

Peut-on être indifférent à l'histoire ?

→ L'histoire, que ce soit le récit des événements passés ("histoire" de la France au Moyen Age...) ou bien l'ensemble de ces événements eux-mêmes (le cours de l'"histoire"), porte sur le passé, sur ce qui par définition n'est plus, ce qui ne peut plus revenir. Dès lors, pourquoi s'en préoccuper ? N'est-il pas plus fécond de s'intéresser au présent voire au futur, qui, s'il a en commun avec le passé de ne pas exister, est ce qui sera, et par conséquent, doit nous occuper ? Est-il raisonnable de "perdre son temps" pour une cause perdue puisque l'histoire est marquée du sceau de l'irréversibilité et donc du regret, de l'amertume ou du désespoir ? En ce sens, ne serait-il pas plus pertinent de s'intéresser à ce qui ouvre la porte à l'espoir, le futur ? Comment, en effet, se sentir concerné par un passé qui n'est pas le mien, ni même celui de mon pays, par des événements d'une époque aux antipodes de la mienne ? En quoi cela serait-il utile ? Qu'y a-t-il de commun entre le serf vivant dans un système féodal au service d'un seigneur et moi, citoyen d'une république démocratique ? Entre l'homme de Cro-magnon et le mineur pendant la révolution industrielle ? Apparemment rien. L'indifférence à l'égard de l'histoire, qui "marque l'absence d'intérêt" (Michelle Larivey *La puissance des émotions*), serait alors, semble-t-il, une attitude justifiée et, qui plus est, salutaire. En effet, si l'indifférence se caractérise par une insensibilité (ni amour, ni crainte, ni peur), elle semble être le remède à deux dérives : d'une part, s'empêcher d'agir en entretenant par la ressassement de l'histoire une névrose du passé; d'autre part, chercher à tout prix un enseignement dans le passé au risque de se tromper ou de lire l'histoire en la conformant à nos attentes, aspirations. Ainsi, ne vaudrait-il mieux pas être indifférent que de s'intéresser de manière fautive ou maladroite à l'histoire ? L'indifférence démystifierait une histoire qui prétendrait justifier tout ce que l'on veut. Il semble que nous soyons devant une aporie car soit nous sommes intéressés à l'histoire (elle nous est utile, moyen pour une fin) et risquons d'y projeter nos désirs, de la modeler en fonction de nos besoins et c'est la mort de l'histoire, soit nous ne nous y intéressons pas, nous y sommes indifférents car nous la réduisons à une histoire des morts.

Mais nous pourrions rétorquer que ce dégageant, ce détachement est le résultat d'un effort sur soi-même pour ne pas se laisser émouvoir, pour ne pas être mû par une passion destructrice, certes, et que l'indifférence, peut-être surhumaine, est seconde par rapport au sentiment spontané, naturel. L'indifférence n'est-elle pas toujours artificielle, feinte ? Peut-on imaginer un homme qui ne serait aucunement touché par le récit de la Shoah ou du massacre de la Saint Barthélemy ? Le fait que ces événements soient passés justifie-t-il que l'on ne ressente rien à leur sujet ? Inversement, la re-mémoration, par la com-mémoration suffirait-elle à déclencher une émotion ? N'est-ce pas justement une marque de notre humanité de ne pas être insensible aux malheurs d'autrui ? Ne dit-on pas de quelqu'un d'impitoyable (qui ne se ressent aucune pitié) qu'il n'est pas humain ? (Ce genre de personne suscite d'ailleurs beaucoup de perplexité à l'image de Meursault dans *l'Étranger* de Camus, indifférent à la mort de sa mère, au fait de se marier, au meurtre qu'il a perpétré...). On voit donc que le sujet porte sur une possibilité de fait (est-ce possible d'être insensible à certains faits historiques ?) et de droit (est-il légitime de l'être ?). Mais nous voyons bien que nous butons à nouveau sur une difficulté : car si l'on admettait qu'il soit possible d'être indifférent (de fait), serait-il possible d'exiger son contraire (de droit) ? Ne serait-ce pas "absurde" ? Comment un sentiment (la compassion par exemple) pourrait être une obligation, un devoir ? Ainsi reprocher à quelqu'un son indifférence, sa négligence, ou son mépris, n'a de sens que si on peut susciter une émotion chez lui, le rendre sensible, c'est-à-dire, le faire passer d'une position d'un état d'anorexie (étymologiquement absence de désir, d'appétit, d'espoir) et d'apathie absolues (l'indifférence n'est pas susceptible de degré) à une sensation plus ou moins intense. Quel sens y aurait-il en effet, à exiger (tu dois ressentir) ce que l'homme ne peut changer ? Par ailleurs, s'il faut s'intéresser à l'histoire, dans quel but ? Par rapport au présent ? N'a-t-elle d'intérêt qu'en tant qu'elle pourrait être utile ? ou bien, la connaissance de l'histoire peut-elle avoir une valeur, c'est-à-dire, être désintéressée, gratuite ? S'attacher et s'intéresser (de manière désintéressée!) au passé ne constituerait-il pas une des caractéristiques de l'homme ? Ne serait-ce pas même un devoir (d'humanité) de cultiver sa mémoire ? Ce qui est en jeu dans ce questionnement, hormis le bien-fondé de l'histoire comme discipline, c'est de savoir si la mémoire, qui la rend possible, est une faculté superflue pour l'homme, ou bien si, au contraire, elle le rend digne de l'humanité...

Se demander si l'on peut être indifférent à l'histoire, c'est en chercher les raisons mais c'est aussi voir si elles sont nécessitantes, autrement dit si elles sont également des causes. Dans ce cas, comprendre l'indifférence serait alors l'expliquer et donc la justifier. L'indifférence peut être l'effet d'un oubli involontaire, elle désignera alors le naïf, l'insouciant, le négligeant; elle peut aussi découler d'une décision de se protéger, de s'immuniser contre quelque chose. Or, si le premier ignore son passé et donc le "subit passivement" (R.Aron, *Dimensions de la conscience historique*), la seconde possibilité est envisagée comme une réaction, comme un moindre mal par rapport à autre chose. Y aurait-il quelque chose dans l'histoire (réalité historique et connaissance) qui justifierait qu'on y soit indifférent ? Qu'est-ce qui expliquerait que certaines personnes choisissent d'être indifférent à l'égard de l'histoire ? C'est ce que nous envisagerons dans une première partie.

Si comme dit R.Aron "l'objet de l'histoire est une réalité qui a cessé d'être" (*ibid* *Dimensions de la Conscience historique*, p100), il semble que pour pouvoir s'intéresser à l'histoire, il faille en être dégage, exclus, comme un spectateur impartial, d'être en dehors de l'histoire dont on veut faire le récit. En effet, comme dit Hanna Arendt "ce que dit le narrateur est

nécessairement caché à l'acteur, du moins tant qu'il est engagé dans l'action et dans les conséquences, car pour lui le sens de son acte ne réside pas dans l'histoire qui suit. Même si les histoires sont les résultats inévitables de l'action, ce n'est pas l'acteur c'est le narrateur qui voit et qui "fait" l'histoire." (*Condition de l'homme moderne* chapitre V p250). Or, cela se justifie d'autant plus que l'importance historique d'un événement est difficilement perceptible au moment où il se produit :

"Aujourd'hui empreinte de l'intensité attribuée aux grands jours de l'histoire, l'expédition de Colomb, en 1492, ne paraît en rien exceptionnelle." (F. Lebrun "Un nouveau continent, et alors ?" *L'Histoire* n°268). En ce sens, si on ne peut réellement être "témoin" d'un événement historique, y participer en tant que tel, mais qu'au contraire c'est toujours a posteriori, de manière rétroactive que l'on "fait" l'histoire, l'indifférence des principaux concernés semble justifiée. Elle ne peut disparaître qu'une fois que ce n'est plus "leur histoire". Un événement historique ne se présente donc pas tout de suite comme digne d'intérêt et on y est par conséquent la plupart du temps indifférent. Mais si on parle alors d'une histoire d'historien, on bute sur un paradoxe : la condition pour s'intéresser à l'histoire et la faire (la "réciter"), c'est d'en être exclu, c'est-à-dire, de ne pas être concerné, c'est donc aussi sa ruine puisque je n'y suis pas intéressée. De même, il semble que celui qui a le plus intérêt à l'événement historique qui se produit soit celui qui la fait (en ~~est~~ l'acteur) et pourtant il faut justement ne pas la faire pour vraiment pouvoir s'y intéresser. Le paradoxe s'enracine dans les deux sens du mot histoire : ceux qui la font (sont impliqués dans le cours de l'histoire) ne peuvent la faire (en élaborer une connaissance). Cette prise de distance par rapport au fait est la garantie de l'objectivité, de la neutralité mais reste problématique car la distance peut fausser l'interprétation. Le fait historique n'est pas un donné brut mais est toujours construit notamment par le travail de l'historien. L'histoire ne saurait se réduire à une simple "collection" de faits. L'historien n'est pas un antiquaire et l'histoire pas un roman. De ce fait, elle peut d'ailleurs être ennuyeuse, n'a pas besoin d'être captivante (P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p18).

Cependant, comment rendre intelligible, articuler les différents éléments qui composent l'histoire ? Et qu'est-ce qui justifie qu'on privilégie tel événement plutôt qu'un autre ? C'est bien à cette difficulté qu'est confronté l'historien dans son métier : sélectionner ce qui est digne d'intérêt, digne de mémoire et non ce qui laisserait indifférent. Mais selon quels critères ? Et qu'est-ce qui en justifie un plutôt qu'un autre ?

Si contrairement au fait naturel, les événements passés n'ont pas d'existence objective, l'objectivité de l'historien semble toujours être en péril. En effet, un événement n'est-il pas toujours vu à travers le filtre d'une époque ? Ne veut-il pas mieux être indifférent que de s'intéresser de manière fautive à une histoire faussée ? C'est ce que souligne Benedetto Croce lorsqu'il montre qu'à chaque fois qu'un historien fait de l'histoire, il nous enseigne plus sur son présent à lui que sur le passé qu'il étudie ! Par exemple, les interprétations historiques changent selon les périodes pendant lesquelles elles sont formulées; on n'enseignait pas la Révolution française de la même manière sous Napoléon III et de nos jours. Au delà de la manipulation et "falsification politique du passé" illustrée notamment dans *1984* de G. Orwell (on peut "faire dire" ce que l'on veut à un fait, on peut volontairement l'ignorer, le transformer. Si, par exemple, L'Eurasia ou L'Eustasia, est l'ennemi du jour, ce pays doit toujours avoir été l'ennemi, et si les faits disent autre chose, les faits doivent être modifiés" p.302) (et dans *Le livre du rire et de l'oubli*, de Milan Kundera, Première partie, p. 13-14 "La section de propagande le fit immédiatement disparaître de l'Histoire et, bien entendu, de toutes les photographies. Depuis, Gottwald est seul sur le balcon. Là où il y avait Clementis, il n'y a plus que le mur vide du palais. "), le sens et la portée d'un coup d'État, de la signature d'un Traité, ou d'une défaite cuisante ne se dégage qu'après coup, à la lumière de leurs conséquences à petit ou long terme. Ceci explique que l'histoire soit toujours à reconstruire, que l'interprétation d'un événement ne soit jamais figée mais dépende d'une époque, d'un pays. On ne pourrait donc parler de vérité historique mais d'une vision subjective de l'historien qui, même de bonne foi, est né à une certaine époque, dans un pays particulier... et nous serions inévitablement conduits au scepticisme et au relativisme. Comme le dit Merleau-ponty à propos de l'incapacité du marxisme à rendre compte de l'évolution historique, "n'est-ce pas la preuve que rien n'est essentiel en histoire que tout compte également, qu'aucune mise en perspective n'a de privilège et n'est-ce pas au scepticisme que nous sommes conduits ?" ("Pour la vérité" *Les Temps Modernes*, n°4, janvier 1946). Si toute interprétation se vaut, si tout événement est digne d'intérêt, cela ne nous conduit-il pas à une "banalisation", une "lassitude", une indifférence à l'égard de l'histoire ? L'indifférence serait alors le contre-pied du manque de crédibilité, d'objectivité de l'histoire de l'historien.

Mais cette attitude ne tient que si on ne parvient pas à penser en même temps, une objectivité spécifiquement historique ("ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre") non calquée sur les sciences physiques, et "une certaine qualité de subjectivité" "appropriée à l'objectivité qui convient à l'histoire" (P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, p.23). L'histoire a affaire à des hommes et donc à des comportements porteurs de sens, d'intentions souvent obscures et cachées qu'il convient de déchiffrer. Ainsi "on ne se passe pas de mise en perspective ; nous sommes, que nous le voulions ou non condamnés aux vœux, aux jugements de valeur, et même à la philosophie de l'histoire." (Merleau-Ponty, *ibid*). Pour "comprendre", il faut "prendre avec soi", c'est-à-dire, sans doute, interposer entre le passé et nous un filtre ce que H.I Marrou nomme la sympathie entendue comme oubli volontaire de soi et ouverture à l'autre, à l'étranger. Mais ce filtre ne doit pas être le reflet de nos besoins, aspirations, peurs. Comment se résout alors le paradoxe de l'objectivité subjective de l'historien ? Quelle est la bonne distance à prendre avec le passé pour à la fois le comprendre, s'y sentir concerné et pourtant ne pas s'y projeter ?

Il y a une manière de ne pas savoir être indifférent, de ne pas réussir à l'être, qui nie le présent, occulte les choses et s'enferme dans le passé. En ce sens, si l'intérêt que l'on porte à l'histoire est mû par un désir de vengeance, par un ressentiment ou une rancune, on se condamne à ne jamais élaborer l'histoire comme science. A l'inverse, il y aurait une façon d'être insensible qui

permettrait d'être disponible à ce qui arrive. On est d'autant plus réceptif qu'on n'est moins affecté. L'indifférence ne serait pas ici désinvolte ou négligente mais capacité de s'immuniser, de se neutraliser à l'égard des traumatismes passés. Elle serait la condition pour vivre en paix avec son passé, ne pas en être tourmenté, ne pas ruminer sans relâches les offenses passées, cultivant ainsi rancoeur, désespoir. Le ressentiment serait lui le symptôme d'une incapacité à oublier alimentée par le caractère inacceptable ou intolérable de son origine. Mais si le but de l'histoire est de conserver, de sauver le passé de l'oubli, elle ne doit pas devenir le signe d'une maladie de l'humanité, elle ne doit pas avoir pour objet d'entretenir une névrose du passé, de distinguer ce qui dépend de lui et ce qui est indifférent, non pas cela ne l'intéresse pas mais qu'il ne s'en affecte pas au point de ne plus pouvoir agir. C'est d'ailleurs sur ces deux piliers (l'impuissance à réagir face aux problèmes et l'incapacité à oublier) que selon Nietzsche repose le ressentiment et la critique d'une certaine façon de faire l'histoire, A quoi bon s'intéresser au passé s'il me rend esclave, si c'est ce que par définition on ne peut changer?

Il semble bien être ce qui rend malheureux, car jamais plus, par exemple, je ne serai l'enfant que j'ai été, . C'est ce qui fait obstacle à ma liberté : ce que j'ai fait, je ne peux pas ne pas l'avoir fait, même si je voudrais ne pas l'avoir fait. Le passé est encombrant, il m'empêche d'être ce que je voudrais être. Si dans le passé j'ai tué, alors, plus personne ne voudra admettre que je suis devenu vertueux. Si une nation a commis un génocide, alors ils devront porter le fardeau de la culpabilité ad vitam aeternam. Le passé et son récit seraient alors ce qui pèse sur moi ou sur un peuple. C'est d'ailleurs ce qui pousse certaines sociétés à vivre sans histoire, c'est-à-dire, sans savoir historique, ni conscience historique, vivant au présent comme la répétition du passé. Elles changent, ont une histoire au premier sens du terme mais ne produisent pas un discours sur ce devenir, le changement. Elles se pensent comme immobiles cherchant dans leur passé ce qui légitime et fonde la perpétuation d'un ordre immuable, ce que Mircea Eliade appelle, dans *Le mythe de l'Éternel Retour*, une "résistance à la mémoire historique". Ce refus volontaire s'enracine dans " la nécessité pour les sociétés archaïques de se régénérer périodiquement par l'annulation du temps (profane)", "l'abolition du temps concret intention anhistorique". Ce refus de l'homme de s'accepter comme "être historique", son refus d'accorder une valeur à la mémoire et par suite aux événements inhabituels (c'est-à-dire sans modèle archétypal), cette "volonté de dévalorisation du temps" ôte au temps son caractère d'irréversibilité et par conséquent de fardeau. Le temps est alors un éternel retour à l'image du mythe (récit d'un temps immémorial) comme transcription analogique de la réalité, modèle exemplaire de toutes les activités humaines significatives. La capacité à oublier les expériences pénibles, les péchés, ou les détails insignifiants se révèle alors essentielle à la santé psychique au plan individuel et collectif. Comme l'a montré la psychanalyse, le passé est ce dont on doit se débarrasser pour être heureux, pour se guérir de nos névroses. En ce sens, il faudrait être indifférent à l'histoire pour être heureux, pour soulager ses peines. La critique nietzschéenne se porte sur la mémoire, faculté nécessaire à l'histoire, et à l'histoire elle-même telle qu'elle est pratiquée. Pour casser l'enchaînement douloureux du ressentiment, Nietzsche recommande l'oubli. Selon lui, la santé de l'âme ne peut être bonne qu'à condition d'oublier les expériences blessantes pour vivre autre chose : « Ne pas venir à bout d'une expérience est déjà un signe de décadence. Rouvrir d'anciennes plaies, se vautrer dans le mépris de soi et la contrition est une maladie supplémentaire, dont jamais « le salut de l'âme » ne pourra naître, mais toujours seulement d'autres formes pathologiques de la même maladie » (Fragment posthume de 1888 - Nietzsche). Face à la mauvaise conscience entretenue par la religion et la morale, Nietzsche recommande l'innocence, c'est-à-dire l'indifférence comme naïveté, regard neuf posé sur le monde. Il s'agit selon lui de déresponsabiliser l'être humain pour tout ce qui ne peut lui être attribué (ce à quoi il est impuissant). L'homme a ainsi tout intérêt à se sortir d'une morale accusatrice que véhicule l'histoire. C'est la thèse de Nietzsche, dans la Seconde considération inactuelle, intitulée " Utilité et inconvénient de la connaissance historique pour la vie " (1874). Il va montrer, comme cela apparaît dans le titre, que notre curiosité exagérée pour le passé est néfaste à la vie, considérée comme valeur suprême. Il faut donc placer la critique nietzschéenne du sens de l'histoire de l'homme, dans le contexte de cette philosophie de la vie, qui cherche à guérir l'humanité malade (d'une maladie qui a pour nom nihilisme et qui rend l'homme désespéré), et à trouver des remèdes, des contre-idéaux, à ces idéaux ratés et faux qui n'ont que pour effet de diminuer nos énergies créatrices.

Une fois mis en évidence la valeur négative de la mémoire, en montrant que la mémoire nuit à la vie, Nietzsche s'attaque donc à l'histoire, et en général à toute activité humaine qui suppose la mémoire du passé comme fondement. Quels sont donc les inconvénients de l'histoire, entendue comme connaissance du passé, pour la vie ? En quoi la manière commune qu'on a de se rapporter au passé, nuit à la vie ?

Pour Nietzsche, le culte du passé momifie le présent et le ressentiment empêche d'agir. L'Histoire monumentale (cherche dans le passé des modèles et exemples pour agir avec grandeur), antiquaire (vénère le lieu et l'époque où l'on vit en lui trouvant un caractère d'antiquité) et critique (cherche à dépasser le présent en critiquant la tradition ; juge le passé et le reconstruit) surestiment le passé et dévaluent le présent ; elles sont donc néfastes à l'action et s'opposent en ceci à tout progrès ; - et font que l'homme n'ose plus rien entreprendre, se trouvant amoindri par tout ce qu'ont fait les hommes du passé. L'extrême inverse qui consisterait à porter le poids du passé est tout aussi néfaste d'ailleurs. Mais s'il y a des mauvais usages de l'histoire, c'est aussi qu'il y en a des bons. La critique nietzschéenne ne récuse donc pas tout intérêt pour le passé. S'il considère l'histoire comme un ensemble vaste d'expériences tentées : " l'histoire est le grand laboratoire d'essais ". Il s'agit donc de percevoir l'histoire, non pas du point de vue des résultats acquis, mais des possibilités d'avenir qu'elle découvre. Ainsi, dans le § 337 du Gai Savoir, Nietzsche décrit ce que pourrait être un futur " sens historique ", tel qu'il

n'a encore jamais existé, un sentiment de l'histoire qui ne serait plus dominé par la mélancolie du regard rétrospectif, mais par l'allégresse liée à la découverte de réelles possibilités créatrices. L'indifférence ne serait donc qu'une attitude feinte, un faux cynisme qui ne serait que la déception d'un idéal d'une histoire qui pourrait réellement modifier le présent, être utile et qui ne se résumerait ni à un éternel recommencement de destruction, ni à un tissu de folie de vanité puérile et de barbarie, ni à un modèle, un paradis perdu qu'il faudrait sans cesse regretter.

L'indifférence, loin d'être une simple attitude passive, se révèle être davantage une réaction à des dérives plus pernicieuses : le culte du passé ou le ressentiment. Dans les deux cas, l'intérêt porté au passé est pathologique puisqu'il empêche de comprendre vraiment le présent, voire de le vivre. Ce que la critique nietzschéenne souligne, c'est que l'homme doit savoir être indifférent à l'histoire pour ne pas souffrir, doit boire les eaux du Léthé pour expier ses fautes et ne pas s'affaiblir par la mauvaise conscience, pour renaître. L'indifférence comme faculté d'oubli volontaire se présente alors comme un remède à un historicisme maladif (Pour engloutir mes sanglots apaisés/ Rien ne me vaut l'abîme de ta couche; /L'oubli puissant habite sur ta bouche./ Et le Léthé coule dans tes baisers./ Baudelaire "Le Léthé" *les Fleurs du Mal*). La mémoire est alors présentée non comme un privilège humain mais bien plus comme une infirmité. Cependant, n'est-ce pas se méprendre sur la véritable nature de la mémoire qui, loin de s'opposer à l'oubli, fonctionne justement grâce à lui ? En effet, une mémoire qui garderait tout, rendrait toute activité impossible. Or le vice de l'argumentation nietzschéenne, c'est de justement présupposer une mémoire pathologique à l'image de celle de Funès dépeinte dans *Fictions* de Borges. La nouvelle de Borges présente un personnage incapable d'oublier quoi que ce soit. Ses perceptions, ses pensées, sont parasitées en permanence par un jaillissement de souvenirs d'une précision inutile. Il devient incapable de vivre avec une telle mémoire, qu'il compare à un "tas d'ordures", et s'enferme dans une pièce vide pour ne plus rien enregistrer. C'est ce que l'on nomme l'hypermnésie, qui touche occasionnellement certains patients atteints de troubles neurologiques. Nous ne sommes pas des machines enregistreuses. La mémoire n'est pas un musée et l'histoire pas un salon d'antiquaire mais un laboratoire. Toutes deux présupposent sélection, tri. L'oubli est donc paradoxalement nécessaire à la mémoire; L'indifférence nécessaire à la véritable connaissance du passé. Dans le texte de J.L. Borges, "Funès ou la mémoire." On peut y lire ceci : "J'ai à moi seul plus de souvenirs que n'en peuvent avoir eu tous les hommes depuis que le monde est monde. Mes rêves sont comme votre veille. Ma mémoire, monsieur, est comme un tas d'ordure. (...) 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 Funès il n'y avait que des détails, presque immédiats." (*Fictions* - "Funès ou la mémoire"). La connaissance, la pensée elle-même, nécessite l'indifférence comme faculté de sélection pour comparer, classer car pour penser il faut savoir ne pas faire de différence, mais savoir "rapprocher les semblables" (*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, p.72, M. Bloch).

Nous avons vu à quelles conditions on pouvait être indifférent à l'histoire et comment cette attitude pouvait être positive en garantissant l'objectivité de l'histoire comme discipline, et en évitant de se perdre dans l'amertume chronique. Loin de rendre inutile la recherche historique, l'indifférence est apparue comme une condition nécessaire de celle-ci. Il reste cependant encore à voir pourquoi on pourrait (ou devrait) s'intéresser à l'histoire.

"Papa, explique-moi donc à quoi sert l'histoire ?" Comme le montre M. Bloch (*ibid.*), cette question, par-delà sa naïveté apparente, a la pertinence de remettre en cause la légitimité même de l'histoire ! En effet, pourquoi s'intéresser à l'histoire ? Dans quel but ? Tout d'abord, l'histoire semble être utile en tant qu'elle permet d'éviter de répéter les erreurs du passé et donc de tirer les leçons du récit qu'on nous en fait. Si l'histoire porte sur le révolu, le singulier, et qu'elle ne se répète jamais tout à fait, "nous pouvons jusqu'à un certain point apprendre du passé comment on évite d'y retomber" (F.A. Hayek, *La Route de la servitude*, p.9). C'est notamment ce que Machiavel prétend pouvoir faire dans *Le Prince* et son *Discours sur la première décade de Tite-Live*: en effet, pour lui, l'histoire est utile à l'homme politique, et donc, elle sert l'action présente et future. En tirant des leçons du passé, les princes pourraient éviter de refaire les erreurs de leurs prédécesseurs. Par exemple, en se tournant vers la chute de l'empire Romain, on pourrait dégager les causes de la déchéance d'un État et donc inversement voir comment on peut faire pour sauvegarder un État. Par analogie, par transposition, on pourrait donc dégager les causes qui ont permis à la cité romaine d'être prospère et donc savoir ce qu'il faut décider pour faire revenir en Italie la prospérité. Mais on pourrait objecter que le fait historique étant, contrairement au fait physique, par nature non reproductible, on ne peut par principe imiter strictement le passé. Si les circonstances pouvaient être strictement les mêmes, alors le temps ne serait pas linéaire mais circulaire. Il n'y aurait donc plus de changement et donc plus d'histoire (on ne pourrait donc en tirer de "leçon" !). On aura toujours des personnes différentes, des lieux, des climats différents... On ne peut tirer des leçons de l'histoire car si des événements ou situations historiques peuvent avoir des ressemblances, elles ne sont jamais strictement les mêmes. Exemple : Hitler a voulu tirer des leçons de l'échec des armées napoléoniennes, en 1812, à envahir le territoire russe. Il s'est dit que la vitesse supérieure de ses blindés l'aiderait à réussir là où Napoléon avait échoué ; ce qu'il a oublié, c'est que la Russie elle aussi avait évolué ! Mais cette objection ne tient qu'à condition, d'une part, de ne pas se reconnaître dans les réactions, les désirs, les comportements des hommes du passé. Comme le montre David Hume dans son *Essai sur l'entendement humain*, on constate, au delà des détails particuliers insignifiants, une certaine uniformité des actions

Korsakov) et n'ayant aucune conscience de leur passé, n'ont plus d'identité personnelle, plus de soi, car ils sont privés de tout repère et de toute " profondeur " ; ils vivent dans un instant perpétuel. Ce qui confirme les vues de Locke sur le sujet de l'identité personnelle dans son *Essais sur l'entendement humain*, (II, XXVII) . Ce qui fait mon ipséité, c'est-à-dire que je suis le même malgré les changements, c'est la conscience de la continuité de mon existence, le lien opéré par celle-ci entre les moments passés et les moments présents, c'est-à-dire, la mémoire. La mémoire est, comme le dit Bergson, ce "trait d'union" entre mon présent, mon passé et mon futur. Or, si l'on n'a pas le droit d'être indifférent à son histoire, c'est parce que ce privilège que m'offre la mémoire, s'accompagne d'un devoir, d'une responsabilité à assumer. En effet, est une personne quelqu'un qu'on peut louer et blâmer de ses actes, c'est-à-dire, qui en est responsable, qui peut répondre de ses actes. Or pour être responsable de ses actes, il faut que notre existence ne soit pas scindée en de multiples états discontinus : ainsi, si celui qui hier a commis le crime n'est plus le même que celui qui aujourd'hui est accusé du crime et va à l'échafaud, il est injustement accusé, car ce n'est pas lui qui a commis le crime mais en toute rigueur, c'est un autre. C'est précisément le sentiment évoqué par le condamné à mort de Victor Hugo. Mais une difficulté apparaît : Dès lors que nous avons montré qu'il était impossible mais surtout nuisible de se souvenir de tout (Cf. Funès atteint d'hypermnésie), comment assurer la continuité de ma personne ? Ce problème est entrevu par Locke, §10 *ibid.*, "cette conscience (est) constamment interrompue par l'oubli (...) ; (il n'y a donc) aucun moment de nos vies où nous puissions contempler devant nous, d'un seul coup d'œil, toute la suite de nos actions passées". Loin de compromettre notre identité, ceci doit nous inviter au contraire à toujours nous rappeler notre passé pour éviter de nous perdre. Cette réminiscence n'a pas besoin de porter sur tout et n'importe quoi mais sur l'essentiel, sur ce que qui fait ce que nous sommes. L'injonction de l'oracle de Delphes peut prendre alors une autre envergure : Connais-toi toi même autrement dit refais en toi-même toujours le récit de ce que tu es, sois le narrateur de ta vie... Cette remémoration n'est pas qu'introspective, passive mais peut trouver son sens dans l'action, et dans le désir d'agir dans le présent, de se changer et non seulement de se connaître. Ainsi, comme le suggère Sartre dans *L'Être et le Néant*, on peut se libérer du passé par le sens que l'on donne à ses actions futures; par le projet, on éclaire d'une manière différente ses actions passées.

On ne peut donc être indifférent à son histoire qui se présente comme une recherche d'authenticité et de vérité, un mouvement par lequel l'homme prend conscience de lui-même. Mais s'il paraît aisé de ne pas être indifférent à sa propre histoire, qu'en est-il d'une histoire collective, commune, universelle de l'humanité ? De la même manière que pour l'individu, un groupe doit se sentir comme tel pour pouvoir lui reconnaître une histoire, mais il sent sans doute sa commune appartenance grâce au récit de l'histoire de celui-ci. Pour pouvoir avoir la même histoire qu'autrui, il faut que je considère celui-ci comme mon alter ego, comme un autre moi-même, mais c'est peut être l'histoire qui me permet de le considérer ainsi. "Il nous faut chercher à comprendre l'histoire la nôtre et celle de tout homme sur terre"(Hans Jonas *Évolution et Liberté*, "Le fondement d'une compréhension de l'historique"). Si un devoir envers les générations futures est pensable, c'est au nom du même principe que celui qui m'invite à respecter les générations passées. J'ai le devoir de "passer le témoin", de transmettre mon héritage, d'être moi-même ce "trait d'union" intergénérationnel et ce , ni au nom d'une commune nature, ni d'une nation, mais d'une universelle condition. Ce lègue non héréditaire dont je suis l'héritier, je me dois de le communiquer. S'il peut arriver que l'"on" soit indifférent; en tant que responsable de tous les hommes, nous avons le devoir de ne pas l'être car nous véhiculons à travers nos actes et nos pensées l'idée de l'humanité. Ainsi, "Si l'histoire m'échappe, cela ne vient pas de ce que je ne la fais pas; cela vient de ce que l'autre la fait aussi". Ce n'est donc pas une raison pour en être indifférent. Bien au contraire. Reste que ce devoir ne s'arrête pas à une connaissance de son passé et à une commémoration une fois par an ! S'il est indispensable de comprendre le rôle des événements, ce n'est pas avec la froideur d'un encyclopédiste. Le devoir moral semble porter sur le sensible. Nous ne devons pas rester indifférents, insensibles à l'horreur, à la barbarie de l'esclavage, des génocides, des exterminations. Comme le souligne V. Jankélévitch dans *L'Imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, "quelque chose nous incombe... si nous cessions d'y penser nous achèverions de les exterminer..."le passé a besoin qu'on l'aide, qu'on le rappelle aux oublieux, aux frivoles et aux indifférents ... le passé a besoin de notre mémoire". Il ne s'agit pas ici de retomber dans ce que les "avocats de la prescription" appelle le ressentiment comme impuissance à liquider le passé.

Et Jankélévitch de poursuivre "Le sentiment que nous éprouvons ne s'appelle pas rancune mais horreur...des indifférents qui l'ont déjà oubliée"(*ibid.*). Contre l'indifférence rassurante, la banalisation soulageante, nous avons le devoir de re-sentir. Il s'agit donc de transformer l'impuissance ("là où on ne peut rien faire"), en devoir de mémoire en renouvelant le sentiment de protestation "contre une amnistie morale qui est une honteuse amnésie". L'indifférence comme oubli ne saurait être un devoir. On ne saurait interdire à quiconque de rechercher les fautes passées ou de les évoquer. Ce serait une insulte envers l'homme, un crime contre l'humanité.

Nous avons vu dans un premier temps que l'indifférence à l'histoire semblaient se justifier comme marque de l'objectivité de l'historien capable de ne pas être aveuglé, affecté par ce qu'il étudie puis comme remède contre la névrose du passé, contre une histoire qui chercherait dans le passé un modèle ou un objet à sa rancune. Nous avons ensuite montré l'utilité que l'on pouvait retirer de la connaissance mais que celle-ci était bien mince comparée à sa valeur. S'intéresser à son passé s'est ainsi révéler être une condition nécessaire pour accéder à la dignité d'une personne. Or ceci nous a ouvert à une

dimension proprement humaine, celle de la morale et de la culture. L'histoire constitue l'identité d'un individu et du genre humain. Enfin, il nous est apparu que l'on ne pouvait rester indifférent, froid devant le sort qui a été réservé aux générations passées. Mais que le devoir de mémoire, comme sentiment toujours neuf, renouvelé par la commémoration, est un droit de l'Homme passé, présent et futur.