

Les empêchements de la mémoire

Jeanne Marie Gagnebin

Pontificia Universidade Católica de São Paulo et Unicamp, Brésil

Résumé

Cet article part de la supposition que la reprise de la thématique de la mémoire et de l'oubli, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, part d'une recherche de la "juste mémoire" dans un paysage politique français qui souffre de "boulimie commémorative," comme le dénonce Pierre Nora dans *Les lieux de mémoire*. Est exposée la confrontation entre une conception de la mémoire empreinte d'émotions subjectives, en opposition à la rigueur scientifique de l'histoire (Nora), et une conception de la mémoire vive comme condition transcendante de notre relation au passé (Ricœur). Cette confrontation débouche sur l'insistance de l'aspect éthique de la politique mémorielle et des pratiques collectives d'oubli et d'amnésie. Selon Ricœur, les hypothèses de Freud sur l'élaboration du trauma et sur le travail de deuil peuvent servir de paradigme privilégié à cette entreprise qui vise une narration historique juste.

Mots-clés: mémoire, histoire, remémoration, représentation, justice.

Abstract

This article begins with a presupposition regarding Ricœur's approach to memory and forgetting in *Memory, History, Forgetting*. His reflections on "just memory" occur within a French political landscape that suffers from "commemorative bulimia," as Pierre Nora put it in *Les lieux de mémoire (Realms of Memory)*. The article contrasts the opposition to the import of subjective emotions from a rigorous scientific conception of memory (Nora), with living memory as the transcendental condition of our relationship to the past (Ricœur). This confrontation underscores the ethical dimension of the politics of memory and of the collective practices of forgetting and amnesia. According to Ricœur, Freud's hypotheses concerning trauma and mourning should serve as the best suited model for a task that aims for a just historical narrative.

Keywords: Memory, History, Remembrance, Representance, Justice.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 10, No 1 (2019), pp. 43-57

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2019.454

<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](#).

Les empêchements de la mémoire

Jeanne Marie Gagnebin

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo et Unicamp, Brésil

Introduction

Dès l'“Avertissement” de son maître livre sur *La mémoire, l'histoire, l'oubli*,¹ Ricœur nous étonne en affirmant que cette nouvelle recherche se doit à une “lacune” dans son œuvre, à savoir le manque d'une réflexion plus approfondie sur la mémoire et, encore davantage, sur l'oubli. Le lecteur qui a lu les belles analyses de Ricœur sur Proust, Saint Augustin ou même Nietzsche, s'étonne à juste titre, même si l'honnêteté et la modestie de l'auteur sont bien connues. À cette “préoccupation privée,” ajoute Ricœur, se joint une “préoccupation publique” qui guide toute l'écriture de ce gros livre et explique peut-être cette nouvelle entreprise:

Préoccupation publique: je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire – et d'oubli. L'idée d'une politique de la juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoués.²

Nous pouvons ainsi établir une première hypothèse: ce nouveau travail de Paul Ricœur, après les trois volumes de *Temps et récit*³ ou la réflexion sur l'identité de *Soi-même comme un autre*,⁴ n'est pas seulement dû à un souci d'honnêteté intellectuelle, voire d'exhaustivité dont ces ouvrages témoignent également. Ce nouveau livre s'inscrit dans la préoccupation toujours plus politique, au sens d'une éthique de la citoyenneté et des institutions, de la pensée ricoeurienne. Certes, Ricœur a toujours eu ce souci du politique et de ses paradoxes. Mais, dès la fin des années 1980, ce souci s'accroît, comme si la réflexion herméneutique et linguistique, menée avec patience et obstination, pouvait enfin déboucher sur une philosophie pratique, aller *Du texte à l'action*, selon le titre de son deuxième volume d'essais herméneutiques.⁵ Ainsi les deux tomes intitulés *Le juste*,⁶ qui esquissent une véritable philosophie du droit. Dans cet itinéraire, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* marque le tournant décisif, parce que ce livre dialogue non seulement avec l'historiographie contemporaine, notamment française, comme le faisaient déjà les premier et dernier tomes de *Temps et récit*, mais parce qu'il se confronte directement avec “la boulimie commémorative” que tentent de penser les gros volumes organisés par Pierre Nora autour des *Lieux de mémoire*, et à laquelle, au grand dam de leur auteur et organisateur, ils semblent avoir contribué.⁷

Cependant, et cela sera ma deuxième hypothèse, même si Ricœur et Nora sont tous deux d'accord, comme le dit François Dosse⁸ dans un bel article qui redresse la réception souvent biaisée, voire haineuse, de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* dans les revues et journaux parisiens, s'ils défendent tous deux “avec la même fermeté le devoir, la dette des générations présentes vis-à-vis du passé,” dans le sillage de ce “rite d'enterrement” qu'est l'écriture de l'histoire selon Michel de Certeau, l'ouvrage de Ricœur est un hymne à ce qu'il appelle une mémoire vivante, non seulement fidèle

mais même “heureuse.”⁹ En ce sens, Ricœur défend la préséance de la mémoire sur l’opération historique:

L’injonction à se souvenir risque d’être entendue comme une invitation à la mémoire à court-circuiter le travail de l’histoire. Je suis pour ma part d’autant plus attentif à ce péril que mon livre est un plaidoyer pour la mémoire comme matrice d’histoire, dans la mesure où elle reste la gardienne de la problématique du rapport représentatif du présent au passé.¹⁰

L’enjeu de *La mémoire, l’histoire, l’oubli* peut donc être décrit comme étant à la fois une prise de position ferme pour une “politique de la juste mémoire”¹¹ et une réhabilitation, d’origine phénoménologique, de la primauté de la mémoire contre sa réduction à un sentiment subjectif, voire destitué d’intérêt épistémologique. Cette primauté ontologique de la mémoire expliquerait peut-être le curieux manque d’un “Prélude” dans la construction de l’ouvrage. Alors que les deuxième et troisième parties (respectivement “Histoire épistémologie” et “La condition historique”) sont toutes deux précédées de préludes qui formulent un doute, une interrogation, qui donc problématisent les réflexions à suivre, la première partie, “De la mémoire et de la réminiscence,” commence tout de go après une courte “note d’orientation générale,” note par ailleurs également présente pour les deuxième et troisième parties. Il semble donc bien que la mémoire jouisse d’un statut privilégié: même si elle ne configure aucune origine dernière, vu que la philosophie doit faire le deuil d’une telle figure, elle est néanmoins première parce que non déductible, elle naît avec le langage humain et même le précède dans l’histoire singulière et non dite du corps de chacun. Déjà, dans la fameuse conclusion de *La philosophie de la volonté* intitulée “Le symbole donne à penser,” Ricœur affirmait ensemble l’impossibilité d’une philosophie “sans présupposition” et la nécessité, pour la philosophie, ancrée dans le plein du langage, de “se ressouvenir en vue de commencer.”¹² Dès Platon, la philosophie naît avec le langage, et le *logos* est comme l’articulation d’une *anamnèsis* première dont l’“objet” est inatteignable – du moins par la philosophie qui, cependant, désirerait pouvoir lui donner un nom.

Pierre Nora: entre mémoire et histoire

Cette préséance ontologique de la mémoire sur l’histoire peut nous éclairer sur les différences qui existent, en dépit de tous les points communs, entre le diagnostic de Nora et la tentative de Ricœur. Dans son texte théorique d’introduction au projet des *Lieux de mémoire*, texte intitulé “Entre mémoire et histoire,” Pierre Nora décrit avec sagacité, et souvent humour, notre envahissante préoccupation contemporaine au sujet de la mémoire. Colloques, études, projets de recherche, numéros de revue ne se comptent plus à ce sujet. Certes, le souci de la mémoire du passé, en particulier des morts du passé, guide déjà le *kleos* grec et toute la poésie homérique, mais ce souci assume aujourd’hui des traits spécifiques: c’est parce que nous ne sommes plus insérés dans une tradition de mémoire vivante, orale, communautaire et collective – comme tentait encore de la décrire Maurice Halbwachs – que nous avons besoin de lutter contre cette caducité des œuvres et des existences humaines, que nous créons tant de stratégies de conservation, des archives, des enregistrements, des vidéos, des centres de mémoire. Nora propose donc d’ébaucher dans les sept volumes des *Lieux de mémoire* une véritable histoire des relations complémentaires entre mémoire

et histoire, et de leurs diverses manifestations, des monuments aux morts aux grands dictionnaires et aux multiples centenaires (et bi-centenaires).

Pour ce faire, il part d'une définition intuitive de ce que nous appelons en général "mémoire" et de ce que nous comprenons comme "histoire," au sens d'une discipline scientifique. Ce faisant, Nora reprend implicitement une hypothèse clef de la sociologie allemande de la fin du XIX^e siècle (Ferdinand Tönnies et Georg Simmel en particulier), qui établit comme trait spécifique de notre contemporanéité depuis, *grosso modo*, la Première Guerre mondiale – mais ayant sa source bien plus ancienne dans le développement du capitalisme industriel –, à savoir la fin d'une relation de continuité immédiate entre le présent et le passé. C'est aussi ce que Walter Benjamin décrit comme la fin de l'expérience, au sens fort du terme allemand *Erfahrung*, expérience partagée et transmise de génération en génération. Le développement de la technique, thème majeur de la sociologie et de la philosophie après les bombes de la Première Guerre, et l'accélération de la production industrielle creusent entre les générations successives (et parfois au sein de la même génération) un abîme d'expérience et de vie qui rend la transmission des histoires et du sens de ces histoires, du sens de la vie, profondément problématique, voire impossible. Tönnies utilise l'opposition entre communauté (*Gemeinschaft*) et société (*Gesellschaft*), c'est-à-dire le passage d'une organisation sociale restreinte, organique, voire familiale, liée à l'agriculture et à l'artisanat, à une organisation sociale beaucoup plus ample, voire globale, régie par les dures lois du capitalisme concurrentiel et de la production industrielle, pour dépeindre cette transformation. C'est aussi le passage de la convivialité des villages campagnards à l'anonymat des grandes villes industrielles, des mégapoles d'aujourd'hui. Nora reprend ce thème quand il signale la rupture opérée par la fin de la paysannerie en France.

Je n'oserais discuter ici ni le bien-fondé de telles descriptions ni leur véracité. Ce qui est clair, c'est qu'elles s'accompagnent généralement d'une forte idéalisation du passé, d'une nostalgie de la perte de communauté (dont on ne peut réellement affirmer si elle fut si harmonieuse) et d'une accusation, souvent justifiée, par rapport à notre présent concurrentiel, globalisé et anonyme, plainte qui va cependant de pair avec un enthousiasme certain pour l'invention illimitée de nouvelles marchandises et l'accélération de leur production. Ce que je voudrais souligner, c'est que Nora fait implicitement sien ce cadre théorique quand il parle de "L'arrachement de ce qui restait encore de vécu dans la chaleur de la tradition, dans le mutisme de la coutume, dans la répétition de l'ancestral sous la poussée d'un sentiment historique de fond," pour conclure avec une belle formule ironique: "On ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus."¹³ L'écart augmente entre une "histoire-mémoire," c'est-à-dire pour Nora une "tradition historique" qui "s'est développée comme l'exercice réglé de la mémoire et son approfondissement spontané"¹⁴ et une "histoire-critique," qui non seulement dénonce les mythes mais "se met en devoir de traquer en elle ce qui n'est pas elle, se découvrant victime de la mémoire et faisant un effort pour s'en délivrer."¹⁵ Alors que "l'histoire est devenue une science sociale," "la mémoire [est] un phénomène purement privé,"¹⁶ conclut Nora de manière peut-être un peu abrupte, passage d'un "monde où l'on avait des ancêtres à un monde du rapport contingent à ce qui nous a faits."¹⁷

Le grand mérite des réflexions de Pierre Nora consiste en ce questionnement de la mémoire, en son historicisation: fonctions, exercices et valeurs de la mémoire changent profondément suivant le contexte historique de chaque culture, orale ou écrite, paysanne, artisanale ou industrielle par exemple. Ces changements sont bien la preuve que la mémoire n'est

pas une faculté anthropologique immuable, mais l'expression d'une relation à la temporalité humaine, relation elle-même imprégnée d'historicités singulières. Comme historien de la mémoire, Nora attire en particulier notre attention sur l'enthousiasme contemporain pour les entreprises actuelles de préservation, de conservation, de sauvegarde qui naissent, selon lui, moins d'une volonté naturelle de souvenir et davantage de la conscience aiguë – même si peu explicite – de la fragilité et de la caducité des traditions passées, plus généralement de toutes les œuvres humaines, en particulier des nôtres. Ainsi notre volonté de conservation, notre archivisme illimité, seraient-ils davantage le signe de l'angoisse devant l'accélération des processus de destruction et d'obsolescence, plutôt que le fruit d'une délibération pondérée sur la valeur – ou non – de ce que nous nous efforçons de préserver. Cette tendance à la conservation exhaustive est aussi celle de l'historiographie académique dont Nietzsche dénonçait déjà, dans la *Seconde considération intempestive*, la stérile érudition. La réduction du geste mémoriel à un geste de préservation atteste certes un souci de respect, voire de piété, mais tend à tarir la force de vie de cet acte en transformant la mémoire en pratique d'embaumement.

L'on ne peut s'empêcher de remarquer que Nora semble lui-même victime d'une certaine nostalgie, voire d'une idéalisation de la mémoire "vraie," qu'il avait lui-même contribué à dénoncer comme le signe de notre contemporanéité anxieuse, quand il déclare:

Sans doute est-il impossible de se passer du mot [du mot de "mémoire"]. Acceptons-le, mais avec la conscience claire de la différence entre la mémoire vraie, aujourd'hui réfugiée dans le geste et l'habitude, dans les métiers où se transmettent les savoirs du silence, dans les savoirs du corps, les mémoires d'imprégnation et les savoirs réflexes, et la mémoire transformée par son passage en histoire, qui en est presque le contraire: volontaire et délibérée, vécue comme un devoir et non plus spontanée; psychologique, individuelle et subjective, et non plus sociale, collective, englobante.¹⁸

Ces affirmations sont ambiguës: pourquoi opposer la mémoire vraie à la "mémoire saisie par l'histoire," comme la nomme Nora dans le deuxième sous-titre de sa grande introduction générale, alors que nous avons compris que la mémoire est toujours une figure historique, non une essence "vraie" et immuable? Peut-être – et c'est là mon soupçon – pour mieux souligner les prérogatives de la discipline historique qui l'emporte et doit l'emporter aujourd'hui dans notre relation au passé. Ainsi l'histoire, cette discipline scientifique, "volontaire et délibérée," est-elle promue à une espèce de conscience critique de la nation – et son porte-parole, l'historien, est-il comme le garant de la recherche de la vérité contre le caractère émotionnel et toujours subjectif des revendications mémorielles. Ainsi pointe déjà, au début de cette entreprise historique des "Lieux de mémoire," la mise en garde de l'historien critique contre la fièvre commémorative et identitaire à laquelle l'État français se voit contraint en cette fin de XX^e siècle: depuis la mémoire de la Shoah, chacun semblerait avoir le droit de réclamer la célébration de son histoire, le plus souvent douloureuse, et de son identité aux organismes officiels de la République française. D'où le constat ironique mais aussi hargneux de l'historien Nora à la fin de ces sept volumes :

C'est la dynamique même de la commémoration qui s'est inversée, le modèle mémoriel l'a emporté sur le modèle historique, et, avec lui, un tout autre usage du passé, imprévisible, capricieux. Un passé qui a perdu son caractère organique, péremptoire et contraignant. Ce n'est pas ce qu'il nous impose qui compte mais ce que l'on y met. D'où le brouillage du

message, quel qu'il soit. C'est le présent qui crée ses instruments de commémoration, qui court après les dates et les figures à commémorer, qui les ignore ou les multiplie, qui s'en donne d'arbitraires à l'intérieur du programme imposé (tel Valmy annexé à 1789) ou qui subit la date (par exemple 1994 pour l'affaire Dreyfus, la condamnation, pas la réhabilitation), mais pour en transformer la signification. L'histoire propose, mais le présent dispose, et ce qui se passe est régulièrement différent de ce que l'on voulait.¹⁹

L'on comprend que cette "refabrication du passé"²⁰ a de quoi irriter Pierre Nora, représentant d'une histoire scientifique "telle qu'elle s'est constituée en institutrice de la nation,"²¹ comme il le dit joliment. C'est bien une crise de cette tradition, donc une crise de la filiation à la nation, que signale cette effervescence commémorative – et cela au profit de démarches identitaires entreprises "avec les moyens du bord, des plus sauvages aux plus scientifiques"²² par de nombreux groupes, le plus souvent par ceux qui se sont sentis étouffés ou ignorés justement par les autorités nationales. Le passage "de l'historique au remémoratif et du remémoratif au commémoratif"²³ indique donc deux phénomènes connexes, l'éclatement de l'unité "Nation" et le croissant éloignement entre un modèle critique à prétention scientifique d'appréhension du passé, passé reconnu comme un bien commun de tous les citoyens d'une même unité nationale, et une pluralité de mémoires enfouies qui revendiquent leur venue à l'existence et à la conscience, sans se soucier en premier lieu du caractère scientifique de cette prise de parole. D'où un jaillissement de commémorations et de contre-commémorations qui indique davantage une problématique du présent qu'une attention au passé. L'histoire n'est plus "une mémoire vérifiée"²⁴ où chacun pouvait trouver sa place, mais est devenue un récit battu en brèches par des récits partiels, voire partiaux, souvent militants.

Paul Ricœur et la mémoire vive

Paul Ricœur a bien constaté l'"amertume"²⁵ de l'historien. Cependant, il me semble que tout le livre de Ricœur plaide pour une autre conception de mémoire, fort différente de celle qui est dénoncée par Nora comme un agglomérat de mémoires diverses ("mémoire ouvrière, occitane, féminine"²⁶ par exemple) qui ont en commun la revendication d'une identité jusque-là méprisée ou passée sous silence. Ricœur évite l'écueil de la question identitaire (n'oublions pas que *La mémoire, l'histoire, l'oubli* est écrit après *Soi-même comme un autre!*) pour approfondir une conception de mémoire liée à la vie, comme le voulait Bergson, abondamment cité dans ce livre (en opposition à une certaine distance vis-à-vis de Heidegger).

Ricœur insiste donc sur le fait que nous ne pouvons nous passer de la mémoire pour pouvoir établir une relation au passé. Reprenant la citation d'Aristote, "La mémoire est du passé,"²⁷ il laisse de côté provisoirement le problème épistémologique de la fidélité ou de la vérité de la mémoire pour souligner son statut transcendantal. Sans mémoire, le passé n'existerait pas pour nous, nous serions comme rivés à un présent qui s'ajouterait sans cesse à un autre présent:

Pour le dire brutalement, nous n'avons pas mieux que la mémoire pour signifier que quelque-chose a eu lieu, est arrivé, s'est passé *avant* que nous déclarions nous en souvenir.²⁸

C'est donc ce statut transcendantal qui nous oblige à réfléchir, pour ainsi dire en amont, de la question de la justesse ou non de nos souvenirs, à ce lien au passé qui nous constitue et que nous ne percevons que grâce à la mémoire. La distinction bergsonienne entre mémoire-habitude et mémoire-souvenir souligne cette temporalité vivante en opposant la répétition de l'habitude – de ce que nous avons appris dans le passé et que nous réactivons – au souvenir d'événements uniques qui surgissent parfois sans notre effort conscient et manifestent l'imprévisibilité et la spontanéité de la vie. À la mémoire-répétition s'oppose cette mémoire qui fait ressurgir le passé oublié, ou jamais véritablement perçu, ce que Proust devait appeler les petites "résurrections de la mémoire," parce que ce passé était mort et que, soudain, il bondit sur la scène du présent en le transformant.

La lecture attentive de Reinhart Koselleck,²⁹ au terme de *Temps et récit*, poursuivait un but analogue: à savoir, que l'"espace d'expérience" que nous puisons dans le passé et l'"horizon d'attente" que nous pouvons projeter sur le futur sont les conditions de possibilité d'un présent véritablement vivant, donc enraciné dans une temporalité reconnue et assumée. Ricœur déplace donc la question épistémologique de la justesse, ou non, des souvenirs, question liée à tous les avatars de l'image et de l'imagination,³⁰ pour se pencher sur une analyse de la mémoire comme condition de possibilité de la vie humaine, cette existence temporelle qui sait de son passé et de son futur, qui sait de sa finitude mais aussi de son inventivité (le *Dasein* heideggérien étant repris avec une forte connotation positive d'affirmation de vie).

Pour Ricœur, le problème se transfère de la "représentation" du passé, en allemand *Vorstellung*, image mentale que l'historien s'efforce d'évoquer de manière précise et vérifiable, à celui de la "représentance," en allemand *Vetretung*, un acte de souvenir qui veut représenter (*vertreten*), au sens politique et éthique du mot, comme un député représente ses électeurs: représentance des morts du passé, en particulier de leurs luttes et de leurs espoirs. Comme le soulignent Olivier Abel et Jérôme Porée,³¹ c'est "la dialectique du *n'être plus* qui prend la mesure de la disparition du passé, et de *l'avoir été* qui en atteste la présence absente," qui donne à la représentance sa densité ontologique. Il ne s'agit pas seulement de connaître le mieux possible le passé, comme le voudrait l'historien, mais de reprendre ses gestes inachevés et ses aspirations, donc de se souvenir également de ses souffrances.

En ce sens, la représentance, proche de l'*Eingedenken* (que je traduirais par remémoration, tout autre chose que commémoration) de Walter Benjamin, proclame davantage la nécessité de *ne pas oublier*, ce qui n'est pas synonyme du "devoir de mémoire," rapidement transformé et aliéné en commémoration officielle. À la source de cette relation mémorielle, il y a certainement une injonction d'ordre théologique qu'incarnent les paroles de Jésus à ses disciples, instituant la Cène avant d'être livré au tribunal et à la mort: "Faites cela en mémoire de moi."³² Relation qui, cependant, peut être d'ordre éthique et politique, sans présupposer une allégeance religieuse déterminée. Nous pouvons observer que Walter Benjamin, lui aussi, reprenait à sa façon un héritage théologique quand il notait, répondant aux objections de Max Horkheimer sur son projet historiographique:

On apportera un correctif à ces réflexions [celles de Horkheimer sur la caducité du passé] en songeant que l'histoire n'est pas seulement une science et qu'elle est tout autant une forme de remémoration. [...] La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d'inachevé. C'est de la théologie; mais nous faisons, dans la remémoration, une expérience

qui nous interdit de concevoir l'histoire de façon fondamentalement a-théologique, même si nous n'avons pas, pour autant, le droit d'essayer de l'écrire avec des concepts immédiatement théologiques.³³

Dimension éthique et politique de la mémoire

Cette relation de représentance explique la véhémence avec laquelle Ricœur insiste sur le lien entre mémoire du passé et exigence éthique, opposant à la "tyrannie de la mémoire" et à la fièvre commémorative, dénoncées à juste titre par Pierre Nora, une nécessité de penser le travail de mémoire "sous le signe de l'idée de justice."³⁴ Or, la justice ne peut être pensée qu'au présent, à savoir: comment se souvenir en rendant justice à ce passé révolu (*vergangen*), certes, mais cependant encore et toujours inscrit dans le présent, un passé (*gewesen*) présent? En quoi mon activité présente rend-elle justice au passé? Ce lien entre le passé, en particulier entre les souffrances du passé et le présent, grève l'activité mémorielle d'une tâche qui interdit de la définir comme une figure idéale d'objectivité, ce que vise la science historique. Ce côté émotionnel (selon les termes de Pierre Nora) de la mémoire ne s'épuise pas dans un subjectivisme revendicatif mais souligne le lien de vie qui unit le présent au passé. La mémoire, comme force de vie, nous permettrait de rendre compte de la *dette* que nous avons par rapport au passé – mais aussi de ne pas en rester éternellement prisonniers, victimes de cette tendance mortifère que Nietzsche dénonce dans la Seconde Dissertation de la *Généalogie de la morale* quand il analyse le lien entre dette (*Schuld*) et faute (*Schuld*).

Quand il introduit conjointement les notions de "représentance" et de "dette" dans le troisième tome de *Temps et récit*, Ricœur cite Michel de Certeau, en particulier sa relecture du texte de Freud, *Moïse et le monothéisme*,³⁵ et le "double rapport de contestation et d'appartenance" qui caractérise le Moïse freudien. Dorénavant, Certeau et Freud accompagnent la réflexion ricoeurienne sur l'"énigme" de la "passéité,"³⁶ ce passé qui interpelle les hommes du présent et leur enjoint non seulement de ne pas l'oublier mais également de "restituer aux hommes du passé – aux morts – leur dû."³⁷ La mémoire a donc pour tâche non seulement de se souvenir, mais de se souvenir en répondant à une interpellation, un thème que nous retrouvons chez Arendt et chez Benjamin.

Toutes les stratégies d'empêchement de la mémoire, "Mémoire empêchée, mémoire manipulée, mémoire abusivement commandée," comme les énumère le sous-titre du chapitre II de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*,³⁸ ne visent donc pas simplement une falsification du souvenir, mais bien davantage: elles tendent à empêcher l'écoute de cette interpellation et la réponse qui pourrait lui être donnée au présent, dans le présent et pour le présent. C'est bien pourquoi Ricœur va-t-il se confronter aux dimensions proprement politiques de la mémoire et de l'oubli. La nécessité d'une réflexion plus approfondie sur le thème de l'oubli naît de l'affirmation de renouvellement que les "résurrections de la mémoire" rendent possible, donc d'une distinction entre une mémoire conçue comme un vaste entrepôt rempli d'objets de toute sorte, selon les classiques descriptions de Saint Augustin,³⁹ et cette mémoire vive et spontanée qui se souvient d'on ne sait où. Ainsi Ricœur distingue-t-il, dans le sillage de Proust et de Freud, un oubli comme effacement des traces et un "oubli de réserve," réserve de vie et de surprise quand le sujet, singulier et également collectif, accepte de ne pas contrôler d'une main de fer, celle de sa conscience, le processus du souvenir.

Oser parier sur la “survivance des images,”⁴⁰ sur la joie comme sur la honte que ces images enfouies provoquent en nous, c’est, selon la leçon de Freud reprise par Ricœur, oser parier sur une nouvelle vie au présent.

L’oubli de réserve permet de mieux saisir combien toutes les formes d’oubli imposé – que cela soit par le surmoi du sujet singulier ou par une politique d’“oubli commandé,” par les nombreuses lois d’amnistie,⁴¹ même si elles peuvent, de fait, empêcher la mention du souvenir et donc le passer sous silence –, que ces diverses tactiques ne parviennent jamais à produire l’apaisement (ou la “réconciliation de la nation” comme disent certains gouvernements) qui est censé les justifier. Imposer l’oubli est, de manière paradoxale, imposer une forme unique de mémoire, produisant du même coup une “mémoire empêchée” qui n’aura de cesse de revenir et de miner l’équilibre difficilement atteint: la mémoire vivante réclame son indépendance et bat en brèche les précaires arrangements de la mémoire officielle. Dans des pages précieuses et précises sur la figure politique de l’amnistie, Ricœur insiste sur le caractère temporaire de cette décision, parfois nécessaire pour parvenir à la survie immédiate de la ville (Athènes en 403 avant Jésus Christ après la victoire des démocrates sur les Trente Tyrans), ou de la nation (avec l’Édit de Nantes en 1598 qui doit mettre fin aux guerres fratricides de religion). L’amnistie est donc un geste d’interruption,⁴² de césure qui doit permettre à un groupe de rester un groupe, discordant, divisé certes, mais cependant capable de continuer une vie en commun. Mais l’amnistie n’abolit pas le *différend*, condition également de cette vie en commun. Elle signifie donc une trêve au conflit, trêve peut-être nécessaire mais qui ne peut prétendre constituer une règle éternelle. C’est pourquoi “la proximité plus que phonétique, voire sémantique, entre amnistie et amnésie,”⁴³ à savoir la confusion entre amnistie et oubli, voire pardon,⁴⁴ doit-elle être dénoncée vigoureusement.

Comme Jacques Derrida, Ricœur s’est longuement penché sur la politique incarnée en Afrique du Sud par la Commission “Vérité et réconciliation,” instaurée à sa sortie de prison par Nelson Mandela devenu président. Le but de cette commission n’était pas de réconcilier les concitoyens en prônant l’oubli des crimes dus à l’apartheid mais, bien au contraire, de permettre une reprise de leur vie en commun, comme groupe – ce que le mot africain *Ubuntu*⁴⁵ désigne – sur la base de la narration publique et complète des crimes commis. Le glissement fatal de l’amnistie à l’oubli, à la mémoire empêchée, ne peut être combattu que par l’aveu et le récit des crimes, une reprise narrative qui explicite le caractère de trêve temporelle de l’institution de l’amnistie, nécessaire pour mettre fin à une lutte sanglante, trêve qui n’est pas synonyme d’oubli ou de silence à long terme. C’est ce que Ricœur souligne dans un article qui cite la Commission sud-africaine:

Donc le lien de l’amnistie à l’aveu devient l’essentiel. Elle est individuelle et conditionnelle, à l’inverse des amnisties générales octroyées en Amérique latine sous la pression des militaires. Par l’aveu, elle est liée à la parole et à son juste pacte avec la vérité et non au silence du non-dire, comme dans la justice violente où s’efface la frontière entre amnistie et amnésie commandée.⁴⁶

Ricœur établit donc une distinction tranchante entre une politique d’amnistie, comme stratégie temporelle de paix sociale pour permettre à la nation de se recomposer en tant que telle, et une volonté implicite d’imposer une amnésie politique, de pouvoir imposer un récit du passé qui en efface définitivement certains épisodes comme s’ils n’étaient tout simplement pas advenus et n’avaient laissé aucune trace. Il souligne ainsi non seulement les risques de toute pratique

d'amnistie, mais aussi ses probables méfaits, d'autant plus que généralement ce sont les vainqueurs qui proclament une amnistie, peut-être générale, mais qui le plus souvent les protège bien davantage que leurs adversaires.⁴⁷ Ainsi écrivait-il six ans avant la publication de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*:

À l'interdiction de toute action en justice, donc à l'interdiction de toute poursuite de criminels, s'ajoute l'interdiction d'évoquer les faits eux-mêmes sous leur qualification criminelle. Il s'agit donc d'une véritable *amnésie institutionnelle* invitant à faire comme si l'événement n'avait pas eu lieu. [...] Le prix à payer est lourd. Tous les *méfaits de l'oubli* sont contenus dans cette prétention incroyable à effacer les traces des discordes publiques. C'est en ce sens que l'amnistie est un contraire du pardon, lequel [...] requiert la mémoire.⁴⁸

Le modèle freudien

"Faire comme si l'événement n'avait pas eu lieu": ce geste est à la source des pathologies de la mémoire que Freud a décrites. Mémoire empêchée par les blessures traumatiques ou/et par les résistances du refoulement qui ne peut se transformer en mémoire vivante et vraie que par le long travail de la parole et du récit. Dans le sillage de *Temps et récit* et de *Soi-même comme un autre*, Ricœur insiste sur la médiation narrative non seulement pour dire le temps, pour raconter son histoire et oser ainsi une construction de l'identité personnelle comme ipséité, mais également, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pour passer de l'oubli qui ne veut pas savoir à une parole qui cherche la vérité. Le paradigme freudien est assumé aussi bien dans la partie de l'ouvrage dédiée à la mémoire que dans celle dédiée à l'oubli.⁴⁹

Le petit texte de Freud "Remémoration, répétition, perlaboration,"⁵⁰ abondamment cité, date de 1914. Publié généralement dans les volumes qui traitent des réflexions de Freud sur la "technique" de la cure psychanalytique, il entreprend, en effet, d'exhorter aussi bien l'analyste que l'analysant à la patience... et au travail (*durcharbeiten*). Le rappel du souvenir traumatique et son énonciation, qui pourraient être le début d'une guérison, voire d'un changement de vie, non seulement ne remontent pas facilement, mais sont âprement écartés, repoussés de toutes ses forces par le patient en proie aux résistances du refoulement, dit Freud, cité par Ricœur.⁵¹ En effet, ce souvenir et cette narration renouvelleraient la souffrance et détruiraient l'équilibre précaire, durement acquis, même au prix de la maladie, par l'analysant. Celui-ci indique bien la présence de l'événement passé, mais le fait par un chemin détourné: "Il ne reproduit pas [le fait oublié] sous forme de souvenir mais sous forme d'action: il le *répète* sans évidemment savoir qu'il le répète."⁵² Et cette répétition peut même mener à un passage à l'acte, sorte de mime déformé du trauma initial. Pour que la "guérison" puisse avoir lieu, il faut donc une longue patience à l'analyste qui ne doit pas forcer un "résultat," mais laisser au patient le temps de cesser plaintes et accusations et, écrit Freud, "de ne plus considérer sa maladie comme quelque chose de méprisable, mais la regarder comme un adversaire digne d'estime, comme une partie de lui-même dont la présence est bien motivée et où il conviendra de puiser de précieuses données pour sa vie ultérieure."⁵³ C'est ce travail difficile que Freud nomme *Durcharbeitung*, un travail qui, pour ainsi dire, traverse (*durch*) les diverses couches du refoulement, des résistances, de la honte et de la douleur: "Travail est ainsi le mot plusieurs fois répété, et symétriquement opposé à compulsion: travail de remémoration contre compulsion de répétition," explicite Ricœur.⁵⁴ Notons ici que le mot "compulsion" traduit

le terme allemand *Zwang*, substantif dérivé du verbe *zwingen*, contraindre, forcer, acculer, évoquant une violence qui asservit, alors que le travail du souvenir (*Erinnerung*) vise la libération de la servitude. De manière analogue, le travail de deuil (*Trauerarbeit*), que Freud oppose à la mélancolie dans le second texte cité par Ricœur dans ce chapitre,⁵⁵ permet au sujet qui a perdu une personne aimée (mais qui pouvait aussi chérir une entité abstraite comme la patrie, le parti, la révolution) de ne pas sombrer dans l'amertume et l'immobilisme mais libère sa *libido* pour de nouveaux objets et de nouveaux projets. Deuil et remémoration sont donc des forces de vie – mais qui demandent du temps, de la patience et de la persévérance.

Déjà dans l'essai de 1965 sur Freud,⁵⁶ Ricœur avait montré combien la "tendance à répéter [...] le matériel refoulé, au lieu de l'évoquer comme un souvenir"⁵⁷ est mortifère. La compulsion (*Zwang*) à la répétition introduit la pulsion de mort⁵⁸ parce qu'elle enferme le sujet dans son histoire et dans sa solitude douloureuse, dont il ne désire pas sortir par crainte devant la menace fulgurante de la reconnaissance de l'événement traumatique – dont il désire pourtant se délivrer quand il entreprend un processus analytique où sa parole peut s'alimenter de l'écoute d'un autre sujet. C'est dire combien le souvenir peut être un allié essentiel de la vie quand il transforme ce qui restait passé sous silence en une production symbolique partagée avec d'autres humains. Mais c'est dire aussi que ce travail du souvenir n'est possible que lorsqu'il s'ancre dans une volonté de guérison, dans un désir de "changer de vie," comme on dit, et non dans cette inertie (*Trägheit*) que la vie organique poursuit également dans son chemin vers la mort, comme le souligne Ricœur, lisant *Au-delà du principe de plaisir*.⁵⁹

Mais qu'en est-il de l'usage de ce modèle freudien pour mieux penser la dynamique d'une mémoire collective? Si Ricœur sait fort bien que le transfert d'un modèle lié à la dynamique de la subjectivité singulière ne s'applique pas forcément à celle d'une mémoire dite collective (c'était aussi le problème de Freud dans plusieurs de ses écrits sur la société ou la religion),⁶⁰ il s'autorise cependant à reprendre le paradigme de "Remémoration, répétition, perlaboration" dans la dernière partie du livre consacrée à la "condition historique" quand il s'agit d'analyser les formes sociales d'oubli et d'empêchements de la mémoire, "à mi-chemin entre troubles relevant d'une psychopathologie de la vie quotidienne et troubles assignables à une sociologie de l'idéologie."⁶¹ Citant les travaux d'Henry Rousso sur le régime de Vichy et sur les hésitations qui réglèrent ses différentes élaborations, Ricœur reprend son concept de "hantise du passé" et l'accueille comme "parent [du concept] de répétition [...], à l'opposé précisément de celui de perlaboration, de travail de mémoire."⁶²

Nous pouvons observer que Theodor W. Adorno, revenu en Allemagne après la Deuxième Guerre mondiale et la révélation de la Shoah, a également repris ce texte de Freud et cette idée du travail de la mémoire, quand il écrit en 1959, le petit texte "Que signifie: élaboration du passé?"⁶³ essayant d'explicitier cette notion à l'ordre du jour de la République Fédérale Allemande, sans tomber uniquement dans la litanie des accusations et de la culpabilité. Dans un autre contexte, les recherches sociologiques sur la violence en Amérique Latine, en particulier sur la persistance de la torture, montrent qu'en effet, dans les pays qui traversèrent une dictature et rétablirent une démocratie, seule la dénonciation et l'élaboration des traumas collectifs, tortures, morts, disparitions, permet d'enrayer leur *répétition*, voire leur *augmentation* perverse, notamment vis-à-vis des pauvres et des populations marginalisées.⁶⁴

Si l'exigence freudienne du travail de perlaboration et, également, du travail de deuil, pour arriver à une mémoire qui rende justice aux souffrances du passé et libère les forces de vie du présent peut donc, à juste titre, s'appliquer aux tentatives collectives de parvenir à une "politique de la juste mémoire" que Ricœur appelle de ses vœux dès la première page de son livre, il persiste cependant un doute que je me permets d'exprimer en guise de conclusion. À la suite de Freud, Ricœur insiste sur la volonté nécessaire au patient pour qu'il cesse de répéter et de se plaindre et ose, comme nous l'avons déjà cité, "trouver le courage de fixer son attention sur ses manifestations morbides [...], de regarder [sa maladie] comme un adversaire digne d'estime, comme une partie de lui-même dont la présence est bien motivée et où il conviendra de puiser de précieuses données pour sa vie ultérieure."⁶⁵ Ce courage est indispensable comme l'est, également, la présence de l'analyste qui conforte par son écoute le cheminement du patient – n'oublions pas que Freud écrit ces pages dans le contexte plus ample de la "technique" de la cure. Or, ni la volonté de l'analysant ni la figure de l'analyste n'ont leur équivalent dans les aléas de la mémoire collective. Et actuellement, en cette année 2019, c'est comme si une vague de répétitions sinistres s'abattait sur plusieurs de nos démocraties fatiguées. Certes, la volonté et le courage de s'y opposer, d'oser affronter le non-dit du passé pour l'amener au souvenir et à la parole, pour pouvoir inventer un autre ordonnancement de la vie en commun, ce courage et cette volonté ne manquent pas. Mais rien ne garantit qu'ils puissent l'emporter.

- ¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Éditions du Seuil, 2000), p. I.
- ² Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. I.
- ³ Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome 1 (Paris, Éditions du Seuil, 1983), tome 2 (1984), tome 3 (1985).
- ⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Éditions du Seuil, 1990).
- ⁵ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris, Éditions du Seuil, 1986). Rappelons que le premier volume d'*Essais d'herméneutique* portait un titre fort différent: *Le conflit des interprétations* (Paris, Éditions du Seuil, 1969).
- ⁶ Paul Ricœur, *Le juste I*, Esprit, 1995 et *Le juste II*, 2001.
- ⁷ Pierre Nora parle de "boulimie commémorative" dans le dernier texte, "L'ère des commémorations," de cette imposante série organisée en trois volumes (*Les lieux de mémoire 3, Les France*, Paris, Éditions Quarto, Gallimard, 1997), 4687.
- ⁸ François Dosse, "Lieux, travail, devoir de mémoire chez Paul Ricœur," *Cahier de l'Herne* consacré à Ricœur, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, 256-70.
- ⁹ Comme Ricœur le dit à plusieurs reprises, voir l'index thématique à la fin de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.
- ¹⁰ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 106.
- ¹¹ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, voir note 1.
- ¹² Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal* (Paris, Aubier, 1960), 324: "On sait l'harassante fuite en arrière de la pensée en quête de la première vérité, et plus radicalement encore à la recherche d'un point de départ qui pourrait bien ne pas être une première vérité; l'illusion n'est pas de chercher le point de départ, mais de le chercher sans présupposition; il n'y a pas de philosophie sans présupposition; une méditation sur les symboles part du langage qui a déjà eu lieu, et où tout a déjà été dit en quelque façon; elle veut être la pensée avec ses présuppositions. Pour elle, la première tâche n'est pas de commencer, mais, du milieu de la parole, de se ressouvenir; de se ressouvenir en vue de commencer."
- ¹³ Nora, *Les lieux de mémoire 1, La République*, 23.
- ¹⁴ Nora, *Les lieux de mémoire 1, La République*, 26 et 25.
- ¹⁵ Nora, *Les lieux de mémoire 1, La République*, 26.
- ¹⁶ Nora, *Les lieux de mémoire 1, La République*, 28.
- ¹⁷ Nora, *Les lieux de mémoire 1, La République*, 29.
- ¹⁸ Nora, *Les lieux de mémoire 1, La République*, 30.
- ¹⁹ Nora, *Les lieux de mémoire 3, Les France*, dernier article: "L'ère des commémorations," 4696.

- ²⁰ Nora, *Les lieux de mémoire 3, Les France*, 4697.
- ²¹ Nora, *Les lieux de mémoire 3, Les France*, 4704.
- ²² Nora, *Les lieux de mémoire 3, Les France*, 4704.
- ²³ Nora, *Les lieux de mémoire 3, Les France*, 4705.
- ²⁴ Nora, *Les lieux de mémoire 3, Les France*, 4704.
- ²⁵ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 534.
- ²⁶ Nora, *Les lieux de mémoire, 3, Les France*, 4704.
- ²⁷ Cité pour la première fois à la page 19 de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cette phrase du *De memoria et reminiscentia* d'Aristote "accompagne," dit Ricœur, "toute ma recherche."
- ²⁸ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 26.
- ²⁹ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Francfort, Suhrkamp, 1979).
- ³⁰ Voir son article de 1998, Paul Ricœur, "La marque du passé," *Revue de Métaphysique et Morale*, 1.
- ³¹ Olivier Abel & Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur* (Paris, Ellipses, 2007), 72.
- ³² *Évangile de Luc*, ch. 22, verset 19.
- ³³ Walter Benjamin, *Le livre des passages*, trad. Jean Lacoste (Paris, Cerf, 1993, Vol. I, cahier N, fragment N8.1), 498.
- ³⁴ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 111.
- ³⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome III (Paris, Éditions du Seuil, 1985), 227, n.1.
- ³⁶ Ricœur, *Temps et récit*, tome III, 228.
- ³⁷ Ricœur, *Temps et récit*, tome III, 228.
- ³⁸ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 82.
- ³⁹ Au livre X des *Confessions*.
- ⁴⁰ Un terme de Bergson que Ricœur reprend dans un entretien, *Revue Lire*, octobre 2000, 47.
- ⁴¹ Voir Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, tout le chapitre III, en particulier le paragraphe 3, "L'oubli commandé: l'amnistie," de la partie consacrée à l'oubli, 536 et suivantes.

- ⁴² Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 585.
- ⁴³ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 586.
- ⁴⁴ Une confusion que la plupart des régimes autoritaires – même s'ils présentent une apparence démocratique comme par exemple le Brésil – entretient pour interdire aussi bien la dénonciation des crimes passés que leur punition.
- ⁴⁵ Pour une réflexion critique sur l'insuffisance du mot occidental de "réconciliation" (Hegel, *Versöhnung*) pour traduire le terme *ubuntu*, on lira l'article de Jacques Derrida "*Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?*" dans le livre collectif *Vérité réconciliation réparation*, sous la direction de Barbara Cassin, Olivier Cayla & Philippe-Joseph Salazar, Revue "Le genre humain," Paris, Seuil, novembre 2004.
- ⁴⁶ Paul Ricoeur, "Avant la justice non violente, la justice violente," dans le recueil collectif *Vérité, réconciliation, réparation*, 170.
- ⁴⁷ C'est entre autres le cas de la fameuse loi d'amnistie promue par les militaires brésiliens en 1979, cinq ans avant la fin de la dictature militaire, loi qui permit, certes, le retour au Brésil de nombreux exilés, mais qui rendit aussi impossible la dénonciation des tortionnaires et leur punition.
- ⁴⁸ Paul Ricoeur, *Le juste* (Paris, Éditions Esprit, 1995), 206. La conférence "Sanction, réhabilitation, pardon," dont je tire cette citation, fut prononcée par Ricoeur le 30 avril 1994.
- ⁴⁹ Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, respectivement les pages 83-97 et 576-84.
- ⁵⁰ Sigmund Freud, "Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten," *Studienausgabe* (Fischer Verlag, 1975), vol. X, 206-15. Ricoeur cite la traduction française d'Antoine Berman, dans *La technique psychanalytique* (Paris, Presses universitaires de France, 1970).
- ⁵¹ Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 84.
- ⁵² Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 84.
- ⁵³ Cité par Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 85.
- ⁵⁴ Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 85.
- ⁵⁵ À savoir Sigmund Freud, "Trauer und Melancholie," *Studienausgabe*, vol. 3 (1917). Ricoeur cite la traduction de Laplanche et Pontalis dans le volume *Métapsychologie* (Paris, Gallimard, 1968).
- ⁵⁶ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Éditions du Seuil, 1965).
- ⁵⁷ Ricoeur, *De l'interprétation*, 282.
- ⁵⁸ Ricoeur, *De l'interprétation*, 290.
- ⁵⁹ Ricoeur, *De l'interprétation*, 285.
- ⁶⁰ Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 85-6.

⁶¹ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 580-1.

⁶² Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 581.

⁶³ Theodor W. Adorno, "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?," in *Eingriffe, Gesammelte Schriften* (wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, volume 10-2), 555-72.

⁶⁴ Voir entre autres l'article de la juriste Flávia Piovesan dans le recueil *O que resta da ditadura*, Edson Teles & Vladimir Safatle (org.) (São Paulo, Boitempo, 2010).

⁶⁵ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 85.