063–1087.
- HABERMAS T., & BLUCK S., (2000), *Getting a Life: the Emergence of the Life Story in Adolescence*, in *Psychological Bulletin*, 126, 748-769.
- BASDEN B.H., BASDEN D.R. & HENRY S., (2000), *Costs and Benefits of Collaborative Remembering*, in *Applied Psychology*, 14, p.497-507.
- THORNE A., (2000), *Personal Memory Telling and Personality Development*, in *Personality & Social Psychology Review*, 4, 45-56.
- ANDERSON M.C., & GREEN C., (2001), *Suppressing Unwanted Memories by Executive Control*, in *Nature*, 410, 366-369.
- VARELA F.J., LACHAUX J.-P., RODRIGUEZ E., & MARTINERIE J., (2001), *The Brainweb: Phase Synchronization and Large-Scale Integration*, in *Nature Reviews, Neuroscience*, 2, 229-239.
- ANDERSON M.C., & LEVY B.J., (2002), *Repression Can (and Should Be) Studied Empirically*, in *trends in Cognitive Sciences*, 6, 502-503.
- REESE E., (2002), *A Model of the Origins of Autobiographical Memory*, in *Progress in Infancy Research, Vol 2*. (pp. 215-260), Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- CAMPBELL S., (2003), *Relational Remembering: Rethinking the memory wars*, Laham, MD: Rowan and Littlefield.
- NELSON K., (2003), *Self and Social Functions: Individual Autobiography Memory and Collective Narrative*, in *Memory*, 11, 125-136.
- NICOLAS S., (2003), *La Psychologie Cognitive*, éd. Armand Colin, Paris.
- PILLEMER D.B., (2003), *Directed Functions of Autobiographical Memory: The Guiding Power of the Specific Episode*, in *Memory*, 11, 193-202.
- WALKER W.R., SKOWRONSKI J.J., & THOMPSON C.P., (2003), *Life is Pleasant – and Memory Helps to Keep it that Way!*, in *Review of General Psychology*, 7, 203-210.
- CONWAY M.A., SINGER J.A., & TAGINI A., (2004), *The Self and Autobiographical Memory, Correspondance and Coherence*, in *Social Cognition*, 22, 491-529.
- DEBRU C., (2004), *Le Rêve : Aspects Épistémologiques*, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 129, 3(3):331.
- FIVUSH R., (2004), *Voice and Silence: A Feminist Model of Autobiographical Memory*, in *The Development of the Mediated Mind: Sociocultural Context and Cognitive Development*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- NELSON K., & FIVUSH R., (2004), *The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Development Theory*, in *Psychological Review*, 111, 486-511.
- ANDERSON M.C., (2005), *The Role of Inhibitory Control in Forgetting Unwanted Memories: A Consideration of Three Methods*, in *Dynamic Cognitive Processes*, éd. Springer-Verlag, Tokyo.
- CONWAY M.A., (2005), *Memory and the Self*, in *Journal of Memory and Language*, 53, 594-628.
- KIPMAN D-S., et al., (2005), *Dictionnaire Critique des Termes de Psychiatrie et de Santé Mentale*, éd. Doin, Paris.



- PARKER E.S., CAHILL L., & MCGAUGH J.L., (2006), *A Case of Unusual Autobiographical Remembering*, in *Psychology Press, Neurocase*, 12:1, 35 – 49.
- RADVANSKY G.A., (2006), *Human Memory*, éd. Allyn & Bacon, Boston. Jouvett M., (1992), *Le Sommeil, l'Autre Versant de l'Esprit*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°185.
- TOLLEFSEN S.D., (2006), *From Extended Mind to Collective Mind*, in *Cognitive Systems Research*, 7, 140-150.
- BIPM (BUREAU INTERNATIONAL DES POIDS ET MESURES ; ORGANISATION INTERGOUVERNEMENTALE DE LA CONVENTION DU METRE), (2006), *Le Système International d'Unités, (The International System of Units)*, éd. BIPM – STEDI Media, Paris, 8<sup>ème</sup> édition.
- DEPUE B.E., CURRAN T., & BANICH M.T., (2007), *Prefrontal Regions Orchestrate Suppression of Emotional Memories via a Two-Phase Process*, in *Science*, 317, 215-219.
- BARNIER A.J., SUTTON J., HARRIS C.B., & WILSON R.A., (2008), *A Conceptual and Empirical Framework for the Social Distribution of Cognition: The Case Of Memory*, in *Cognitive Systems Research*, 9, pp.33-51.
- BERTHOZ A., (2008), *La Mémoire au Regard des Données des Neurosciences*, in *Annales bergsoniennes, IV. L'Évolution Créatrice, 1907-2007 : Épistémologie et Métaphysique*, dir. Fagot-Largeault, & Worms F., éd. PUF, coll. Épiméthée, Vendôme, 2008.
- GRIFFITH L.C., & ROSBASH M., (2008), *Sleep: Hitting the Reset Button*, in *Nature Neuroscience*, 11:123-4.
- HIRST P.T., & MANIER D., (2008), *Towards a Psychology of Collective Memory*, in *Memory*, 16, 183-200.
- SURGY O. N. (de), (2009), *À Quoi Servent les Rêves*, in *Médecine du Sommeil*, 6(2):56-64, éd. Elsevier Masson SAS.
- DAWAR M., COWAN N., DELLA SALA S., (2010), *Forgetting due to Retroactive Interference in Amnesia*, in *Forgetting*, dir. by Della Sala S., *Psychology Press* (2010).
- HARRIS C.B., SUTTON J., & BARNIER A.J., (2010), *Autobiographical Forgetting, Social Forgetting, and Situated Forgetting: Forgetting in Context*, in *Forgetting*, dir. by Della Sala S., *Psychology Press* (2010).
- BUSHEY D., TONONI J., & CIRELLI Ch., (2011), *Sleep and Synaptic Homeostasis: Structural Evidence in Drosophila*, in *Science* 332:1576-81.
- HARRIS C. B., KEIL P.G., SUTTON J., BARNIER A. J., MCILWAIN D. J. F., (2011), *We Remember, We Forget: Collaborative Remembering in Older Couples*, in *Discourse Processes*, Vol. 48 Issue 4, p267-303.
- SAHAY A., SCOBIE K.N., HILL A.S., O'CARROLL C.M., KHEIRBEK M.A., BURGHARDT N.S., FENTON A.A., DRANOVSKY A., & HEN R., (2011), *Increasing Adult Hippocampal Neurogenesis is Sufficient to Improve Pattern Separation*, in *Nature*, 472(7344), 466-70.
- GALLAND-SZYMKOWIAK M., (2012), *L'Einführung comme Symbolisme : de l'Expérience Esthétique à la Perception d'Autrui*, in *Philosophie*, 115, 13-30.
- ABEL M., & BÄUML K-H.T., (2013), *The Roles of Delay and Retroactive Interference in Retrieval-Induced Forgetting*, in *Mem Cogn* (2014) 42:141–150.
- RAMIREZ S., LIU X., LIN P-A. SUH J., PIGNATELLI M., REDONDO R.L., RYAN T.J., TONEGAWA S., (2013), *Creating a False Memory in the Hippocampus*, in *Science*, vol 341, 07.26.2013, p.387.
- SPALDING K.L., BERGMANN O., ALKASS K., BERNARD S., SALEHPOUR M., HUTTNER H.B., BOSTRÖM E., Westerlund I., VIAL C., BUCHHOLZ B.A., POSSNERT G., MASH D.C., DRUID H., & FRISÉN J., (2013), *Dynamics of Hippocampal Neurogenesis in Adult Humans*, in *Cell*, 153(6):1219-27.
- AKERS K.G., MARTINEZ-CANABAL A., RESTIVO L., YIU A. P., CRISTOFARO A. (de), HSIANG H.-L., ANNE L. WHEELER A.L., GUSKJOLEN A., NIIBORI Y., SHOJI H., OHIRA K., RICHARDS B.A., MIYAKAWA T., JOSSELYN S.A., & FRANKLAND P.W., (2014), *Hippocampal Neurogenesis Regulates Forgetting During Adulthood and Infancy*, in *Science*, 344, 598.

- ANDERSON C.M., & HANSLMAYR S., (2014), *Neural Mecanisms of Motivated Forgetting*, in *Cognitive Sciences, CellPress, Trends*, Vol. 18, No. 6.
- ESKRITT M. & MA S., (2014), *Intentional Forgetting: Note-Taking as a Naturalistic Example*, in *Memory & Cognition*, Vol. 42, Issue 2 p237-246.
- KOENIG J., (2014), *The Dictionary of Obscure Sorrows*, [www.dictionaryofobscuresorrows.com](http://www.dictionaryofobscuresorrows.com).
- BAUER P.J., (2015), *Development of Episodic and Autobiographical Memory: the Importance of Remembering Forgetting*, in *Theories of Development, Developmental Review* 38:146-166.
- ECKER U.K.H., LEWANDOWSKY S., CHEUNG C.S.C, MAYBERY M.T., (2015), *He did it! She did it! No, she did not! Multiple Causal Explanations and the Continued Influence of Misinformation*, in *Journal of Memory and Language* 85 (2015) 101–115.
- FOSTER N., DUNLOSKY J. & SAHAKYAN L., (2015), *Is Awareness of the Ability to Forget (or to Remember) Critical for Demonstrating Directed Forgetting?*, in *Journal of Memory and Language*, 85:88-100.
- YANG T., LEI X. et ANDERSON M.C., (2015), *Decreased Inhibitory Control of Negative Information in Directed Forgetting*, in *International Journal of Psychophysiology*, 100 (2016) 44–51.

# Annexes

## Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*

(Bergson) La transcendance – l'oubli – le temps

20 mai 1959

J'ai dit : l'ouverture au monde telle que nous la retrouvons en nous et la perception que nous devinons à l'intérieur de la vie (une perception qui est à la fois être spontané (chose) et être-soi (« sujet ») – Bergson a explicitement dit une fois, dans le texte de *La Pensée et le Mouvant* où il parle de la conscience cherchant à voir le temps et non à le mesurer, qu'il y a une conscience qui est *à la fois spontanée et réfléchie*<sup>489</sup> s'entrelacent, empiètent ou se nouent l'une sur l'autre.

Préciser ce que cela veut dire.

Cela évoque, par-delà le « point de vue de l'objet » et le « point de vue du sujet », un noyau commun qui est le « serpentement »<sup>490</sup>, l'être comme serpentement, (ce que j'ai appelé « modulation de l'être au monde »). Il faut faire comprendre comment cela (ou toute *Gestalt*) est une perception « se faisant dans les choses ». Ceci n'est encore qu'une expression approchée, en langage sujet-objet (Wahl, Bergson) de ce qu'il y a à dire. À savoir que les choses nous ont, et que ce n'est pas nous qui avons les choses. Que l'être qui a été ne peut pas cesser d'avoir été. La « Mémoire du Monde ». Que le langage nous a et que ce n'est pas nous qui avons le langage. Que c'est l'être en nous et non nous qui parlons de l'être<sup>491</sup>.

Mais alors comment comprendre la subjectivité ? Insuffisance de la représentation bergsonienne d'une âme qui conserve tout (ceci rend impossible la différence de nature perçu-imaginaire). Insuffisance aussi de la représentation malebranchiste d'une vision en dieu : c'est l'équivalent de la conscience transcendantale, c'est la « conservation » sous forme de « signification ». La solution est à chercher dans la vision même : on ne comprendra le souvenir que par elle. Il faut qu'elle soit déjà modulation ou serpentement dans l'un, variante d'un système perceptif du monde, pour que le souvenir puisse être et comporter l'oubli. La description de la rétention chez Husserl (et celle de la subjectivité comme temps du flux absolu, de la rétention pré-intentionnelle) est un commencement mais laisse la question ouverte : d'où vient le « ratatinement de la perspective temporelle, le passage en horizon des rétentions éloignées, l'oubli ? »

Problème de l'oubli : tient essentiellement à ce qu'il est discontinu. Si à chaque phase de l'*Ablaufphänomen*, un segment du passé tombait dans l'oubli, nous aurions un champ du présent comme un diaphragme d'objectif

---

489. L'auteur se réfère à ce passage : « Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit. Si nous cherchions ce qu'elle est ? comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesure qui [la saisirait alors sans l'arrêter], qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit ». *La Pensée et le Mouvant*, 1934, p.10. (NdÉ).

490. *Ibid.*, p.293. (NdÉ).

491. En marge, cette note : Finalement, il y a quelque chose de profond chez Ruyer quand il dit que l'en soi et le pour soi sont même chose. Mais à ne pas comprendre comme : les choses sont des âmes. (NdÉ).

et l'oubli serait l'occultation par soustraction des stimuli efficaces, ce serait le point où la *fort-image* cesse d'être produite par effacement de la trace corporelle. Ou encore, en langage idéaliste : l'oubli ferait partie du système présent-passé, en correspondance précise avec un nouveau segment de présent descendu de l'avenir.

Mais ce n'est pas ainsi : il y a des rétentions qui ne s'oublient pas, même très éloignées. Il y a des fragments « perçus » peu avant qui disparaissent (l'ont-ils été ? Et quel est exactement le rapport du perçu et de l'imperçu ?) – et d'ailleurs il n'y a pas un segment objectif du présent qui descende de l'avenir. Le diagramme de Husserl est subordonné à cette convention qu'on peut représenter la série de maintenant par des points sur une ligne<sup>492</sup>. Certes, Husserl ajoute à ce point tout le remaniement des rétentions et rétentions de rétentions qui en résulte, et c'est en quoi il ne conçoit pas le temps comme sériel et suite d'événements ponctuels. Mais même ainsi compliquée, la représentation du phénomène d'écoulement est vicieuse. Non pas en tant que spatiale. Car l'espace en réalité ne comporte pas plus de *points*, de *lignes* que le temps. Comprendre que la *Gestalt* est déjà la transcendance : elle me fait comprendre qu'une ligne est un vecteur, un point un centre de forces – Il n'y a pas de lignes ni de points ni de couleurs absolus dans les choses. La vision de champ et la notion de champ – Bergson disant que le serpentement ne reproduit peut-être aucune ligne *réelle*<sup>493</sup>. Mais il n'y en a aucune qui soit « *réelle* ». Donc l'espace n'est pas à mettre en cause comme le fait Bergson. Et corrélativement il ne suffit pas de passer au temps comme fusion pour avoir la solution – c'est là une fausse antithèse – Il faut passer de la chose (spatiale ou temporelle) comme identité, à la chose (spatiale ou temporelle) comme différence, *i.e.* comme transcendance, *i.e.* comme toujours « derrière », au-delà, lointaine... le présent même n'est pas coïncidence absolue sans transcendance, même le *Urerlebnis* comporte non-coïncidence totale, mais coïncidence partielle, parce qu'il a des horizons et ne serait pas sans eux – le présent, lui aussi, est insaisissable de près, dans les pinces de l'attention, il est un englobant. Étudier exactement l'*Erfüllung* du présent : danger de cette métaphore : me fait croire qu'il y a un *certain vide* qui a *ses* dimensions et qui est rempli par une quantité définie de présent (c'est toujours champ défini par diagramme objectif). Quand Husserl parle d'une « norme », il veut dire précisément que l'on ne peut présupposer comme donnée une telle norme. Il s'agit d'une *Normierung*. *I.e.* (Heidegger) de la position d'un *mesurant*. On voit alors que la norme et le diaphragme, etc. *dérivent* d'un phénomène total qui est finalement le « monde » (*cf.* conférence de Manchester<sup>494</sup> :) (chaque perception est « pensée », mais le tout est « *inscrit* » au monde – Tout événement est du type de l'événement historique dont parle Péguy « rythme de l'événement du monde » – serpentement encore – les problèmes de savoir quel est le sujet de l'État, de la guerre, etc. exactement du même type que le problème de savoir quel est le sujet de la perception : on ne résoudra philosophie de l'histoire qu'en résolvant problème de la perception).

De là impossibilité d'une philosophie de *l'Être et du Néant* : l'avenir n'est pas néant, le passé n'est pas l'imaginaire au sens de Sartre – certes *il y a* le présent, mais la transcendance du présent fait précisément qu'il peut se raccorder à un passé et un avenir, qui inversement ne sont pas néantisation –

Bref : le néant (ou plutôt le non-être) est creux et non pas *trou*. L'ouvert, au sens de *trou*, c'est Sartre, c'est Bergson, c'est le négativisme ou l'ultra positivisme (Bergson), indiscernable. Il n'y a pas de *nichtiges Nichts*. Mettre

---

492. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie der inneren Zeitbewusstseins*, p.22 (I. *Jahrb. f. Philo. V. Phänomenol. Forschung* IC, 1928). Voir l'exposé et la discussion de l'analyse du schéma de Husserl dans *Phénoménologie de la Perception*, p.477 *sq.* (NdÉ).

493. *La Pensée et le Mouvant*, p. 264. (NdÉ). (NdA: l'édition Tel Quel écrit « p. 294 », mais c'est une erreur).

494. Conférence faite par l'auteur à l'Université de Manchester, le 1er mai 1959. (NdÉ).

au point ma discussion des idées de Bergson sur le néant : j'ai raison de dire que Bergson prouve trop, mais tort d'avoir l'air d'en conclure que Sartre a raison. La négintuition du néant est à rejeter parce que le néant lui aussi est toujours *ailleurs*. La vraie solution : *Offenheit d'Umwelt, Horizonthaftigkeit*.

Problème de l'oubli : il vient, disais-je de ce que l'oubli est discontinu. Il faut le concevoir non comme occultation (Bergson), non comme passage au néant, anéantissement, – et non comme fonction positive qui enveloppe connaissance de ce qu'elle cache, mais comme manière d'être à... en se détournant de... – Le avoir-conscience lui-même est à concevoir en transcendance, comme être dépassé par... et donc comme ignorance. Mais enfin il y a la perspective ? – Oui, mais elle n'est pas immédiation au sens de *contact*. (Et elle n'est pas distance au sens de Sartre : un *rien qui est moi*, et qui me sépare de la chose) – Il est vrai que ce n'est pas en « mélangeant » perception et imperception qu'on expliquera l'oubli.

C'est en comprenant mieux la perception (et donc l'imperception) – *i.e.* : comprendre la perception comme différenciation, l'oubli comme dédifférenciation. Le fait qu'on ne voie plus le souvenir = non destruction d'un *matériel* psychique qui serait *le sensible*, mais sa désarticulation qui fait qu'il n'y a plus *écart, relief*. C'est cela qui est le noir de l'oubli. Comprendre que le « avoir conscience » = avoir une figure sur un fond, et qu'il disparaît par désarticulation – la distinction figure-fond introduit un troisième terme entre le « sujet » et l' « objet ». C'est cet *écart-là* d'abord qui est le *sens* perceptif.

Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible*, Notes de travail, 20 mai 1959, (Bergson) La transcendance – l'oubli – le temps, p.278.

[...] <sup>495</sup>.

---

495. Il est difficile de commenter et de répondre à ce texte. Nous l'avons trouvé tout à la fin de notre rédaction, le 14 avril 2016 d'après l'ordinateur (nous lui déléguons bien volontiers cette information bien contingente). C'est probablement une illusion, mais nous avons fini par penser que tout notre travail voulait répondre aux questions que Merleau-Ponty ouvrait dans cette note de travail.

## Saint-John Perse, *Neiges*

I.

Et puis vinrent les neiges, les premières neiges de l'absence, sur les longs lés tissés du songe et du réel ; et toute peine remise aux hommes de mémoire, il y eut une fraîcheur de linges à nos tempes. Et ce fut au matin, sous le sel gris de l'aube, un peu avant la sixième heure, comme en un havre de fortune, un lieu de grâce et de merci où licencier l'essaim des grandes odes du silence.

Et toute la nuit, à notre insu, sous ce haut fait de plume, portant très haut vestige et charge d'âmes, les hautes villes de pierre ponce forées d'insectes lumineux n'avaient cessé de croître et d'exceller, dans l'oubli de leur poids. Et ceux-là seuls en surent quelque chose, dont la mémoire est incertaine et le récit est aberrant. La part que prit l'esprit à ces choses insignes, nous l'ignorons.

Nul n'a surpris, nul n'a connu, au plus haut front de pierre, le premier affleurement de cette heure soyeuse, le premier attouchement de cette chose fragile et très futile, comme un frôlement de cils. Sur les revêtements de bronze et sur les élancements d'acier chromé, sur les moellons de sourde porcelaine et sur les tuiles de gros verre, sur la fusée de marbre noir et sur l'éperon de métal blanc, nul n'a surpris, nul n'a terni

cette buée d'un souffle à sa naissance, comme la première transe d'une lame mise à nu... Il neigeait, et voici, nous en dirons merveilles : l'aube muette dans sa plume, comme une grande chouette fabuleuse en proie aux souffles de l'esprit, enflait son corps de dahlia blanc. Et de tous les côtés il nous était prodige et fête. Et le salut soit sur la face des terrasses, où l'Architecte, l'autre été, nous a montré des œufs d'engoulevent !

Saint-John Perse, *Neiges*, I, [1944], in *Oeuvres Complètes*, éd. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Ligugé, (2010).

## Yagyū Munénori, *Heiho Kaden Sho*

Lorsque l'on fait suffisamment d'entraînement dans tous les domaines, on arrive à bouger les mains, les pieds, le corps sans bouger son esprit, sans même penser à l'entraînement, on arrive à intégrer le résultat tout à fait librement. À cette étape, on ne sait même pas où est son esprit et même les démons ne peuvent deviner le mouvement de l'esprit. Tout l'entraînement est conçu en vue d'arriver à cette étape. Le plus important, c'est de s'entraîner dans tous les domaines pour oublier cet entraînement. Et en oubliant tout, on agit très convenablement sans aucune pensée ou réflexion.

La tactique a un premier-plan et un arrière-plan. La véritable tactique, c'est celle que l'adversaire reconnaît comme une tactique, mais qu'il ne peut ni saisir, ni, par conséquent, parer. Lorsque j'utilise une tactique, si l'adversaire s'accroche à celle-ci, je gagne en le faisant s'y accrocher, et si, voyant cela, il ne s'accroche pas, j'utilise une autre tactique à la suite. En ce cas, je gagne contre un adversaire qui ne s'accrochait pas à ma première tactique.

Lorsqu'une faute superficielle agit comme amorce pour mener à la vérité, cette faute devient la vérité, ceci se trouve dans l'enseignement du bouddhisme.

Lorsque la surface et la profondeur sont agitées, on est troublé. Aussi l'esprit de *ken* (accrocher, démarrer) et l'état de *taï* (attendre), entendus comme mouvement et tranquillité, doivent être répartis entre surface et profondeur. L'oiseau d'eau paraît tranquille alors qu'il bouge sans arrêt sur ses pattes. Il faut s'entraîner à garder l'esprit vigilant, être comme l'oiseau d'eau qui, très calme en apparence, remue sans arrêt ses pattes. Alors seulement, on arrive à une intégration des mouvements extérieurs et de l'état d'esprit.

Vouloir uniquement gagner est une maladie. Chercher uniquement la technique par l'accumulation des entraînements est aussi une maladie. De toujours vouloir attaquer, ou encore de se centrer sur l'attente, est aussi une maladie. C'est encore une maladie de penser à chasser ces maladies. J'entends par maladie un état d'esprit fixé de façon rigide. Ces différentes maladies résident dans notre esprit. C'est pourquoi il nous faut un contrôle mental pour nous en libérer.

[Pour dominer ces « maladies », il faut] Penser sans pensée, fixer l'esprit sans le fixer, ceci signifie que vouloir chasser les maladies de l'esprit est une pensée. La maladie est une pensée polarisée. Alors nous pouvons effacer notre pensée par une pensée ; lorsque la pensée s'efface, on arrive à l'état de non-pensée. Ceci veut dire qu'on chasse la pensée par une pensée. Lorsque la maladie de l'esprit s'efface par la pensée, les pensées qui veulent effacer la pensée s'effacent aussi. Il en va de même lorsqu'on chasse un coin par un autre coin. [...] Ceci veut dire : il y a une pensée, mais la pensée n'existe pas. [...]

Il y a une étape plus haute de progression où on peut dire que chasser la maladie veut dire n'avoir pas la pensée de vouloir la chasser, car c'est aussi une maladie de vouloir chasser les maladies. Donc, sans penser aucunement, on laisse l'état de maladie tel qu'il apparaît et on reste dans cet état, et c'est cela chasser la maladie. C'est parce qu'il y a une maladie dans la pensée qu'on veut chasser la maladie ; tant que la maladie reste, cette pensée se fixe dans l'esprit : on ne peut donc jamais gagner. Comment comprendre cela ? Je répondrais ainsi, (et c'est pourquoi j'ai discerné deux étapes. D'abord, au cours de la première étape), il faut entraîner son esprit (comme je l'ai indiqué), puis ensuite, (parvenu à cette deuxième étape), on arrivera à chasser les pensées sans essayer de ne pas fixer l'esprit, car la maladie est une pensée fixée. Un moine demanda à son maître : « qu'est-ce que la Voie ? » Le maître répondit : « la Voie n'est que l'esprit de tous les jours ». [...] C'est un état où l'on chasse toutes les maladies de l'esprit et l'esprit devient ordinaire ; même s'il y a des maladies, on les chasse en se mettant dans l'état de maladie. Par exemple, lorsqu'on rira à l'arc, la pensée de tirer à l'arc trouble le tir et lorsqu'on se sert du sabre, la pensée de se servir du sabre dévie le sabre. Lorsqu'on trace la calligraphie, la pensée de calligraphier limite le tracé. Lorsqu'on joue de la musique, la volonté de jouer de la musique trouble la musique [...]. Dans toutes les voies, la véritable Voie n'est pas celle qui est fixée dans la pensée. Ceux qui accomplissent la Voie n'ont rien dans le cœur [...]. Le miroir toujours clair n'a pas de forme, c'est pourquoi il reflète tout ce qui est devant lui. Il en est de même de la pensée de celui qui a acquis la Voie. Le vide absolu de pensée lui permet de réagir à tout et ceci est la pensée ordinaire. Et ce sont les véritables adeptes qui accomplissent toutes choses avec cette pensée ordinaire. [...]

Avant de voir avec les yeux, il faut voir avec l'esprit. Ceci est fondamental. C'est-à-dire que l'on voit d'abord par l'esprit, ensuite par les yeux, ensuite par le corps, les pieds et les mains.

Yagyū Munénori, *Heiho Kaden Sho*, (trad. Tokitsu K., in Tokitsu K., *La Voie du Karaté, Pour une théorie des arts martiaux japonais*, VI. Cinq Maîtres de Sabre de l'époque Édo, 1. Yagyū Munénori, p.128).

## Miyamoto Musashi, *Gorin No Sho*

Pour frapper l'adversaire, il existe une façon de frapper avec une cadence simple. Elle consiste à frapper à partir de la distance disponible aussi bien pour moi que pour l'adversaire sans bouger, ni mon corps, ni mon esprit, à l'instant où l'esprit de mon adversaire hésite entre plusieurs techniques.

Lorsque l'adversaire aussi bien que moi sommes prêts à attaquer, le corps est en position d'attaque et l'esprit est concentré pour frapper. Alors la main se meut tout naturellement en accélérant et frappe avec force. C'est un coup sans pensée, inconscient. À une distance où le sabre de l'adversaire et le mien se touchent à peine, je frappe extrêmement fort, sans lever aucunement mon sabre. C'est le coup de *sekka* [« pierre et étincelle »].

Après avoir ainsi suivi la voie réelle du sabre, face à l'adversaire, je saisis ce qu'il pense avant qu'il ne commence le mouvement. Lorsqu'il veut frapper, je l'arrête à *f*, lorsqu'il veut entrer, je l'arrête à *e*, lorsqu'il veut sauter, je l'arrête à *s*, lorsqu'il veut couper, je l'arrête à *c*. C'est ce que j'appelle « saisir l'oreiller ». Mais il ne faut pas tout le temps s'efforcer de le faire. Je fais tous les mouvements spontanément en suivant la voie [...].

Miyamoto Musashi, *Gorin No Sho*, (*Écrit des Cinq Roues*), III. Livre du Feu, À propos de l'état d'esprit en sabre, (trad. Tokitsu K, in Tokitsu K., *La Voie du Karaté, Pour une théorie des arts martiaux japonais*, V. La dimension de *yomi*, 2. La temporalité dans la dimension de *yomi*, p.107-8).

---

Le *hyoshi* se trouve en toutes choses, mais en sabre, il est impossible à acquérir sans entraînement. [...] En sabre, le *hyoshi* existe sous plusieurs formes ; il est très important de connaître le *hyoshi* concordant, puis le *hyoshi* discordant, et de discerner parmi les *hyoshi* grand et petit, lent et rapide, le *hyoshi* concordant, le *hyoshi* de *ma*<sup>496</sup>, et le *hyoshi* discordant. Ce dernier est essentiel, faute de quoi le sabre ne sera pas sûr. Au combat, connaissant le *hyoshi* de l'adversaire, je dois utiliser un *hyoshi* auquel il ne songe même pas, et je gagne en faisant le *hyoshi* du vide du *hyoshi* de la sagesse.

Miyamoto Musashi, *Gorin No Sho*, (*Écrit des Cinq Roues*), I. Livre de de la Terre, (trad. Tokitsu K, in Tokitsu K., *La Voie du Karaté, Pour une théorie des arts martiaux japonais*, IV. La dimension de *maai* et de *hyoshi*, 2. La notion de *hyoshi*, p.80-1).

---

496. Ou *maai*, intervalle – souvent spatial.



## Déphasage des fréquences de Planck, temps quantiques relatifs.

9 mai 2016

Du temps de Planck ( $10^{-21}$ s) penser une fréquence de Planck qui pourrait commencer à des temps différents les uns par rapport aux autres. (Jusqu'au Big Bang tout est un, exactement au même endroit, intriqué, à la même fréquence de Planck) (penser la violence de l'expansion de l'univers comme un déphasage global). Toutes les actions quantiques n'arrivent pas simultanément à tout endroit de l'univers. Il est même très rare que deux particules se retrouvent à la même fréquence. Il faudrait qu'elles soient au même endroit au même moment (ce qui est très rare naturellement, compte tenu de l'espace que prend le vide) pour se retrouver à nouveau en phase ; on appelle cette phase : intrication.

Le Big Bang et l'énergie noire procèdent d'une désintrication générale, c'est-à-dire un déphasage de Planck. Tout commence à la même fréquence de Planck, mais chaque particule prend une fréquence propre (c'est là qu'il y a des phénomènes un tout petit peu plus rapide ou lent que le temps naturel : le temps est relatif même pour les particules – en réalité, on peut penser que quelque moment de la fréquence bouge beaucoup, peu importe : tout ce qui compte, c'est qu'il demeure quelque chose comme des phases possibles, qu'à une fréquence de Planck corresponde un certain plan de réalité, où, peut-être, plus de constance est rétablie, par exemple pour la position, le spin, etc.) (de là une pseudo continuité, qui donne l'impression de désordre - tout ne bouge pas exactement en même temps). Il n'y a que des temps locaux (à part fréquence de phase). Relativité des temps locaux entre eux ; quantiques eux-mêmes, possibilité d'altération de la fréquence de Planck. Les particules qui nous ont l'air, aujourd'hui, intriquées, sont en déphasage – mais prendront peut-être beaucoup de temps à ne plus l'être. C'est pensable. C'est seulement une théorie qui a dit que deux particules intriquées un jour le resteraient intriquées (romantisme physique ?). Que se passe-t-il quand deux particules se désintriquent d'elles-mêmes ? Le penser selon la rupture ou le continu ? Plutôt le continu : une rupture se passerait probablement d'une fréquence de Planck à un autre... difficile de trancher. En tout cas cette localité du temps se superpose à des temps globaux d'objet – penser le dédoublement de cette propriété physique.

Il y a beaucoup de conséquences à cette théorie, elle n'est pas isolée ; si elle n'est pas en soi vérifiable, il faut regarder ce qu'elle peut expliquer et ce avec quoi elle rentre en contradiction (probablement une certaine *doxa*). C'est une ontologie de la différence. On peut imaginer que bon nombre de propriétés matérielles quantiques sont liées à cette fréquence et son déphasage. En tout cas, cela permet de contourner le paradoxe EPR avec un certain nombre des préférences d'Einstein : la détermination, la limitation de la vitesse de la lumière, la réfutation de la rétro-causalité que certains postulent, l'impossibilité que des photons intriqués ne soient qu'« un objet », l'annulation du *measurement problem* dans une certaine mesure. La fréquence de Planck serait la variable cachée qu'il cherchait. (Il ne faut pas penser  $c_0$  seulement comme la vitesse des photons dans le vide, mais encore comme la vitesse d'interaction incessante entre toutes les particules : gravité).

# Exposition

Nous soutenons que l'oubli ne doit pas être considéré comme l'opposé polaire de la mémoire, son ombre portée symétrique et purement négative, mais comme l'une de ses formes, et même sa vitalité la plus propre. Si l'oubli procède d'une part de la destruction des souvenirs, de l'altération de notre perception (présente et passée) et d'une perte de l'identité, nous disons qu'il est en même temps ce qui organise la mémoire, adapte notre conscience, et permet l'identification. À la fois altération et même du changement, l'oubli peut même être considéré, selon une double équivocité propre, comme variation et variabilité, comme stabilité et stabilisation. En héritant du concept platonicien de *pharmakon*, nous nous sommes proposé de décrire la fragilité ontique de l'oubli et de ses altérations clignotantes, du mouvement de mouvement dont il procède et qu'il permet, dans son être remède et son être poison en ne demeurant pas moins un même principe que Derrida n'aurait probablement pas dédaigné d'appeler « différence de la différence »<sup>497</sup>. L'oubli est comme le Soleil : irregardable à l'œil nu, et pourtant origine de toute visibilité ; immensément lointain et destructeur, et pourtant à l'origine de toute notre énergie et toute notre matière. L'oubli est comme la Cité Interdite : impénétrable et labyrinthique, et pourtant centrale et à l'origine de l'ordre. L'oubli est comme le vide tel qu'aujourd'hui la physique l'entend : loin d'être le non-être, c'est de lui que proviennent la matière et l'antimatière. De même que le vide pour la matière permet le mouvement et la solidité, l'oubli permet aux êtres de conscience de vivre un temps qui se dilate et se rétracte, mais ne semble jamais se retirer. Enfin, l'oubli a tout à voir avec le sommeil et les rêves, aux bornes de notre conscience – frontière-même de notre attention. À la recherche unifiante de l'activité de la passivité et de l'invisible qui conditionne la visibilité, contre une ontologie binaire séparant être et non-être, nous avons opté pour une approche multiscalair. Des avancées de la psychophysiologie aux finesses de la phénoménologie, nous montrons que la nature de l'oubli ne se laisse jamais décrire entièrement, ce qui nous a amené à entreprendre une herméneutique de l'oubli, sous le patronage d'Hermès/Toth, inventeur de cet autre *pharmakon* qu'est l'art d'écrire (mais y a-t-il quoi que ce soit de tel qu'un art de l'oubli ?). À la recherche incertaine de la latence dans notre existence, inquiétante étrangeté, nous avons fini par considérer l'oubli comme le principe fondamental de notre être au temps – au temps réel, au temps propre et au temps partagé. Mais c'est sous la lumière que l'ombre est la plus profonde.

---

497. Jacques Derrida, *La Pharmacie de Platon*, II., in Platon, *Le Phèdre*, p. 335.

*We assume that forgetting cannot be considered poles apart with memory, as its symmetrical and negative shadow, but should be regarded as one of its own form – maybe its most vital one. Although forgetting does destroy memories, alter our perception of the present and the past, and erase psychic identity, it also organises memory, allows consciousness to adapt and to identify things and to identify itself. Simultaneously alteration and sameness within change, one could even say it has its own double equivocation, both variability and variation, and stability and stabilisation. We use Plato’s concept of pharmakon in order to describe forgetting/oblivion’s ontological frailty, ambivalently remedy and poison staying one thing, that Derrida could have called “différance de la différence”. As the Sun, forgetting revolts the naked eye, but allows it to see; it is immensely far away and destructive, but provides or provided all energy and matter on earth/us (and all that matters for us). As well as the vacuum, as understood by physics nowadays, forgetting is not nothingness – we think matter and anti-matter originated there. Vacuum is not a thing, but it allows thing to move; not a place, but allows particles to change places, and objects to remain stable and solid. Similarly, forgetting is the condition for living beings to live a time that shrinks and distends, that pervades all while never seeming to be there or leaving elsewhere either. And forgetting is intricately bound with dreams and sleep, at the doorstep of our consciousness – the threshold itself of our awareness. Seeking a unified theory of our activity’s passivity and of the unseen cause of seeing, against a binary ontology of Being and Nothingness, we chose a multilayered approach. Psychophysiology’s constant breakthroughs and phenomenology’s fine ideas and observations help us build the first and firm foundation – but they seem logically (as special logoi, with their own methods and blind spots) limited because of forgetting’s nature. They can only contribute with a negative discourse. That’s why we tried and engaged an hermeneutics of forgetting, under Hermes/Thent’s patronage, he who mythically invented the other pharmakon that the art of writing is (but can there be any art of forgetting?). In search for the uncertain and unheimlich logic of our existence’s latency (is existence latency?), we finally set up theory of time, in which oblivion holds the key to understand time objective, time subjective, and time intersubjective. But the shadows are nowhere stronger than under the spotlight...*

# Table des Matières

*La Pharmacie de l'Oubli, Essai sur l'Existence, la Latence et la Passivité*

<b>Volume I</b> .....	0
Résumé.....	1
Mots-clés .....	1
Abstract.....	1
Keywords .....	1
Remerciements .....	2
Introduction (déposition des problèmes) .....	4
Des positions .....	4
De l'ordre .....	7
Des problèmes.....	8
Table des Matières.....	13
I. De la matière à la norme .....	15
I. 1. L'effacement des traces.....	17
Matérialité de l'oubli et métaphore scripturale .....	17
Un « péché » de la mémoire ?.....	24
Le sommeil qui détisse et l'ordinaire troué .....	30
Des indestructibilismes mémoriels .....	35
I. 2. L'oubli comme forme et les formes de l'oubli .....	45
L'hippocampe et le phœnix .....	46
L'immémorial et le fond de la pensée .....	51
Pharmacopée de l'oubli.....	58
I. 3. Penser le normal par le pathologique .....	64
Les types de l'amnésie .....	64
Ce que l'on croit d'Alzheimer .....	67
L'hypermnésie : quand la carte est le territoire .....	70
II. Transitivité de la fragilité ontologique .....	78
II. 1. Une approche phénoménologique est-elle possible ? .....	80
Le chemin du souvenir (zètèsis, anagnorisis, anamnèsis, synthèsis).....	80
Le paradoxe de l'oubli volontaire .....	87
II. 2. Bathographie de la conscience.....	94
Les niveaux de l'attention .....	94
L'activité de la distraction. Y a-t-il un "travail" de deuil ?.....	102

L'illusion ordinaire de la nécessité.....	111
II. 3. L'oubli et l'inconscient.....	119
Statut épistémologique de la psychanalyse.....	119
Dynamique et morale (la résistance et le refoulement).....	130
Les rêves et l'oubli des rêves.....	139
<b>Volume II</b> .....	151
III. Herméneutique de l'oubli.....	153
III. 1. Palimpseste : fiction et oubli dans l'autobiographie.....	155
L'auto-mythologie (l'oubli à la première personne).....	156
L'hétéro-mythologie (l'oubli et la deuxième personne).....	165
La fiction (l'oubli à la troisième personne) et l'art d'oublier.....	174
III. 2. Pensées sur l'identité profonde et l'authenticité.....	185
L'hubris de la réflexion totale et la nostalgie.....	185
La part des choses se faisant (structure, style, authenticité).....	194
III. 3. Le soi et le temps : la continuité du discontinu.....	201
Durées.....	202
La rupture et la suture.....	214
Conclusion (apprendre et vivre).....	232
Apogramme.....	237
Bibliographie.....	239
Ouvrages.....	239
Articles et ouvrages spécialisés ou collectifs.....	245
Annexes.....	249
Merleau-Ponty, <i>Le Visible et l'Invisible</i> .....	249
Saint-John Perse, <i>Neiges</i> .....	252
Yagy Munénori, <i>Heiho Kaden Sho</i> .....	253
Miyamoto Musashi, <i>Gorin No Sho</i> .....	254
Déphasage des fréquences de Planck, temps quantiques relatifs.....	255
Exposition.....	256
Table des Matières.....	258