

## Le concept de “hantises” de Derrida à Ricœur (et retour)

Joan Stavo-Debauge

Centre de Recherches Interdisciplinaires Démocratie, Institutions, Subjectivité (Université Catholique de Louvain) et Groupe de Sociologie Politique et Morale (EHESS).

### Abstract

This article considers Derrida's and Ricœur's take on the concept of haunting (*hantise*). Beginning with Derrida's use of the concept in *Specters of Marx*, the article then turns to Ricœur's two rather distinct conceptions of the phenomenon of haunting (*hantise*) in *Memory, History, Forgetting* and in *The Course of Recognition*. After assessing the different uses of this concept in Ricœur's work, the article frames a new understanding of this phenomenon, one that is suitable for the social and historical sciences.

**Keywords:** *Memory, History, Social Sciences, Trauma*

### Résumé

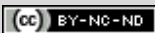
Cet article considère l'utilisation du concept de « hantise » chez Derrida et Ricœur. Commencant par l'usage du concept par Derrida dans *Spectre de Marx*, l'article vient ensuite sur la façon dont Ricœur dessine deux usages distincts du même concept dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* et dans *Parcours de la reconnaissance*. Après avoir évalué les différents usages de ce concept dans le travail de Ricœur, l'article propose une nouvelle compréhension de ce phénomène de la « hantise », à l'horizon de son utilisation par les sciences sociales et historiques.

**Mots-clé:** *Mémoire, Histoire, Sciences sociales, Traumatisme*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 2 (2012), pp. 128-148

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.132

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

# Le concept de “hantises” de Derrida à Ricœur (et retour)

Joan Stavo-Debauge

Université Catholique de Louvain/EHESS

Dans ce texte, je vais revenir sur les mentions de la hantise chez Ricœur. Nombre de commentaires ont été consacrés à l'utilisation messianique du terme par Derrida, mais peu d'auteurs se sont penchés sur la façon dont Ricœur l'employait également. Il n'a ainsi pas été remarqué qu'il en avait des usages contrastés dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et *Parcours de la reconnaissance*. Afin d'en réarticuler un concept, je serai attentif aux écarts de ces emplois d'un livre à l'autre. Derrida ayant bâti *Spectres de Marx* autour du halo sémantique de la hantise, je vais commencer par là. À la différence de Ricœur, il conférait à l'idée de hantise une portée considérable, estimant que la philosophie<sup>1</sup> devrait avoir à sa disposition une “hantologie”, au lieu d'une simple “ontologie”. “Cette logique de la hantise ne serait pas seulement plus ample et plus puissante qu'une ontologie ou qu'une pensée de l'être,” “elle abriterait en elle, mais comme des lieux circonscrits ou des effets particuliers, l'eschatologie et la téléologie même”<sup>2</sup> et permettrait de mieux comprendre les luttes politiques qui embrasèrent le XX<sup>ème</sup> siècle:

on pourrait être tenté d'expliquer tout l'héritage totalitaire de la pensée de Marx, mais aussi les autres totalitarismes qui n'en furent pas les contemporains par hasard ou par juxtaposition mécanique, comme une réaction de peur panique devant le fantôme en général. Au fantôme que le communisme représentait pour les Etats capitalistes (monarchistes, impériaux ou républicains) de la vieille Europe en général a répondu une guerre apeurée et sans merci au cours de laquelle seuls ont pu se constituer, durcis jusqu'à la monstruosité d'une rigueur cadavérique, le léninisme puis le totalitarisme stalinien. (...). En un mot, toute l'histoire de la politique européenne au moins, et depuis Marx au moins, serait celle d'une guerre impitoyable entre des camps solidaires et également terrorisés par le fantôme, le fantôme de l'autre et son propre fantôme comme fantôme de l'autre. La Sainte-Alliance est terrorisée par le fantôme du communisme et engage contre lui une guerre qui dure encore, mais une guerre contre un camp qui est lui-même organisé par la terreur du fantôme, celui qui est en face de lui et celui qu'il porte en lui. Il n'y a rien de “révisionniste” à interpréter la genèse des totalitarismes comme des réactions réciproques à la peur du fantôme que le communisme inspira dès le siècle dernier, à la terreur qu'il inspira à ses adversaires mais qu'il retourna et ressentit assez en lui-même pour précipiter la réalisation monstrueuse, l'effectuation magique,

l'incorporation animiste d'une eschatologie émancipatoire qui aurait dû respecter la promesse, l'être-promesse d'une promesse – et qui ne pouvait pas être un simple fantasme idéologique puisque la critique de l'idéologie n'avait elle-même aucune autre inspiration.<sup>3</sup>

Derrida veut faire entendre que le "spectre" vient du futur: "au fond, le spectre, c'est l'avenir, il est toujours à venir, il ne se présente que comme ce qui pourrait venir ou re-venir."<sup>4</sup> Le "spectre" peut ainsi être porteur d'une "promesse émancipatoire".<sup>5</sup> Tel fut le cas du "communisme", dont le "spectre hante l'Europe", comme l'écrivaient Marx et Engels à l'ouverture du *Manifeste du parti communiste*. Il confesse que ce n'est pas immédiatement en référence à cet exorde du *Manifeste* qu'il s'est mis à penser le travail du "spectre" et de la "hantise" chez Marx<sup>6</sup>: "c'était donc une faute de ma part que d'avoir éloigné de ma mémoire ce qui fut le plus manifeste du *Manifeste*", car "ce qui s'y manifeste en premier lieu, c'est un spectre, ce premier personnage paternel, aussi puissant qu'irréel, hallucination ou simulacre, et virtuellement plus efficace que ce qu'on appelle tranquillement une présence vivante."<sup>7</sup>

L'opération première du *Manifeste* aurait consisté en un "appel" à "faire en sorte que dans l'avenir ce spectre (...) devienne une *réalité*, et une *réalité vivante*."<sup>8</sup> Si la modalité de présence du "spectre" est dite "fantomatique" et sa manière d'être "vague" et inquiétante, c'est que la "chose" dont il évoque l'existence (ou dont il prétend à l'existence) est indéfinie: "le propre d'un spectre, s'il y en a, c'est qu'on ne sait pas s'il témoigne en revenant d'un vivant passé ou d'un vivant futur, car le revenant peut marquer déjà le retour du spectre d'un vivant promis."<sup>9</sup> Si cette "chose" manque à ceux qui attendent après sa venue, c'est que son incarnation véritable fait défaut. Jusqu'ici, ce dont le "spectre" est la visitation n'a pas encore acquis sa pleine détermination, la "réalisation" de ce qu'il promet reste en souffrance. Dans l'esprit de Marx, la "réalisation" qui doit permettre de franchir "la frontière entre le fantôme et l'effectivité", c'est bien entendu la "révolution".<sup>10</sup> Quand Marx écrit, l'entité en cause n'est qu'un "spectre", un "esprit" ou un "fantôme", son existence est en suspend, tout comme l'est sa promesse, que d'autres voient comme une terrible menace. C'est pour cette raison que le "spectre" provoquerait une très active "appréhension", partagée par ceux qui espèrent après sa venue à l'existence tout comme par ceux qui la redoutent.

Les premiers s'attendent à ce que la chose "spectrale" fasse plus que de seulement planer au-dessus de leur tête, il leur faut pour cela se maintenir dans l'attitude d'une "expérience appréhensive prête à accueillir" la promesse et à en guetter les signes – "mais où ?" rajoute-t-il aussitôt.<sup>11</sup> Les seconds trouvent à se "rassurer"<sup>12</sup> de savoir qu'elle n'existe pas encore ou plus, mais ils craignent la possibilité de son (re)gain en actualité. Pour eux, "toute la politique" s'ajuste "sur l'hypothèse effrayante d'une visitation."<sup>13</sup> Ainsi, cette appréhension partagée suffit à faire se composer les premiers en "parti" et à nourrir chez les seconds "toutes les alliances possibles pour conjurer cet adversaire commun, 'le spectre communiste'."<sup>14</sup> Cette appréhension est sans fin assignable, car "un fantôme ne meurt jamais, il reste toujours à venir et à re-venir."<sup>15</sup>

## La hantise sous le signe du "pathologique" dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*

Si Ricœur emploie souvent l'idée de hantise dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, elle apparaît aussi dans *Parcours de la reconnaissance*, sous une toute autre guise. Cet écart m'intéressera au plus haut point. Dans le premier livre, l'usage qu'il en propose fait valoir l'intérêt de cette notion pour une analyse qui se met à la hauteur de "communautés historiques".<sup>16</sup> Il ne rechigne pas à parler de "mémoire collective" et de "traumatismes collectifs" ou de "traumatismes" de "l'identité collective" ou "communautaire"<sup>17</sup> et place d'emblée la hantise sous le signe du "pathologique".<sup>18</sup> Renvoyant au "pôle hallucinatoire", il fait état d'une "mémoire hantée", susceptible de succomber au "piège de l'imaginaire", "cible ordinaire des critiques rationalistes de la mémoire."<sup>19</sup> Ce n'est pas seulement que l'objet de la hantise est le mal, dont elle serait une façon inapaisée d'en avoir mémoire (affectée par ce "passé qui ne passe pas"). Il lui importe aussi que la hantise devient mortifère lorsqu'on passe de la mémoire "individuelle" à la "mémoire collective": "les expériences les plus troublantes de l'oubli, telle la *hantise*, ne déploient leurs effets les plus maléfiques qu'à l'échelle des mémoires collectives."<sup>20</sup> La hantise serait l'équivalent strict de "l'hallucination" au niveau de la "mémoire collective":

La *hantise* est à la mémoire collective ce que l'hallucination est à la mémoire privée, une modalité pathologique de l'incrustation du passé au cœur du présent, laquelle fait le pendant à l'innocente mémoire-habitude qui, elle aussi, habite le présent, mais pour "l'agir", dit Bergson, non point pour le *hanter*, c'est-à-dire le tourmenter.<sup>21</sup>

Non contente de concerner des événements traumatisants dont il est difficile de faire l'histoire d'une façon adéquate, comme il s'en laisse instruire par "les historiens du temps présent"<sup>22</sup>, la hantise est elle-même une figure du mal. Signe et symptôme d'une mauvaise mémoire, elle indique l'inachèvement d'un nécessaire "travail de deuil", l'absence de l'exercice d'une critique historique des événements passés, voire d'une parole de pardon. Elle est ainsi l'opposée de cette "mémoire apaisée", "agissant" le présent et se "libérant" pour le futur, dans la considération de l'"ayant-été" du passé. Son "incrustation" ne rend pas seulement malaisée la scrutation d'un passé dont l'histoire ne peut être faite correctement, en sus, elle livrerait à ces différents "us et abus de mémoire" dont il dresse la liste autour des trois axes de la "mémoire empêchée", "manipulée" ou "commandée".

C'est en revenant sur le saut à opérer pour aller de la "mémoire privée" à la "mémoire collective" que Ricœur fait de la hantise un périlleux véhicule qui draine dans son sillage des réactions pathogènes. Ici, son interlocuteur privilégié est S. Freud. S'en autorisant, il avance que l'on "peut légitimement parler de mémoire *blessée*, voire *malade*" en se portant au niveau de la "mémoire collective".<sup>23</sup> Il n'occulte pas que "l'emploi de ces vocables, eux-mêmes pathétiques, n'est pas sans poser de graves difficultés." Néanmoins, il procède bien à une "extension" d'éléments du discours psychanalytique au plan de l'histoire, afin de pouvoir "regarder du côté de la mémoire collective pour retrouver à son niveau l'équivalent des situations pathologiques avec lesquelles la psychanalyse a affaire." D'après lui, "c'est la constitution bipolaire de l'identité personnelle et de l'identité communautaire qui justifie, à titre ultime, l'extension de l'analyse freudienne du deuil au traumatisme de l'identité collective." De sorte qu'on serait fondé à "parler, non seulement en un sens analogique mais dans les termes d'une analyse directe, de traumatismes collectifs, de blessures de la mémoire collective."<sup>24</sup> Il y a une certaine hésitation

entre cette volonté de comprendre cette “extension” comme dépassant un simple transport “analogique” et ce qu’il peut écrire par la suite, soit que

nous sommes autorisés à employer la première personne à la forme plurielle et à attribuer à un nous – quel qu’en soit le titulaire – toutes les prérogatives de la mémoire: mienneté, continuité, polarité passé-futur. Dans cette hypothèse qui fait porter à l’intersubjectivité tout le poids de la constitution des entités collectives, il importe seulement de ne jamais oublier que c’est par analogie seulement, et par rapport à la conscience individuelle et à sa mémoire, que l’on tient la mémoire collective pour un recueil de traces laissées par les événements qui ont affecté le cours de l’histoire des groupes concernés (...). Rien n’interdit, une fois le transfert analogique reconnu, de tenir ces communautés intersubjectives supérieures, pour le sujet d’inhérence de leurs souvenirs, de parler de leur temporalité ou de leur historicité, bref d’étendre analogiquement la mienneté des souvenirs à l’idée d’une possession par nous de nos souvenirs collectifs. Cela suffit à donner à l’histoire écrite un point d’appui dans l’existence phénoménologique des groupes. Pour le phénoménologue, l’histoire des “mentalités”, des “cultures”, n’en demande pas moins, mais pas plus.<sup>25</sup>

Lorsqu’il réfléchit le “traumatisme” à hauteur de la “mémoire collective”, en employant des catégories d’inspiration freudienne, il fait fi de cette règle de prudence énoncée dans son livre, selon laquelle il faut “ne jamais oublier que c’est par analogie seulement” que le “transfert” du plan individuel au plan historique fait sens. Or l’“application directe” de certaines catégories freudiennes, ainsi de celle de l’“objet perdu”, au niveau de “communautés historiques” outrepassa un tel précepte de prudence. Malgré ses propres réserves, en appariant prioritairement le “traumatisme” à l’expérience de la “perte” et donc au “travail de deuil”, Ricœur estime que c’est de façon “directe” qu’il faut comprendre l’“extension”:

la notion d’objet perdu trouve une application directe dans les “pertes” qui affectent aussi bien le pouvoir, le territoire, les populations qui constituent la substance d’un Etat. Les conduites de deuil, se déployant depuis l’expression de l’affliction jusqu’à la complète réconciliation avec l’objet perdu, sont d’emblée illustrées par les grandes célébrations funéraires autour desquelles un peuple entier est rassemblé. A cet égard, on peut dire que les conduites de deuil constituent un exemple privilégié de relations croisées entre l’expression privée et l’expression publique. C’est ainsi que notre concept de mémoire historique malade trouve une justification *a posteriori* dans cette structure bipolaire des conduites de deuil.<sup>26</sup>

Cherchant à fonder “au plan historique” cette “extension” de descripteurs “pathologiques”, il rappelle le lien originaire de “l’histoire” et de la “violence”, en rendant hommage à une certaine clairvoyance hobbesienne<sup>27</sup>:

La transposition de catégories pathologiques au plan historique serait plus complètement justifiée si l'on arrivait à montrer qu'elle ne s'applique pas seulement aux situations exceptionnelles évoquées plus haut, mais qu'elles tiennent à une structure fondamentale de l'histoire avec la violence. Hobbes n'avait pas tort de faire naître la philosophie politique d'une situation originaire où la crainte de la mort violente pousse l'homme de l'"état de nature" dans les liens d'un pacte contractuel qui lui assurera d'abord la sécurité: aussi bien n'existe-t-il aucune communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut assimiler sans hésitation à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un état de droit précaire. Ce qui fut gloire pour les uns, fut humiliation pour les autres. A la célébration d'un côté correspond de l'autre l'exécration. C'est ainsi que sont emmagasinés dans les archives de la mémoire collective des blessures symboliques appelant guérison.

L'investissement dans les catégories de la psychanalyse emporte avec lui cette propension à la remontée à de troubles origines, ici celle de l'"état" dont la naissance est rapportée à la "guerre" ou à quelques autres "actes de violence". Dans ces paragraphes, il se joue également une certaine réduction de l'objet visé, qui avait au départ trait à la "mémoire collective" et à "l'identité communautaire", sous le rapport de ce que l'on peut nommer avec R. Bernet leur caractère "traumatisable".<sup>28</sup> Il passe insensiblement des "communautés historiques", à l'"Etat" et enfin au "national". La "mémoire collective" semble, *in fine*, devoir regarder essentiellement l'Etat-nation, qui offrirait sa forme, son cadre et sa "substance"<sup>29</sup> aux "communautés historiques" dont il parle. Ce glissement n'est pas seulement commandé par l'histoire qui ne manque pas de rappeler les ravages commis au nom de la Nation. Il permet aussi de faire du "travail de deuil" et du "travail de souvenir" des opérations centrales et autorise également cette personnification qui semble requise pour faire valoir les catégories freudiennes à un niveau collectif et historique d'analyse.<sup>30</sup> Campant sur cette bipolarité, Ricœur n'hésite pas à faire usage d'autres catégories psychologiques. Ainsi de celle de "l'amour propre national"<sup>31</sup>, dont on imagine sans mal qu'il puisse entraîner vers ces mauvaises mémoires ordonnées sur les trois axes de la "mémoire blessée", "manipulée" et "commandée".

C'est lors de ses considérations sur la hantise que l'auteur dresse une première fois la carte de ces différentes formes d'abus et de mauvais usages de la mémoire. Ces derniers lui semblent liés aux effets de la hantise, qui est dite produire un "pas assez" ou un "trop de mémoire".<sup>32</sup> S'il inscrit immédiatement la hantise dans l'ordre d'un "pathologique", ce n'est pas seulement parce qu'elle serait source d'une "mémoire empêchée".<sup>33</sup> La hantise ferait aussi obstacle à la capacité d'un agir authentique, tirant en arrière ceux qui sont sous son empire, elle leur barrerait le présent vivant de l'initiative et éteindrait leur capacité à (re)commencer quelque chose de neuf. La hantise n'ouvrirait au mieux qu'à une "compulsion de répétition".<sup>34</sup> Ricœur fait ici siennes les inquiétudes de T. Todorov, son "souci" rejoint "un conseil tout à fait judicieux de Todorov", celui "d'extraire des souvenirs traumatisants la valeur exemplaire qu'un retournement de la mémoire en projet peut seul rendre pertinente. Si le traumatisme renvoie au passé, la valeur exemplaire oriente vers le futur."<sup>35</sup>

Dans “Événement et sens”<sup>36</sup>, il crédite le “traumatisme” d’un tout autre effet que cette tétanie d’un agir qui abdiquerait toute initiative en s’abandonnant à la déploration stérile ou à la victimisation sans frein. Dans ce qu’il nomme des “événements fondateurs en négatif”, il trouve la source d’une orientation vers le futur qui n’a rien de négligeable. Il y a lieu de rappeler le passage de ce texte pour deux raisons. D’abord, il concerne les mêmes événements traumatisants que ceux qu’il regarde dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli* et dont il estime qu’ils peuvent donner lieu à une hantise fort dommageable. On sait que R. Rochlitz reprochera à Ricœur de vouloir “nous libérer” de la “hantise” du nazisme et des “camps” et d’affaiblir ainsi l’exigence du “devoir de mémoire”: “le devoir de mémoire renvoie à l’inoubliable, à ce dont l’oubli se paie d’une hantise par le passé – hantise dont Paul Ricœur voudrait justement nous libérer.”<sup>37</sup> R. Rochlitz voyait donc dans cette “hantise” un phénomène requis et pour ainsi dire *sain*, aussi douloureux soit-il. Ensuite, les remarques de “Événement et sens” ouvrent la voie à une autre formulation de l’idée de hantise, plus féconde et en germe dans *Parcours de la reconnaissance*:

J’oserais aller plus loin et suggérerai que certains événements, comme Auschwitz pour la conscience européenne d’après-guerre (...), prennent la signification d’événements fondateurs en négatif. La commémoration dans le deuil exerce alors la même action fondatrice que les événements fondateurs positifs, dans la mesure où ils légitiment les comportements et les dispositions institutionnelles capables d’en empêcher le retour.<sup>38</sup>

### Une autre acception de la hantise dans *Parcours de la reconnaissance*

Après avoir présenté l’usage conceptuel de l’idée de hantise proposé par Ricœur, je vais dire l’écart que je veux y creuser, en m’autorisant d’éléments puisés dans *Parcours de la reconnaissance*. Je souhaite faire jouer à cette idée un rôle moins immédiatement “pathologique”, mais aussi plus profond et plus essentiel, rejoignant partiellement Derrida. Pour cela, je vais porter une autre attention à son fonds propre d’historicité, à sa façon spécifique de mordre sur le présent et de nourrir une appréhension du futur, en raison de l’activité de traumatismes qui excèdent tout “travail de deuil”.

Je suis d’abord gêné par la façon dont Ricœur fait de la hantise un phénomène d’emblée “pathologique”. Même si elle peut donner lieu à des conduites susceptibles d’être ainsi décrites, il me semble qu’il y a quelque chose de profondément normal dans un tel phénomène. Ce caractère de normalité est avéré par Ricœur lui-même. Avant d’en faire le concept que l’on a vu, il en propose un usage non immédiatement “pathologique” au début de *La mémoire, l’histoire, l’oubli*: c’est même sa toute première occurrence.<sup>39</sup>

Il s’agit certes d’un usage décalé, car ce n’est pas sur cette base que Ricœur arrêtera les contours du concept de hantise dans la suite de l’ouvrage. Néanmoins, cet usage n’a rien d’isolé, on en trouve de similaires dans *Parcours de la reconnaissance*<sup>40</sup>, notamment lorsque Ricœur ouvre le premier mouvement de son parcours par une discussion de Descartes, dans le titre I (“Descartes: “distinguer le vrai du faux”) de la Première étude (“La reconnaissance comme identification”). Ainsi s’indique une autre façon de concevoir le phénomène de la hantise. Dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, le terme intervient une première fois de la façon suivante:

Ce n’est pas seulement la pénibilité de l’effort de mémoire qui donne au rapport sa coloration inquiète, mais la crainte d’avoir oublié, d’oublier encore, d’oublier demain de remplir telle ou

telle tâche: car demain il ne faudra pas oublier... de se souvenir (...). Ainsi, une bonne part de la recherche du passé est-elle placée à l'enseigne de la tâche de ne pas oublier. De façon plus générale, la *hantise* de l'oubli passé, présent, à venir, double la lumière de la mémoire heureuse, de l'ombre portée sur elle par une mémoire malheureuse.<sup>41</sup>

En un sens proche, on le retrouve dans *Parcours de la reconnaissance*, à propos de Descartes, page 53:

D'autre part, le recours au reconnaître, que nous ne verrons apparaître que de façon furtive dans le cours des *Méditations*, apparaît dès maintenant approprié à des situations de discours où se fait jour la faiblesse de l'entendement humain, qui se résume dans la hantise de l'erreur qui transit le discours cartésien.

Toujours sur Descartes, cet usage semble bien gagner en stabilité, le terme de hantise réapparaît, dans un environnement sémantique similaire, entre les pages 55 et 56:

Toutefois, le caractère laborieux de la démonstration, limitée dans les trois premières Méditations à trois assertions – je suis, Dieu existe, la pensée est substantiellement distincte du corps –, laisse percer un fond d'inquiétude qui justifie qu'on attache à l'idée de reconnaissance l'aveu d'une résistance spécifique à la conquête du vrai. J'ai évoqué un peu plus haut la hantise de l'erreur. Elle transit la quatrième Méditation, consacrée précisément au jugement, cet acte de pensée désigné tout à l'heure par le terme "recevoir" ("ne recevoir jamais aucune chose pour vrai qui ne le soit"). La possibilité de recevoir le vrai pour le faux se profile comme l'ombre négative de ce fier recevoir.

Dans ce chapitre, il pointe encore par deux fois. Et sa troisième occurrence laisse subrepticement revenir *l'histoire*. Certes, il ne s'agit pas de la grande histoire, qui s'écrit avec une majuscule et récapitule des événements de grandes portées où se joue l'avenir des Nations, mais c'est bien une forme d'histoire qui vient s'immiscer par la petite porte. Et l'idée de hantise ne doit alors plus grand chose à cette signification "pathologique" qui l'habillait de pied en cap dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. A l'avant-dernière occurrence du terme de hantise dans ce Titre I de *Parcours de la reconnaissance* dédié à Descartes, on lit, page 59:

J'ai voulu rassembler quelques occurrences du vocable "reconnaître" dans le texte cartésien. Elles se rapportent d'une manière ou d'une autre à ce qu'on pourrait appeler les aléas de l'exercice du jugement. C'est dans ces aléas, qui confortent la *hantise* de l'erreur, que je discerne les prodromes de la crise de l'idée de reconnaissance qui m'occupera dans les études suivantes.



Page 61, il revient dans une phrase mentionnant l'histoire: "C'est à cette intime *histoire* de la recherche de la vérité, que dramatise la *hantise* de l'erreur, que nous devons les analyses de la quatrième *Méditation*". A l'issue de la revue de ces occurrences, on voit donc se dessiner une autre conception de la hantise. Le terme reviendra encore fort souvent dans la suite du livre, toujours sous une guise qui ne doit plus guère au sombre apparat qu'il revêtait en tant que concept dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Ainsi, page 76, à propos de Kant, on peut lire:

En retour, le déploiement de cette grande philosophie de l'imagination n'est-il pas empêché par la *hantise* du thème de l'unité de la représentation dans le concept sur le modèle de l'unité proclamée de la conscience transcendante?

Page 102, c'est une réflexion sur Proust qui le voit s'immiscer:

D'emblée, l'accent est mis sur l'hésitation à reconnaître le maître de maison et les invités. "Chacun semblait s'être "fait une tête" généralement poudrée et qui les changeait complètement" (Proust, *Le temps retrouvé*, p. 227). Le travail de la reconnaissance est dès lors aux prises avec la *hantise* du "méconnaissable" (*passim*).

Page 177, un retour à Saint Augustin le requiert, sous une forme verbale: "Mémoire heureuse, donc ? Certes. Et pourtant l'oubli ne cesse de *hanter* cet éloge de la mémoire et de sa puissance, l'oubli, ce prédateur du temps". A l'approche de la fin, aux pages 368-369, on le revoit poindre trois fois:

L'équation entre identifier et distinguer, consacrée par l'expression cartésienne "distinguer le vrai du faux", donne l'occasion de marquer la place en creux de la méprise, prolongée au plan interpersonnel par le malentendu. Nous ne saurions manquer d'évoquer ici la *hantise* du faillir présente chez Descartes dès le *Discours de la méthode* et portée à son comble dans la quatrième Méditation. Le pouvoir-faillir est en effet le tourment que l'analyse du jugement vise à conjurer. On pense alors au mot terrible – que cite *Le Robert* – de Pascal dans *Entretien avec M. Saci sur Epictète et Montaigne*: "l'essence de la méprise consiste à ne pas la reconnaître". La méconnaissance se redouble du fait que la méprise ne se connaît pas elle-même. De cette *hantise* du faillir, nulle vigilance critique ne viendra jamais à bout. Nous avons évoqué, à la fin de la première étude, avec le "retour aux choses mêmes", la faillibilité qui affecte ce crédit fait à l'apparaître du perçu (...). Le jeu du paraître, disparaître, réapparaître est l'occasion de cruelles déceptions qui ne vont pas sans *self-deception*. L'épreuve du méconnaissable (...) fait vaciller la confiance dans l'aptitude des choses et des personnes à se laisser reconnaître. A la *hantise* de l'erreur se substitue alors une sorte de compagnonnage avec la méprise, inhérente désormais aux ambiguïtés d'un monde de la vie inachevée et ouvert.

Enfin, dernière occurrence, pages 371-372, lors d'une comparaison entre la "méprise" et le "mépris":

Dans la *hantise* de l'erreur, la méprise est à fuir, et d'abord à découvrir et à dénoncer. Ce n'est qu'après-coup que la méprise se révèle partie prenante dans la recherche du vrai. Avec le mépris, l'incorporation du négatif à la conquête de la reconnaissance est entière. On oserait parler ici du travail de la méconnaissance dans la conquête de la reconnaissance. C'est dans cette implication de la méconnaissance dans la reconnaissance que se noue l'expression de lutte pour la reconnaissance: la conflictualité en est l'âme.

Ce qui m'intéresse ici, ce n'est pas tant que le sens qui se dégage de ces emplois s'éloigne de celui au travail dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il m'importe surtout que ce second sens est plus proche de celui que je souhaite articuler. Pour cela, je vais exhiber la cohérence de ces occurrences et déployer la conception qui leur est sous-jacente. Dans tous ces extraits, la hantise se présente invariablement comme une forme de *crainte* et d'*inquiétude*. A son voisinage, on relève les expressions de "coloration inquiète", de "fond d'inquiétude", d'"hésitation", de "tourment" ou encore de "vigilance".

Cette crainte parcourt, traverse, innerve, voire énerve, une variété de tâches ou activités. Elle est relative à un "faire", dont elle montre les failles qui semblent devoir l'habiter. Cette crainte apparaît *inhérente* à ces activités, elle s'y rencontre *nécessairement* et participe de leur organisation. Sa modalité d'incrustation semble donc *normale*, et non plus "pathologique". Sa normalité est attestée par le fait même de cette inhérence, ce qui ne signifie nullement qu'elle n'est pas pourvoyeuse de quelques vicieux effets.

Dans le premier extrait cité, "l'effort" de se "souvenir" s'affronte certes à la "hantise" de "l'oubli", mais il résulte au moins autant de cette "hantise" de "l'oubli". Il ne prend sens et ne révèle sa nécessité qu'à l'horizon de cette hantise et du fait de son activité. Ici, la hantise semble donc presque originaire; comme s'il y avait d'abord "l'oubli" et qu'ensuite seulement<sup>42</sup> la mémoire se donnait à reconnaître comme une digne "tâche" à poursuivre. Songeons à la place du "encore" qui succède au verbe "oublier" dans l'extrait. Cet "encore" semble indiquer qu'il y a ici mémoire (voire traumatisme) d'un "oubli" affronté, "oubli" dont on craint alors le retour, ou la possibilité même, puisqu'on peut aller jusqu'à craindre d'oublier que l'on peut oublier ou "avoir oublié": "ce n'est pas seulement la pénibilité de l'effort de mémoire qui donne au rapport sa coloration inquiète, mais la crainte d'avoir oublié, d'oublier *encore*, d'oublier demain de remplir telle ou telle tâche..."<sup>43</sup>

Au regard de la façon dont la notion deviendra concept dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur tenait là une vue plus active et moins négative de la hantise. Elle figure ici un puissant moteur de l'agir et n'a pas immédiatement une dimension "pathologique". Il n'écrit pas pour rien "qu'une bonne part de la recherche du passé" est "placée à l'enseigne de la tâche de ne pas oublier." La "tâche de ne pas oublier" s'ordonne à la crainte de faillir dans l'ordre du "se souvenir" et c'est l'expérience de cette faillite redoutée qu'il nomme "hantise de l'oubli". Bien qu'elle soit d'origine pathique, "être hanté par" se prononce à la voie passive et indique une manière "d'être-affecté", la hantise qualifierait donc un moteur de l'agir, un principe

d'organisation de l'agir ou *a minima* un irréductible ingrédient de l'agir, lequel se (dé)régle sur la faillibilité qui habite tout engagement.

La "hantise de l'oubli" jouerait ici comme un moteur autant que comme un rappel à "la tâche de ne pas oublier", de ne plus oublier, de ne pas "oublier encore". La fin de ce passage le suggère, on y lit que "la hantise de l'oubli passé, présent, à venir, double la lumière de la mémoire heureuse, de l'ombre portée sur elle par une mémoire malheureuse." "Ombre portée" et "mémoire malheureuse", certes, mais "ombre" et "malheur" dont la puissance de mobilisation ne semble pas moindre que celle de la "lumière de la mémoire heureuse." Peut-être même est-elle première, bien que Ricœur donne préséance au bienfait de la "mémoire heureuse" plutôt qu'à ce qui la "double". En effet, "doubler" peut vouloir dire "passer devant" ou "passer avant", bref "dépasser" et prendre la tête, "l'ombre portée" pourrait donc mener la course.

Lorsqu'on considère la première occurrence du terme dans *Parcours de la reconnaissance*, le sens est similaire. Il n'est plus question de l'activité de la mémoire, mais de l'écriture des *Méditations* par Descartes. Pour rendre raison des occurrences du verbe "reconnaître" dans le discours cartésien, Ricœur cherche les situations où il paraît, quand "se fait jour la faiblesse de l'entendement humain." Partant de ce repérage, il pousse son investigation et se demande ce qui meut l'écriture de ce discours. Lors de cette enquête, la hantise vient qualifier quelque chose qui se donne simultanément comme un principe actif commandant la quête dont il est question dans l'activité ("distinguer le vrai du faux") et comme son envers même, l'obstacle rencontré en chemin, ou pointant au détour: car la quête du "vrai" s'affronte à la crainte de se fourvoyer dans "l'erreur" ou d'être séduit par le "faux", de recevoir le second pour le premier et de se laisser abuser en se méprenant.

On y retrouve l'expression de "l'ombre" utilisée au début de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. On lit ainsi que, pour Descartes, "la possibilité de recevoir le vrai pour le faux", dont cette hantise garde trace, "se profile comme l'ombre négative de ce fier recevoir", accueillant sans réserve la vérité qui se donne à connaître. Ricœur emploie un verbe fort pour dire la prégnance de cette crainte qui prend le nom de hantise. Loin d'être ponctuelle ou de percer de façon discontinue, il est dit de cette "hantise de l'erreur" qu'elle "transit le discours cartésien." C'est plus fort que la métaphore de "l'ombre", "ombre" dont on ne peut pas plus se défaire et qui ne dit pas une présence discontinue puisqu'elle accompagne tout mouvement, mais en lui restant extérieur, tandis que le verbe "transir" indique que c'est à l'intérieur et depuis l'intérieur que quelque chose arrive.

Le verbe "transir" revient page 56, encore accolé au terme de hantise. Transir est ambivalent, ce qui "transit" – ainsi du froid ou de l'amour – traverse, saisit, pénètre, anime et dans le même temps gèle et pétrifie. Selon Ricœur, dans la dynamique de son déploiement, le discours cartésien est indissociablement animé et pétrifié par la "hantise de l'erreur". Pour autant, cette hantise ne se laisse jamais appréhender en tant que telle, "ce qui hante entretient une étrange relation avec ce qu'il hante: il ne se donne pas dans un vis-à-vis. Lorsque je suis hantée par..., je suis toute entière habitée par ce qui, n'étant nulle présence identifiable, m'occupe sans jamais me faire face."<sup>44</sup>

Derrida qualifiait également la hantise par son caractère "inapparent".<sup>45</sup> Posant que "le sujet qui hante n'est pas identifiable, on ne peut voir, localiser, arrêter aucune forme, on ne peut décider entre l'hallucination et la perception."<sup>46</sup> La hantise est à ce point inscrutable qu'il ne serait ni possible d'en faire l'histoire, "selon l'ordre institué d'un calendrier", ni possible de la

domestiquer, bien qu'elle soit pourtant au plus proche, c'est-à-dire "au-dedans" même de ce qu'elle hante et dont elle constituerait même le "dedans". C'est d'ailleurs la "première suggestion" que Derrida fait, au début de *Spectres de Marx*.<sup>47</sup>

Dans le cas qu'observe Ricœur, la "hantise de l'erreur" est ce "fond d'inquiétude" que l'écriture cartésienne "laisse percer" et que voit poindre le lecteur attentif; du moins s'il s'enquiert d'exhumer ce qui anime le discours et l'imprègne de part en part, jusqu'à former cet étrange arrière-plan, ce fonds actif, à la fois stable (dans sa teneur obsessionnelle) et dynamique (quant à ses effets), bien que presque inscrutable parce que trop incrusté.

## D'un sens l'autre

Il pourrait sembler que Ricœur conçoit ici autrement le travail de la hantise parce qu'il quitte le champ de l'histoire. Il n'est en rien. L'histoire revient par la petite porte, certes à une moindre échelle mais dans une définition on ne peut plus pure, sous la modalité des "aléas", ce dont l'histoire est faite. Souvenons-nous de ce passage où Ricœur note que les "occurrences du terme de "reconnaître" dans le texte cartésien (...) se rapportent (...) à ce qu'on pourrait appeler les aléas de l'exercice du jugement" et que ce sont de tels "aléas" qui "confortent la hantise de l'erreur." La hantise aurait donc une histoire, elle émerge et se densifie dans le cours de l'agir en jeu (ici la recherche de la vérité et l'analyse du jugement); un cours qu'elle poursuit comme son "ombre" et de son "ombre", sur lequel elle pèse et qu'elle peut durablement marquer, allant jusqu'à en organiser le déroulement.

Elle est bien un élément à deux faces qui ne va pas sans une puissante dimension conative. D'abord passive, elle procède de l'histoire et naît d'événements fâcheux, elle est aussi active, elle innerve l'histoire se faisant à sa manière propre, dans une *dramatisation*. Cette dramatisation intervient lorsque les inquiétudes qui font la texture de la hantise viennent à la surface, dans l'épreuve de divers "aléas" qui révèlent une menaçante vulnérabilité. La hantise est donc productive et son efficace n'est donc pas strictement "pathologique" ou uniquement négative; sa dimension pathique n'est pas toujours source d'apathie, elle enjoint à agir et organise l'agir.<sup>48</sup>

Ricœur écrit que "c'est à cette intime histoire de la recherche de la vérité, que dramatise la hantise de l'erreur, que nous devons les analyses de la quatrième *Méditation*." Si cette hantise n'avait pas pressé l'analyse dans une certaine direction et ne lui avait pas fait réaliser certaines opérations, l'écriture des *Méditations* aurait été toute autre. Les *Méditations* sont ce qu'elles sont parce qu'elles se règlent sur "ce pouvoir-faillir" qui se présente comme "le tourment que l'analyse du jugement vise à conjurer" dans l'ordre de la recherche de la vérité. La hantise nomme la mémoire (ou l'imagination) de la constante possibilité de ce "pouvoir faillir" (qui se dit comme "erreur" ou "méprise"), ainsi qu'un appel implicite à devoir en prévenir les occurrences et à en traquer les manifestations. Ce faisant, elle fixe un proto-plan d'action relatif au mal redouté; "dans la *hantise* de l'erreur, la méprise est à fuir, et d'abord à découvrir et à dénoncer."

Il y a lieu d'étendre ces remarques, en considérant que toute volonté de bien faire, mais aussi toute quête et toute capacité exercée se double autant qu'elle est habitée par la crainte de mal faire, de faillir dans la recherche menée, de voir la capacité s'effondrer. L'inquiétude de mal faire (de faire le mal ou de faillir) n'est pas moins mobilisatrice que le désir de bien faire (ou de faire le bien). La hantise est donc plus qu'un arrière-plan ou un "fonds d'inquiétude", elle

participe à l'organisation de l'agir. Cet agir peut être ordonné à la seule contention d'un mal dont il lui faut éviter l'arrivée ou conjurer le retour. Il se peut aussi que cette hantise prenne le pas sur la visée du bien, voire qu'elle en ait devancé la spécification et la formulation: "même quand il est possible de dater l'émergence d'un principe pour soi, il était auparavant présent dans la culture à titre de *hantise* ou d'anticipation, et la prise de conscience qui le pose comme signification explicite ne fait qu'achever sa longue incubation dans un sens opérant."<sup>49</sup>

Ainsi, cette forme de crainte (du mal) ou d'inquiétude (de la faillibilité) peut donc s'avérer plus prégnante et mobilisatrice que la visée du bien. Ce sens là de l'idée de hantise trame le second usage qu'en a Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*, même si sa première occurrence dans *L'histoire, la mémoire, l'oubli* en traçait les prémisses. En disant qu'une "bonne part de la recherche du passé" est "placée à l'enseigne de la tâche de ne pas oublier," il donnait ainsi à la "hantise" un caractère de *normalité* et un rôle *moteur* de toute première importance, mais il dénierait ces deux propriétés dans la suite de l'ouvrage, en faisant de la hantise l'envers négatif d'un "travail de deuil" et de "remémoration" réussis, rivant alors le concept au "pathologique".

Selon moi, il faut donner préséance au second usage de la notion, le premier étant trop vite "pathologique". En son second usage, la notion de hantise se fait plus neutre, elle décrit une affection *par* l'histoire et dénote une certaine présence *à, de et dans* l'histoire. Il y a un autre changement par rapport aux emplois majoritaires du concept de hantise dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Dans cet ouvrage, l'usage du concept laissait entendre que la hantise se présentait comme une mauvaise greffe externe qui n'entretenait aucune intimité avec l'histoire. Ne participant nullement d'une "intime histoire", rapportée à l'imaginaire et à l'hallucination, elle indiquait une entrave au cheminement de l'histoire, en barrant l'accès au travail des historiens et en valant comme un obstacle à la réouverture sur l'avenir. Il était alors essentiellement question de s'en débarrasser afin de pouvoir à nouveau *faire* (de) l'histoire. Dans les usages du terme dans *Parcours de la reconnaissance*, la hantise n'a plus rien de fondamentalement externe. Elle n'est plus quelque chose d'externalisable, dont il serait facile de se défaire.<sup>50</sup> A sa manière propre, elle participe *de l'intérieur* à l'histoire se faisant.

Cette seconde acception de la hantise nourrit néanmoins toujours des liens avec la façon dont on est affecté par certains événements traumatiques.<sup>51</sup> Dans l'exemple de Descartes, la hantise n'est jamais que le nom donné à la mémoire gardée de l'épreuve que constitue la faillibilité révélée, la faute commise et le mal enduré lors des "aléas" traversant l'"exercice du jugement". En recevant le vrai pour le faux ou en ayant failli à distinguer l'un de l'autre, celui qui mène cet "exercice" aurait ainsi buté sur son envers même et en serait resté visiblement *traumatisé*. Il faut qu'il y ait quelque chose comme un traumatisme, sans quoi on ne pourrait comprendre que la "méprise" ou l'"erreur" deviennent *hantise* et en arrivent à "transir" le discours cartésien. Il le faut aussi pour comprendre que cette hantise puisse ensuite valoir comme un vecteur qui "dramatise" l'"intime histoire" de la "recherche de la vérité", infléchissant son cours et nourrissant ses avancées, en appelant à rechercher des contreforts et à trouver des lieux de solidité où se tenir afin de résister à "l'erreur" une première fois rencontrée, d'en prévenir les occurrences futures ou de ne pas se laisser prendre dans ses rets.

Reprenant "Événement et sens", on dira que les hantises sont ainsi la mémoire et la trace "d'événements fondateurs en négatif". Bien qu'elles soient ordonnées au malheur arrivé (ou arrivant), elles peuvent donc ouvrir un chemin à l'action, puisqu'il est possible qu'elles "légitiment les comportements et les dispositions institutionnelles capables d'en empêcher le retour". Mais on peut aussi considérer les hantises comme un phénomène "normal", à la façon

d'H. Arendt, pour qui il "est assez vrai que le passé nous hante; c'est d'ailleurs la fonction du passé de nous hanter." Elle écrivait ainsi qu'elle croit "avec Faulkner que 'le passé ne meurt jamais, il ne passe même pas', et ce, pour la simple et bonne raison que le monde dans lequel nous vivons à n'importe quel moment *est* le monde du passé; il consiste dans les monuments et les reliques de ce qu'ont accompli les hommes pour le meilleur comme pour le pire; ces faits sont toujours ce qui est *devenu*."<sup>52</sup>

Pour d'autres raisons, cette dimension de "normalité" de la hantise est également assumée par Derrida, qui y voyait la condition de possibilité de l'agir éthique, de la "responsabilité" et de l'"événement": toutes choses qui supposent "que la possibilité de l'échec ne soit pas seulement un bord accidentel mais une hantise. Et que cette hantise laisse son impression à même le corps qu'elle paraît menacer, jusqu'à en être indissociable, aussi inséparable que son essence ou son attribut essentiel. Et il est impossible de ne pas aspirer à cette hantise sans laquelle aucune "bonne" décision jamais n'accéderait à la responsabilité, sans laquelle rien jamais, aucun événement n'arriverait."<sup>53</sup> Il n'est pas nécessaire de le suivre jusque là, mais il me semble que l'on doit partir de la hantise comme d'une capacité "normale". Un tel point de départ permet de comprendre comment des effets "pathologiques" peuvent en venir à marquer l'exercice de cette "capacité de hantise".<sup>54</sup> Il ne s'agit donc pas de tourner le dos aux premières élaborations de Ricoeur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Les hantises peuvent effectivement conduire à des comportements "pathologiques", en ceci qu'elles s'alimentent à des traumatismes dont elles prolongent les effets pathiques, tout en leur adjoignant une dimension conative.

## Essai de réarticulation et de synthèse du concept de hantise(s)

Tel que je l'entends et comme on le voit chez Derrida et Ricoeur, le concept de hantise(s) met immédiatement à proximité d'un terrain qui semble bien balisé, celui du *traumatisme*, qui décrit le résultat d'un violent "choc", diagnostique la prégnance d'une épreuve négative, ou indique une mémoire blessée, rivée au mal enduré. L'entrée par le traumatisme ne signifie pas que je cède au goût de la psychanalyse pour les profondeurs insondables d'un passé ou d'un événement originel qui seraient toujours agissants, bien qu'encryptés dans l'instance de l'"inconscient". Néanmoins, gardons à l'esprit que, dans les premières formulations freudiennes, le "traumatisme" est rapporté aux capacités de la personne à accueillir et à recevoir le "choc" de l'événement d'une étrangeté radicale: "le mot "trauma" signifie en grec "blessure" et dérive de "titrosko" qui signifie percer. Le trauma désigne ainsi une blessure par effraction, que cette "effraction" soit physique (blessure "patente") ou psychique. Dans tous les cas, il s'agit d'un choc qui vient forcer, percer une barrière de protection."<sup>55</sup> Cette définition le place dans l'orbe des capacités d'accueil des personnes et de leurs communautés, violentées par l'irruption de ce qui ne peut être reçu sans les éprouver et qu'elles doivent donc être en mesure de surmonter, ou d'"encaisser".<sup>56</sup>

Si la psychanalyse n'est pas requise pour opérationnaliser l'idée de traumatisme, c'est que la mémoire a toujours été associée à la *frappe* d'un événement qui fait impression et dépose ainsi une trace où se met en réserve quelque chose de ce qui est arrivé<sup>57</sup>. Saisi en *son sens faible*, comme l'"impression" résultant d'un "choc" antérieurement reçu, le traumatisme a partie liée avec la thématization de la mémoire, qui serait primitivement constituée par "les traces laissés en nous (...) par les événements survenus."<sup>58</sup> L'"idée" même de "trace", comme l'indique Ricoeur,

“implique la passivité d’un *choc* subi de par l’événement échu”, tandis que “l’idée de dette”, “solidaire du passé ayant été, incline” à devoir se “relier à celle d’un *être-affecté* par la *frappe* de l’événement.”<sup>59</sup> Présupposée par l’histoire, cette thématization de la mémoire est à l’œuvre dans la phénoménologie: selon C. Romano, “la mémoire est originairement épreuve d’événements.”<sup>60</sup> Le pragmatisme aborde aussi la mémoire au travers de la portée d’événements qui font “expérience”. Dewey distinguait les “choses dont on fait l’expérience” de celles qui sont “de manière à composer *une* expérience”<sup>61</sup>, par la capacité des secondes à couvrir “ces épisodes que nous qualifions spontanément ‘d’expériences réelles’; ces choses dont nous disons en nous les remémorant, ‘ça, c’était une expérience’”:

On peut faire référence à quelque chose d’extrêmement important (une dispute avec une personne qui était auparavant un ami intime, une catastrophe évitée de justesse) ou bien à quelque chose qui était en comparaison insignifiant et dont l’insignifiance même illustre d’autant mieux ce que c’est que de vivre une expérience. On dira par exemple à propos d’un repas dans un restaurant parisien “C’était vraiment une expérience”. Il tranche dans notre souvenir comme un mémorial durable de ce que peut être la bonne chère. On parlera aussi de cette tempête que l’on a essuyée en traversant l’Atlantique, tempête que l’on a vécue, tellement elle était déchaînée, comme un condensé de tout ce qu’une tempête peut être, formant un tout, se détachant du reste car distincte des précédentes et des suivantes.<sup>62</sup>

Par contre, pris en *son sens fort*, le motif du traumatisme est évité (“de justesse”, comme la “catastrophe” mentionnée dans la parenthèse). On peut le comprendre. Tout comme la “routine”<sup>63</sup>, le traumatisme s’oppose au développement de l’“expérience” telle que Dewey la conçoit.<sup>64</sup> Sans compter qu’il contribue aussi à inscrire “ces peurs inconscientes à l’égard d’un monde hostile” dont Dewey se défiait, car elles “peuvent induire une inhibition à toute action, ou confiner celle-ci à l’intérieur de canaux familiers.”<sup>65</sup> Néanmoins, en tant qu’il participe à forger des hantises, dont on a vu la force motrice, le traumatisme ne laisse pas toujours inactif. Et il ne provient pas seulement du passé, il peut aussi surgir de l’avenir. Sur ce point, on peut savoir gré à Derrida d’avoir déplacé résolument le curseur temporel vers le futur; “c’est l’avenir qui détermine l’inappropriabilité de l’événement, ce n’est ni le présent ni le passé”, dit-il. Il faut s’instruire de ses remarques sur la façon dont tout “événement digne de ce nom” inflige “une blessure au temps courant de l’histoire” et “garde en lui quelque chose de traumatisant.”<sup>66</sup>

Plus encore que sur le “passé”, c’est sur l’“avenir” que le “traumatisme” porte son ombre et c’est aussi du futur qu’il provient, entraînant une manière spécifique de se rapporter à ce qui vient, dans l’appréhension de la possibilité du surgissement d’un “pire” modelé sur la mémoire d’un mal une première fois affronté (ou dans l’appréhension de la disparition d’un bienfait fragile). Un mal d’autant plus marquant qu’il ne figure plus une simple occurrence isolée et discrète. Saisi par le mécanisme de la hantise, le mal se donne alors comme un fâcheux précédent dont on n’est jamais complètement quitte car les failles d’où il a surgi ne sont point refermées. Révélant l’existence d’inquiétantes propensions ou de dangereuses vulnérabilités qui pourraient tout aussi bien produire (à terme) de mêmes effets, sa mémoire ou son anticipation viennent sans cesse tourmenter le présent par la possibilité même de son retour, dont l’imminence se présente

constamment pour une conscience empêtrée dans une histoire qui obsède la vigilance (tout en étant susceptible de tétaniser ou de déformer le jugement).

En raison de la hantise qu'il peut générer, le traumatisme n'est donc pas la simple empreinte du choc d'un événement passé, dont les effets seraient échus. C'est au présent qu'il fait frémir et c'est de l'avenir qu'il peut survenir: "La blessure reste ouverte par la terreur devant l'avenir, et non seulement devant le passé."<sup>67</sup> Sa singulière charge affective tient à ce qu'il n'y a pas ici de "travail de deuil possible"<sup>68</sup>, car "le traumatisme est produit par l'avenir, par la menace du pire à venir plutôt que par une agression passée et 'finie'."<sup>69</sup> L'éventualité de cette énième survenance d'un mal dont la mémoire (ou l'imagination conjecturante) se fait puis retient une certaine image convoque une modalité attentionnelle spécifique: celle qui consiste à se tenir sur ses gardes et à veiller anxieusement à ce qui vient. De même, elle ne va pas sans une dimension conative puisqu'elle pousse à déployer une gamme de réactions qui trouvent leur source, leur signification et leur direction dans une figure particulière de crainte, prompte à pousser celui qui la nourrit à s'alarmer et à lancer des alertes.

Cette crainte porte en elle les prémisses d'un "projet" essentiellement négatif qui relève en première intention d'un "rejet" et s'élabore contre ce qui est arrivé (et pourrait revenir ou advenir). Dans son recul même, le "re-jet" déploie une impulsion qui se porte vers l'avant, repoussant brutalement ce qui menace de (re)venir. Le traumatisme dont la hantise procède conduit à un genre d'agir pourvu d'une allure très particulière, puisqu'il se lie à une certaine obturation de l'attention qui est paradoxalement conjointe à l'exacerbation d'une vigilance appelant à fuir un mal qu'il lui faut d'abord découvrir et dénoncer.<sup>70</sup> Le sujet de la hantise s'efforce ainsi de conjurer un mal qu'il pense n'avoir déjà que trop bien connu et qu'il reconnaît bien souvent trop vite<sup>71</sup>, parce qu'il estime avoir été suffisamment instruit par des épreuves antérieures (ou des exemples postérieurs) qui ont fixé plus qu'orienté son attention sur certaines choses et forgé de solides préventions à leur endroit. Il s'en prend alors avec empressement à ce qu'il considère comme les racines, les conditions ou les canaux de la survenance de ce mal autrefois apparu (ou menaçant d'arriver) et dont le spectre tremble devant ses yeux. Ce mal, il en pressent l'avènement, non sans l'aide d'une capacité à l'extrapolation, au travers d'un lot de propensions et d'indices troublants inscrits à même le "corps" d'un présent qu'il n'a de cesse de tenir à l'œil, dans "la hantise d'autre chose que le sensible qui affleure dans le sensible même."<sup>72</sup>

Il peut alors manquer à entrevoir et à accueillir l'originalité, l'ambivalence ou l'indétermination du présent, car il exerce son (pré)jugement sur le monde avec la précipitation de qui n'imagine que le pire. Ici se tient la possibilité d'un désordre cognitif, négligeant les qualités et l'actualité propres du présent. Sous le coup des hantises, le présent peut échouer à être connu dans sa nouveauté et accueilli dans son originalité, de telles propriétés étant susceptibles d'être occultées par la reconnaissance d'éléments qui font pressentir l'imminente advenue du futur redouté ou qui exhibent des traits rappelant un fâcheux précédent. J'appellerai donc hantise le concept qui permet de spécifier la nature de cette crainte, de caractériser l'empreinte "traumatique" de certains événements, de saisir leur façon de peser sur le présent, depuis ce "passé qui ne passe pas" et dont mémoire est gardée, mais aussi d'inscrire une certaine manière de se situer dans l'actualité, en s'inquiétant de propensions où se lirait "le signe avant-coureur de ce qui menace de se passer."<sup>73</sup> En hommage à Ricœur, je dirai alors que si la mémoire s'atteste dans le "petit bonheur de la reconnaissance", la hantise consisterait en un "malheur de la reconnaissance"; reconnaissance sur le corps du présent du signe d'un mal déjà éprouvé, dont



nous a instruit l'histoire ou dont on imagine la possibilité, et que l'on est d'autant plus en mesure de voir frémir qu'il nous hante et que l'on entend s'en protéger.

Les hantises ne sont alors pas seulement un mode normal d'existence de l'histoire, au passé comme au futur, elles témoignent aussi d'une passibilité à certaines de ses épreuves et influent son cours. Structurant potentiellement tous nos "engagements"<sup>74</sup> et marquant de leur empreinte nos diverses communautés<sup>75</sup>, elles ne sont donc pas quelque chose dont il serait aisé de se débarrasser. Incrustées, elles sont souvent inscrutables, ce qui les rend aussi discrètes qu'efficaces. Et elles peuvent effectivement avoir des effets "pathologiques", car sous l'emprise de hantises, on en vient à ne saisir les phénomènes que depuis le site de la mémoire de leur pire réalisation passée ou à l'horizon de leur pire devenir possible<sup>76</sup>; ce qui nous conduit parfois à occulter certains biens, certains moyens<sup>77</sup> ou certains pans de notre histoire. Selon moi, c'est de cette manière que la hantise produirait cet "oubli" et cette "dénégation" qui occupèrent Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, avant qu'il n'esquisse une autre conception du phénomène dans *Parcours de la reconnaissance*. Paradoxalement, cette seconde conception de la hantise se rapproche partiellement de celle qui travaillait Derrida (le messianisme en moins).

- <sup>1</sup> Mais sans doute aussi les sciences sociales et historiques, qui me concernent au premier chef. C'est dans le cadre de travaux sociologiques que j'ai d'abord utilisé le concept de hantise. Voir, notamment, Stavo-Debauge Joan & Trom Danny, "Le pragmatisme et son public à l'épreuve du terrain. Penser avec Dewey contre Dewey," in *La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme, Raisons Pratiques* 15, dir. Bruno Karsenti & Louis Quéré (Paris: EHESS, 2004), Stavo-Debauge Joan, "L'invisibilité du tort et le tort de l'invisibilité: l'embarras des sciences sociales françaises devant la "question raciale" et la "diversité ethnique"," *Espacestems.net* (2007, consultable en ligne), Stavo-Debauge Joan, "En quête d'une introuvable action antidiscriminatoire: une sociologie de ce qui fait défaut," *Politix* 24 (2011),
- <sup>2</sup> Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993), 31.
- <sup>3</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 170-173.
- <sup>4</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 71.
- <sup>5</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 102.
- <sup>6</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 22.
- <sup>7</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 34-35.
- <sup>8</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 166.
- <sup>9</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 162.
- <sup>10</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 71.
- <sup>11</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 272.
- <sup>12</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 70.
- <sup>13</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 163.
- <sup>14</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 164.
- <sup>15</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 163.
- <sup>16</sup> Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 65.
- <sup>17</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 95.
- <sup>18</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 65.
- <sup>19</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 64.
- <sup>20</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 575.
- <sup>21</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 65.
- <sup>22</sup> Il s'agit essentiellement d'H. Rousso dont il discute le travail par la suite (des pages 581 à 584) et qu'il salue pour avoir "pris le risque épistémologique – et quelques fois politique – de construire une grille de lecture des comportements publics et privés de 1940-1944 à nos jours sur la base du concept de hantise: la "hantise du passé." Le fait que Ricœur opérationnalise préférentiellement l'idée de hantise

en se référant au travail de H. Rousso, et à la période historique sur laquelle ledit travail porte, donne un autre accent à cette "innocente mémoire-habitude" dont il fait l'envers positif de la hantise. Une autre modalité du mal et de la souffrance, une souffrance proprement morale, semble se glisser ici, celle du sentiment de culpabilité collective et de la peine qu'il constitue pour qui en est affligé.

<sup>23</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 83.

<sup>24</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 95.

<sup>25</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 145-146.

<sup>26</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 95.

<sup>27</sup> Il consacrera de nombreuses pages à Hobbes dans *Parcours de la reconnaissance*, comme le remarque J. Greisch, "on mesure sans peine le défi qu'une telle conception [hobbesienne de l'état de nature et de la fondation du "vivre ensemble"] oppose à une phénoménologie de l'homme capable, qui a peut-être un certain mal à accepter que l'homme est capable du pire comme du meilleur. Que deviendrait la liste des "capacités que chacun a la certitude et la confiance de pouvoir exercer" si l'on ajoutait la "capacité de s'attaquer et de s'entretuer"?" Jean Greisch, "Vers quelle reconnaissance?" *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (2006), 164. Sur la hantise de la guerre civile dans la pensée de Hobbes, voir la seconde partie de Joan Stavo-Debaugé, "De la critique, une critique. Sur le geste "radical" de Luc Boltanski," *Espacestems.net* (2011, consultable en ligne).

<sup>28</sup> Rudolf Bernet, "Le sujet traumatisé," *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (2000).

<sup>29</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 95.

<sup>30</sup> Ce glissement rejoint aussi un héritage hégélien de la pensée d'E. Weill, en vertu duquel l'Etat, si "il est postérieur à la communauté," "apporte le moment irremplaçable de l'organisation, de la décision; c'est seulement en lui que la communauté – qui est histoire – fait son histoire (...). Par cette fonction de décision, l'Etat vise essentiellement à la durée de la communauté; à travers lui, la communauté s'efforce de répondre aux menaces intérieures de dissociation et extérieures de destruction, et ainsi de survivre." Paul Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 104.

<sup>31</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 96.

<sup>32</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 96.

<sup>33</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 158.

<sup>34</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 96.

<sup>35</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 105.

<sup>36</sup> Paul Ricoeur "Evènement et sens," in *L'évènement en perspective. Raisons pratiques* 2, dir. Jean-Luc Petit (Paris: EHESS, 1991).

<sup>37</sup> Rochlitz Rainer, "Mémoire et pardon. Le statut politique des actes symboliques," *Critique* 646 (2001): 176.

- <sup>38</sup> Ricœur, "Evènement et sens," 52.
- <sup>39</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 37.
- <sup>40</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004).
- <sup>41</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 36-37.
- <sup>42</sup> Dans la paradoxale mémoire de cet "oubli" auquel il ne faudrait plus céder du terrain (i.e. "car demain il ne faudra pas oublier... de se souvenir").
- <sup>43</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 36.
- <sup>44</sup> Marlène Zarader, *L'être et le neutre* (Paris: Verdier, 2001), 139.
- <sup>45</sup> Comme il l'écrit à propos des "spectres de Marx," "ce sont peut-être d'abord les fantômes qui l'ont habité, les revenants dont Marx aura été occupé." Mais cela "ne signifie pas qu'il ait disposé de leurs secrets; ni même qu'il ait thématiqué à son tour la récurrence obsédante de ce qui serait un thème si on pouvait dire du revenant qu'il se laisse poser là, exposer devant soi, comme devraient le faire un thème ou un système, une thèse ou une synthèse." Derrida, *Spectres de Marx*, 162.
- <sup>46</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 216.
- <sup>47</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 22-23.
- <sup>48</sup> Néanmoins, elle peut être source d'un mauvais infini et la vigilance qu'elle exaspère peut s'avérer inapaisable. "De cette hantise du faillir," qu'il identifie dans le discours cartésien, Ricœur dit ainsi que "nulle vigilance critique ne viendra jamais à bout." Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 369.
- <sup>49</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 2001), 67.
- <sup>50</sup> Pour revenir aux choses évoquées par Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*, page 102, que serait la "recherche de la vérité" si elle ne s'affrontait pas à la "hantise de l'erreur" et n'avait pas affaire à la crainte de la "méprise"? Et quel sens revêtirait le "travail de la reconnaissance" s'il n'était "aux prises avec la hantise du "méconnaissable"?" J. Greisch reprochera à P. Ricœur de ne pas avoir mis l'intégralité des capacités au regard de la menace des "non pouvoirs." Voir Greisch, "Vers quelle reconnaissance?," 161.
- <sup>51</sup> Ainsi, même en ce second sens, son "fonds existentiel" reste dans le ton d'un "subir." On peut alors se demander si les usages différenciés que Ricœur propose de la notion de hantise ne ressortent pas aux "variations intensives" qui s'échelonnent sur le continuum du "normal" et du "pathologique," comme me l'a fait remarquer Johann Michel.
- <sup>52</sup> Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement* (Paris: Payot, 2005), 294.
- <sup>53</sup> Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994), 246-247.
- <sup>54</sup> Paul Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort* (Paris: Seuil, 2006), 39.
- <sup>55</sup> Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés, de Freud à la neurologie: penser les traumatismes contemporains* (Paris: Bayard, 2007), 30

- <sup>56</sup> Joan Stavo-Debauge, "Des "événements" difficiles à encaisser. Un pragmatisme pessimiste," in *L'expérience des problèmes publics. Raisons pratiques 22*, dir. Daniel Céfaï et Cédric Terzi (Paris: EHESS, 2012).
- <sup>57</sup> On pourrait d'ailleurs parler d'une conception traumatique de la mémoire chez Ricœur, spécialement dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, où les métaphores du "choc" et de la "frappe" sont légion. Sur la place du vecteur du "choc" dans les philosophies de l'expérience et de l'événement, voir Stavo-Debauge, "Des "événements" difficiles à encaisser. Un pragmatisme pessimiste."
- <sup>58</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 37.
- <sup>59</sup> Paul Ricœur, "La marque du passé," *Revue de Métaphysique et de morale* 1 (1998): 28.
- <sup>60</sup> Claude Romano, *L'événement et le temps* (Paris: PUF, 1999), 208.
- <sup>61</sup> John Dewey, *L'art comme expérience* (Pau: Farrago/Editions Léo Scheer, 2005), 59.
- <sup>62</sup> Dewey, *L'art comme expérience*, 60.
- <sup>63</sup> Voir Marc Breviglieri, "Le fond ténébreux de la routine. À propos des morales du geste technique au travail," in *L'ordinaire et la politique*, dir. Sandra Laugier & Claude Gautier (Paris: PUF, 2006).
- <sup>64</sup> Stavo-Debauge, "Des "événements" difficiles à encaisser."
- <sup>65</sup> Dewey, *L'art comme expérience*, 191.
- <sup>66</sup> Jacques Derrida, "auto-immunités, suicides réels et symboliques," in Le "concept" du 11 septembre, Giovanna Borradori, Jacques Derrida, Jürgen Habermas (Paris: Galilée, 2003), 148.
- <sup>67</sup> Derrida, "auto-immunités, suicides réels et symboliques," 148.
- <sup>68</sup> Ainsi que Ricœur le présuppose, estimant que l'antidote de la hantise est le "travail de deuil" et de "remémoration."
- <sup>69</sup> Derrida, "auto-immunités, suicides réels et symboliques," 149.
- <sup>70</sup> Comme le disait Ricœur de la "hantise de l'erreur" dans le discours cartésien.
- <sup>71</sup> Les hantises déclarent un "empêchement dans des histoires," pour reprendre l'expression de W. Schaap, or "la mécompréhension elle-même" est "un mode de l'empêchement," "là où il y a de l'empêchement, il y a inévitablement des malentendus." Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens* (Grenoble: Editions Jérôme Million, 2001), 160.
- <sup>72</sup> Guy Petitdemange, "De la hantise: le Marx de Derrida," *Cités* 30 (2007), 20.
- <sup>73</sup> Derrida, "auto-immunités, suicides réels et symboliques," 148.
- <sup>74</sup> Au sens donné à ce concept par Laurent Thévenot. Voir Laurent Thévenot, *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement* (Paris: La Découverte, 2006). Également, Laurent Thévenot, "Powers and oppressions viewed from the Sociology of Engagements in comparison with Bourdieu's and Dewey's critical approaches of practical activities," *Irish Journal of Sociology* 19:1 (2011).

<sup>75</sup> Sur ce point, voir Joan Stavo-Debauge, "Dé-figurer la communauté? Hantises et impasses de la pensée (politique) de J.-L. Nancy," in *Qu'est-ce qu'un collectif? Raisons pratiques* 20, dir. Laurence Kaufmann & Danny Trom (Paris: EHESS, 2010). Plusieurs éléments et passages de la dernière partie du présent texte sont repris de cet article antérieur.

<sup>76</sup> Pour décrire cet emballement, on peut s'aider de cette remarque: "se prononcer sur le futur, c'est extrapoler des configurations et des enchaînements du passé en direction de l'avenir," Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome I*, (Paris: Seuil, 1983), 257. La hantise serait ainsi source d'une extrapolation qui déchaîne trop vite une vision du pire, en extrapolant sans médiation des maux du passé en direction de l'avenir. On en voit alors les vices: en se prononçant de la sorte sur le futur, la hantise empêche de faire varier les vues sur le présent, qui préfigure par avance – pour une conscience tourmentée – l'avènement d'un mal modelé par (et sur) des traumatismes du passé.

<sup>77</sup> Voir Stavo-Debauge, "En quête d'une introuvable action anti-discriminatoire."