

Paul  
Ricœur

La mémoire,  
l'histoire, l'oubli



ESSAIS

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



# L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

COLLECTION DIRIGÉE PAR ALAIN BADIOU  
ET BARBARA CASSIN



**LA MÉMOIRE,  
L'HISTOIRE,  
L'OUBLI**



*PAUL RICŒUR*

LA MÉMOIRE,  
L'HISTOIRE,  
L'OUBLI

*ÉDITIONS DU SEUIL*

*27, rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>*

ISBN 2-02-034917-5

© Éditions du Seuil, septembre 2000,  
à l'exception de la langue anglaise

**Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.**

*Dans la mémoire de Simone Ricœur*

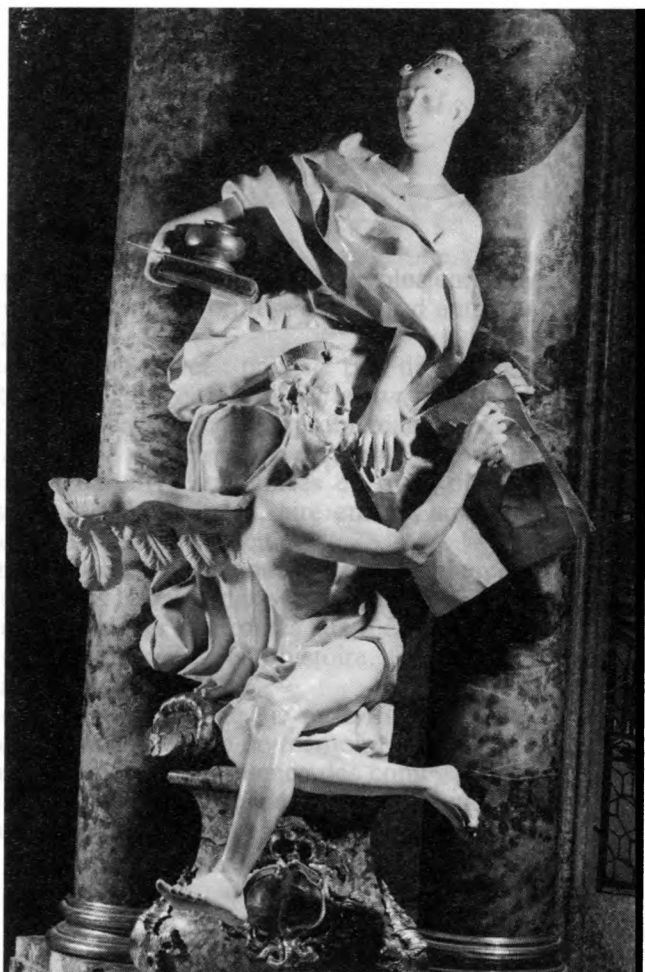


**Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité.**

**VLADIMIR JANKÉLÉVITCH**

En un lieu choisi de la bibliothèque du monastère s'élançait une superbe sculpture baroque. C'est la figure double de l'histoire. A l'avant, Chronos le dieu ailé. C'est un vieillard au front ceint ; la main gauche agrippe un grand livre duquel la droite tente d'arracher un feuillet. À l'arrière et en surplomb, l'histoire même. Le regard est sérieux et scrutateur ; un pied renverse une corne d'abondance d'où s'échappe une pluie d'or et d'argent, signe d'instabilité ; la main gauche arrête le geste du dieu, tandis que la droite exhibe les instruments de l'histoire : le livre, l'encrier, le stylet.

*Monastère Wiblingen, Ulm.*



Entre la DÉLIRURE par le temps aile' la mém  
et l'ÉCRITURE de l'écriture. et son stylet

Jean Toulou



## Avertissement

La présente recherche est issue de plusieurs préoccupations, les unes privées, les autres professionnelles, d'autres enfin que je dirais publiques.

Préoccupation privée : pour ne rien dire du regard porté maintenant sur une longue vie – *Réflexion faite* –, il s'agit ici d'un retour sur une lacune dans la problématique de *Temps et Récit* et dans *Soi-même comme un autre*, où l'expérience temporelle et l'opération narrative sont mises en prise directe, au prix d'une impasse sur la mémoire et, pire encore, sur l'oubli, ces niveaux médians entre temps et récit.

Considération professionnelle : cette recherche reflète une fréquentation des travaux, des séminaires et des colloques dus à des historiens de métier confrontés aux mêmes problèmes relatifs aux liens entre la mémoire et l'histoire. Ce livre prolonge ainsi un entretien ininterrompu.

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.

\*  
\*   \*

L'ouvrage comporte trois parties nettement délimitées par leur thème et leur méthode. La première, consacrée à la mémoire et aux phénomènes mnémoniques, est placée sous l'égide de la phénoménologie au sens husserlien du terme. La deuxième, dédiée à l'histoire, relève d'une épistémologie des sciences historiques. La troisième, culminant dans une méditation sur l'oubli, s'encadre dans une herméneutique de la condition historique des humains que nous sommes.

Chacune de ces trois parties se déroule selon un parcours orienté qui se trouve assumer chaque fois un rythme ternaire. Ainsi la phénoménologie de la mémoire s'ouvre délibérément sur une analyse tournée vers l'objet de mémoire, le souvenir que l'on a devant l'esprit ; elle traverse ensuite le stade de la quête du souvenir, de l'anamnèse, du rappel ; on passe enfin de la mémoire donnée et exercée à la mémoire réfléchie, à la mémoire de soi-même.

Le parcours épistémologique épouse les trois phases de l'opération historiographique ; du stade du témoignage et des archives, il passe par les usages du « parce que » dans les figures de l'explication et de la compréhension ; il se termine au plan scripturaire de la représentation historique du passé.

L'herméneutique de la condition historique connaît également trois stades ; le premier est celui d'une philosophie critique de l'histoire, d'une herméneutique critique, attentive aux limites de la connaissance historique que transgresse de façons multiples une certaine *hubris* du savoir ; le second est celui d'une herméneutique ontologique attachée à explorer les modalités de temporalisation qui ensemble constituent la condition existentielle de la connaissance historique ; creusé sous les pas de la mémoire et de l'histoire s'ouvre alors l'empire de l'oubli, empire divisé contre lui-même entre la menace de l'effacement définitif des traces et l'assurance que sont mises en réserve les ressources de l'anamnèse.

Mais ces trois parties ne font pas trois livres. Bien que les trois mâts portent des voilures enchevêtrées mais distinctes, ils appartiennent à la même embarcation destinée à une seule et unique navigation. Une problématique commune court en effet à travers la phénoménologie de la mémoire, l'épistémologie de l'histoire, l'herméneutique de la condition historique : celle de la représentation du passé. La question est posée dans sa radicalité dès l'investigation de la face objectale de la mémoire : qu'en est-il de l'énigme d'une image, d'une *eikōn* – pour parler grec avec Platon et Aristote –, qui se donne comme présence d'une chose absente marquée du sceau de l'antérieur ? La même question traverse l'épistémologie du témoignage, puis celle des représentations sociales prises pour objet privilégié de l'explication/compréhension, pour se déployer au plan de la représentation scripturaire des événements, conjonctures et structures qui ponctuent le passé historique. L'énigme initiale de l'*eikōn* ne cesse de se renforcer de chapitre

## AVERTISSEMENT

en chapitre. Transférée de la sphère de la mémoire à celle de l'histoire, elle est à son comble avec l'herméneutique de la condition historique, où la représentation du passé se découvre exposée aux menaces de l'oubli, mais aussi confiée à sa garde.

\*  
\* \*

Quelques remarques à l'adresse du lecteur.

Je mets à l'essai dans ce livre un mode de présentation dont je n'ai jamais fait usage : afin d'alléger le texte des considérations didactiques les plus pesantes – introduction d'un thème, rappel des liens avec l'argumentation antérieure, anticipation des développements ultérieurs –, j'ai placé aux principaux points stratégiques de l'ouvrage des notes d'orientation qui diront au lecteur où j'en suis de mon investigation. Je souhaite que cette manière de négociation avec la patience du lecteur soit bien accueillie par ce dernier.

Autre remarque : j'évoque et cite fréquemment des auteurs appartenant à des époques différentes, mais je ne fais pas une histoire du problème. Je convoque tel ou tel auteur selon la nécessité de l'argument, sans souci d'époque. Ce droit me paraît être celui de tout lecteur devant qui tous les livres sont simultanément ouverts.

Avouerais-je enfin que je n'ai pas de règle fixe dans l'usage du « je » et du « nous », à l'exclusion du « nous » d'autorité et de majesté ? Je dis de préférence « je » quand j'assume un argument et « nous » quand j'espère entraîner à ma suite mon lecteur.

Que donc vous notre trois-mâts !

\*  
\* \*

Qu'il me soit permis, le travail terminé, d'adresser le témoignage de ma gratitude à ceux de mes proches qui ont accompagné et, si j'ose dire, approuvé mon entreprise. Je ne les nommerai pas ici.

Je mets à part les noms de ceux qui, outre leur amitié, m'ont fait partager leur compétence : François Dosse qui m'a conseillé dans l'exploration du chantier de l'historien, Thérèse Duflot qui, à la faveur de sa force de frappe, est devenue ma première lectrice,

## AVERTISSEMENT

vigilante et parfois impitoyable, enfin Emmanuel Macron à qui je dois une critique pertinente de l'écriture et la mise en forme de l'appareil critique de cet ouvrage. Un dernier mot pour remercier le président-directeur des Éditions du Seuil et les directeurs de la collection « L'ordre philosophique » de m'avoir, une fois de plus, accordé leur confiance et leur patience.

*Paul Ricœur*

I  
DE LA MÉMOIRE  
ET  
DE LA RÉMINISCENCE



**L**a phénoménologie de la mémoire ici proposée se structure autour de deux questions : *de quoi* y a-t-il souvenir ? *de qui* est la mémoire ?

Ces deux questions sont posées dans l'esprit de la phénoménologie husserlienne. On a privilégié dans cet héritage la requête placée sous l'adage bien connu selon lequel toute conscience est conscience de quelque chose. Cette approche « objectale » pose un problème spécifique au plan de la mémoire. Celle-ci n'est-elle pas fondamentalement réflexive, comme incline à le penser la forme pronominale qui prévaut en français : se souvenir de quelque chose, c'est immédiatement se souvenir de soi ? On a tenu néanmoins à poser la question « quoi ? » avant la question « qui ? » en dépit de la tradition philosophique qui a tendu à faire prévaloir le côté égologique de l'expérience mnémonique. Le primat longtemps donné à la question « qui ? » a eu pour effet négatif de conduire l'analyse des phénomènes mnémoniques dans une impasse, dès lors qu'il a fallu prendre en compte la notion de mémoire collective. Si l'on dit trop vite que le sujet de la mémoire est le moi à la première personne du singulier, la notion de mémoire collective ne peut faire figure que de concept analogique, voire de corps étranger dans la phénoménologie de la mémoire. Si l'on veut éviter de se laisser enfermer dans une inutile aporie, alors il faut tenir en suspens la question de l'attribution à quelqu'un – et donc à toutes les personnes grammaticales – de l'acte de se souvenir, et commencer par la question « quoi ? ». En bonne doctrine phénoménologique, la question égologique – quoi que signifie *ego* – doit venir après la question intentionnelle, laquelle est impérativement celle de la corrélation entre acte (« noèse ») et corrélat visé (« noème »). Le pari pris dans cette première partie consa-

crée à la mémoire, sans égard pour son destin au cours de l'étape historiographique de la relation au passé, est de pouvoir conduire aussi loin que possible une phénoménologie du souvenir, moment objectal de la mémoire.

Le moment du passage de la question « quoi ? » à la question « qui ? » sera encore retardé par un dédoublement significatif de la première question entre une face proprement cognitive et une face pragmatique. L'histoire des notions et des mots est à cet égard instructive : les Grecs avaient deux mots, *mnēmē* et *anamnēsis*, pour désigner d'une part le souvenir comme apparaissant, passivement à la limite, au point de caractériser comme affection – *pathos* – sa venue à l'esprit, d'autre part le souvenir comme objet d'une quête ordinairement dénommée rappel, recollection. Le souvenir, tour à tour trouvé et cherché, se situe ainsi au carrefour d'une sémantique et d'une pragmatique. Se souvenir, c'est avoir un souvenir ou se mettre en quête d'un souvenir. En ce sens, la question « comment ? » posée par l'*anamnēsis* tend à se détacher de la question « quoi ? » plus strictement posée par la *mnēmē*. Ce dédoublement de l'approche cognitive et de l'approche pragmatique a une incidence majeure sur la prétention de la mémoire à la fidélité à l'égard du passé : cette prétention définit le statut véridictif de la mémoire, qu'il faudra plus tard confronter avec celui de l'histoire. En attendant, l'interférence de la pragmatique de la mémoire, en vertu de laquelle se souvenir c'est faire quelque chose, exerce un effet de brouillage sur toute la problématique véridictive (ou véridictive) : des possibilités d'abus se greffent inéluctablement sur les ressources d'usage, d'us, de la mémoire appréhendée sur son axe pragmatique. La typologie des us et abus que l'on proposera dans le chapitre 2 se superposera à la typologie des phénomènes mnémoniques du chapitre 1.

En même temps, l'approche pragmatique de l'anamnèse fournira la transition appropriée de la question « quoi ? », prise au sens strict d'une investigation des ressources cognitives du souvenir, à la question « qui ? », centrée sur l'appropriation du souvenir par un sujet capable de se souvenir de soi.

Tel sera notre chemin : du « quoi ? » au « qui ? » en passant par le « comment ? » – du souvenir à la mémoire réfléchie en passant par la réminiscence.

# Mémoire et imagination

## NOTE D'ORIENTATION

*En se soumettant au primat de la question « quoi ? », la phénoménologie de la mémoire se voit confrontée d'entrée de jeu à une redoutable aporie que le langage ordinaire cautionne : la présence en laquelle semble consister la représentation du passé paraît bien être celle d'une image. On dit indistinctement qu'on se représente un événement passé ou qu'on en a une image, laquelle peut être quasi visuelle ou auditive. Par-delà le langage ordinaire, une longue tradition philosophique, qui conjoint de façon surprenante l'influence de l'empirisme de langue anglaise et le grand rationalisme de facture cartésienne, fait de la mémoire une province de l'imagination, laquelle était déjà depuis longtemps traitée avec suspicion, comme on le voit chez Montaigne et Pascal. C'est encore le cas de façon hautement significative chez Spinoza. On lit ceci dans la Proposition 18 du Livre II de l'Éthique, « De la nature et de l'origine de l'âme » : « Si le corps humain a été affecté une fois par deux ou plusieurs corps simultanément, sitôt que l'Âme imaginera plus tard l'un des deux, il lui souviendra aussi des autres. » C'est sous le signe de l'association des idées qu'est placée cette sorte de court-circuit entre mémoire et imagination : si ces deux affections sont liées par contiguïté, évoquer l'une – donc imaginer –, c'est évoquer l'autre, donc s'en souvenir. La mémoire, réduite au rappel, opère ainsi dans le sillage de l'imagination. Or l'imagination, prise en elle-même, est située au bas de l'échelle des modes de connaissance, sous le titre des affections soumises au régime d'enchaînement des choses extérieures au corps humain, comme le souligne la scolie qui suit : « Cet enchaînement se fait suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain pour le distinguer de l'enchaînement des idées qui se fait suivant l'ordre*

*de l'entendement » (Éthique, trad. Appuhn, p. 166-167). Cette déclaration est d'autant plus remarquable que l'on lit chez Spinoza une magnifique définition du temps, ou plutôt de la durée, comme « continuation de l'existence ». L'étonnant est que la mémoire ne soit pas mise en rapport avec cette appréhension du temps. Et comme la mémoire, considérée par ailleurs comme mode d'éducation, au titre de la mémorisation des textes traditionnels, a mauvaise réputation – voyez le Discours de la méthode de Descartes –, rien ne vient au secours de la mémoire comme fonction spécifique de l'accès au passé.*

*C'est à contre-courant de cette tradition d'abaissement de la mémoire, dans les marges d'une critique de l'imagination, qu'il doit être procédé à un découplage de l'imagination et de la mémoire, aussi loin qu'il est possible de mener l'opération. L'idée directrice en est la différence qu'on peut dire eidétique entre deux visées, deux intentionnalités : l'une, celle de l'imagination, dirigée vers le fantastique, la fiction, l'irréel, le possible, l'utopique ; l'autre, celle de la mémoire, vers la réalité antérieure, l'antériorité constituant la marque temporelle par excellence de la « chose souvenue », du « souvenu » en tant que tel.*

*Les difficultés de cette opération de découplage remontent à l'origine grecque de la problématique (section I). D'un côté, la théorie platonicienne de l'eikōn met l'accent principal sur le phénomène de présence d'une chose absente, la référence au temps passé restant implicite. Cette problématique de l'eikōn a elle-même sa pertinence et son instance propre, comme l'attestera la suite de nos investigations. Néanmoins, elle a pu faire obstacle à la reconnaissance de la spécificité de la fonction proprement temporalisante de la mémoire. C'est du côté d'Aristote qu'il faut se tourner pour recueillir l'aveu de cette spécificité. La fière déclaration qu'on lit dans le magnifique petit texte des Parva Naturalia « De la mémoire et de la réminiscence » – « La mémoire est du temps » – deviendra notre étoile directrice pour la suite de notre exploration.*

*La partie centrale de cette étude sera consacrée à une tentative de typologie des phénomènes mnémoniques (section II). En dépit de son apparente dispersion, elle vise à travers une série d'approximations à cerner l'expérience princeps de distance temporelle, de profondeur du temps passé. Je ne cache pas que ce plaidoyer pour l'indice de différenciation de la mémoire devrait*

*être couplé à une révision parallèle de la thématique de l'imaginaire, telle que celle entreprise par Sartre dans ses deux livres L'Imagination et L'Imaginaire, révision tendant à déloger l'image de son prétendu lieu « dans » la conscience. La critique de l'image-tableau deviendrait ainsi une pièce du dossier commun à l'imagination et à la mémoire, dossier ouvert par le thème platonicien de la présence de l'absent.*

*Mais je ne pense pas qu'on puisse s'en tenir à cette double opération de spécification de l'imaginaire et du souvenir. Il doit y avoir dans l'expérience vive de la mémoire un trait irréductible qui explique l'insistance de la confusion dont témoigne l'expression d'image-souvenir. Il semble bien que le retour du souvenir ne puisse se faire que sur le mode du devenir-image. La révision parallèle de la phénoménologie du souvenir et de celle de l'image trouverait sa limite dans le processus de mise en images du souvenir (section III).*

*La menace permanente de confusion entre remémoration et imagination, résultant de ce devenir-image du souvenir, affecte l'ambition de fidélité en laquelle se résume la fonction vériditive de la mémoire. Et pourtant...*

*Et pourtant nous n'avons pas mieux que la mémoire pour assurer que quelque chose s'est passé avant que nous en formions le souvenir. L'historiographie elle-même, disons-le dès maintenant, ne réussira pas à déplacer la conviction sans cesse brocardée et sans cesse réassertée que le référent dernier de la mémoire reste le passé, quoi que puisse signifier la passéité du passé.*

\*  
\* \*

## I. L'HÉRITAGE GREC

Le problème posé par l'enchevêtrement entre la mémoire et l'imagination est aussi vieux que la philosophie occidentale. La philosophie socratique nous a légué sur le sujet deux *topoi* rivaux

et complémentaires, l'un platonicien, l'autre aristotélien. Le premier, centré sur le thème de l'*eikōn*, parle de représentation présente d'une chose absente ; il plaide implicitement pour l'enveloppement de la problématique de la mémoire par celle de l'imagination. Le second, centré sur le thème de la représentation d'une chose antérieurement perçue, acquise ou apprise, plaide pour l'inclusion de la problématique de l'image dans celle du souvenir. C'est avec ces versions de l'aporie de l'imagination et de la mémoire que nous n'avons jamais fini de nous expliquer.

### 1. Platon : la représentation présente d'une chose absente

Il est important de noter dès le départ que c'est dans le cadre des dialogues traitant du sophiste, et, à travers ce personnage, de la sophistique elle-même et de la possibilité proprement ontologique de l'erreur, qu'est rencontrée la notion d'*eikōn*, soit seule, soit en couple avec celle de *phantasma*. C'est ainsi que l'image, mais aussi par implication la mémoire, sont dès l'origine frappées de suspicion en raison de l'environnement philosophique de leur examen. Comment, demande Socrate, le sophiste est-il possible, et avec lui le parler faux et finalement le non-être impliqué par le non-vrai ? C'est dans cet encadrement que les deux dialogues portant pour titres *Théétète* et *Le Sophiste* posent le problème. Pour compliquer un peu plus les choses, la problématique de l'*eikōn* est en outre associée dès le début à celle de l'empreinte, du *tupos*, sous le signe de la métaphore du bloc de cire, l'erreur étant assimilée soit à un effacement des marques, des *sēmeia*, soit à une méprise semblable à celle de quelqu'un qui mettrait ses pas dans la mauvaise empreinte. On voit du même coup comment le problème de l'oubli est dès le début posé, et même doublement posé, comme effacement de traces et comme défaut d'ajustement de l'image présente à l'empreinte laissée comme par un anneau dans la cire. Il est remarquable que, dès ces textes fondateurs, la mémoire et l'imagination partagent le même destin. Cette situation initiale du problème rend d'autant plus remarquable l'affirmation d'Aristote selon laquelle « la mémoire est du temps ».

Relisons le *Théétète* depuis 163d<sup>1</sup>. Nous sommes au cœur d'une discussion centrée sur la possibilité du jugement faux et conclue par la réfutation de la thèse selon laquelle « la science n'est pas autre chose que la sensation » (151e-187b)<sup>2</sup>. Socrate propose l'« attaque » qui suit : « Soit la question : “Supposons qu'on soit venu à savoir quelque chose ; que, de cet objet même, on ait encore, on conserve, le souvenir : est-il possible qu'à ce moment-là, quand on se le rappelle, on ne sache pas cela même qu'on se rappelle ?” – mais j'ai l'air de me lancer dans un grand discours : ce que je veux demander, c'est si, une fois qu'on a appris quelque chose, on ne le sait pas quand on se le rappelle » (163d). On aperçoit d'emblée le lien fort de toute la problématique avec l'éristique. Il faut en effet avoir traversé la longue apologie de Protagoras et son libre plaidoyer en faveur de l'homme-mesure avant de voir poindre une solution, et d'abord une question plus aiguë : « Car, dans le cas présent, crois-tu qu'on te concédera que, chez un sujet quelconque, le souvenir présent de ce qu'il a éprouvé soit une impression semblable, pour lui qui ne l'éprouve plus, à ce qu'il a une fois éprouvé ? Il s'en faut de beaucoup » (166b). Question insidieuse, qui entraîne toute la problématique dans ce qui nous apparaîtra être un piège, à savoir le recours à la catégorie de similitude pour résoudre l'énigme de la présence de l'absent, énigme commune à l'imagination et à la mémoire. Protagoras a essayé d'enfermer l'aporie authentique du souvenir, à savoir la présence de l'absent, dans l'éristique du non-savoir (présent) du savoir (passé). C'est armé d'une confiance nouvelle dans la pensée, assimilée au dialogue que l'âme se tient à elle-même, que Socrate

1. Texte établi et traduit par Michel Narcy, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1995. Il existe aussi une traduction par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1926, et une traduction par Léon Robin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.

2. Sur tout ceci, David Farrell Krell, *Of Memory, Reminiscence and Writing. On the Verge*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1990. Quelle peut être, demande l'auteur, la vérité de la mémoire dès lors que les choses passées sont irrévocablement absentes ? La mémoire ne semble-t-elle pas nous mettre en contact avec elles par l'image présente de leur présence disparue ? Qu'en est-il de ce rapport de la présence à l'absence que les Grecs ont exploré sous la conduite de la métaphore de l'empreinte (*tupos*) ? Ce sont les implications du lien entre typographie et iconographie que l'auteur explore dans la proximité des travaux de J. Derrida sur l'écriture. Quoi qu'il en soit du destin de cette métaphore jusqu'à l'époque des neurosciences, la pensée est condamnée par l'aporie de la présence de l'absence à demeurer aux confins (*on the verge*).

élabore une sorte de phénoménologie de la méprise : prendre une chose pour une autre. C'est pour résoudre ce paradoxe qu'il propose la métaphore du morceau de cire : « Eh bien, accorde-moi de poser, pour les besoins de ce que j'ai à dire, qu'est contenu en nos âmes un bloc malléable de cire : plus grand pour l'un, plus petit pour l'autre ; d'une cire plus pure pour l'un, plus sale pour l'autre, et assez dure, mais plus humide pour quelques-uns, et il y en a pour qui elle se situe dans la moyenne. » – Théétète : « Je pose. » – Socrate : « Eh bien, affirmons que c'est là un don de la mère des Muses, Mémoire : exactement comme lorsqu'en guise de signature nous imprimons la marque de nos anneaux, quand nous plaçons ce bloc de cire sous les sensations et sous les pensées, nous imprimons sur lui ce que nous voulons nous rappeler, qu'il s'agisse de choses que nous avons vues, entendues ou que nous avons reçues dans l'esprit. Et ce qui a été imprimé, nous nous le rappelons et nous le savons, aussi longtemps que l'image (*eidōlon*) en est là ; tandis que ce qui est effacé ou ce qui s'est trouvé dans l'incapacité d'être imprimé, nous l'avons oublié (*epilelēsthai*), c'est-à-dire que nous ne le savons pas » (191d). Notons que la métaphore de la cire conjoint les deux problématiques, celle de la mémoire et celle de l'oubli. Suit une subtile typologie de toutes les combinaisons possibles entre le moment du savoir actuel et celui de l'acquisition de l'empreinte ; parmi celles-ci, les deux suivantes (n° 10 et n° 11) : « ce qu'on sait et dont éprouve la sensation, tout en en conservant le souvenir (*ekhōn to mnēmeion orthōs* : Diès traduit "en avoir... le souvenir fidèle"), il est impossible de croire qu'on sait seulement ; et ce qu'on sait et dont éprouve la sensation, dans les mêmes conditions, croire que c'est une chose dont a seulement la sensation » (192b-c). C'est en vue de cerner cette caractéristique vériditive de la fidélité que nous reconduirons plus loin toute la discussion. Poursuivant l'analogie de l'empreinte, Socrate assimile l'opinion vraie à un emboîtement exact et l'opinion fautive à un défaut d'ajustement : « Et quand, donc, à l'une des deux marques (*tōn sēmeiōn*) est associée une sensation, mais à l'autre non, et que la marque appropriée à la sensation absente, on la fait coïncider avec la sensation présente, la pensée, en suivant cette voie, est totalement dans l'erreur » (194a)<sup>3</sup>. On ne s'attardera pas à la typo-

3. Je signale ici la traduction alternative de Krell : « *Now, when perception is present to me of the imprints but not the other ; when [in other words] the mind applies the imprint of the absent perception to the perception that is present ; the*

logie des cires, prise pour guide d'une typologie des bonnes ou mauvaises mémoires. On n'omettra pas, pour le plaisir de la lecture, l'ironique évocation [194e-195a] des « cœurs velus » (*Iliade* II !) et des « cœurs humides ». On retiendra l'idée forte selon laquelle l'opinion fautive ne réside « ni dans les sensations rapportées les unes aux autres, ni dans les pensées, mais dans l'association (*sunapsis*) d'une sensation à une pensée » (195c-d). La référence au temps qu'on attendrait à l'occasion de l'expression « conserver correctement le souvenir » n'est pas pertinente dans le cadre d'une théorie épistémique qui a pour enjeu le statut de l'opinion fautive, donc du jugement, non de la mémoire en tant que telle. Sa force est d'embrasser dans toute son ampleur, par le biais d'une phénoménologie de la méprise, l'aporie de la présence de l'absence<sup>4</sup>.

C'est la même problématique englobante, quant à l'impact sur une théorie de l'imagination et de la mémoire, qui préside au changement de métaphore avec l'allégorie du colombier<sup>5</sup>. Selon ce nouveau modèle (le « modèle de la volière » selon Burnyeat, trad. Nancy), on demande d'admettre l'identification entre posséder un savoir et s'en servir de façon active, à la façon dont tenir en main un oiseau se distingue de l'avoir en cage. On est ainsi passé de la métaphore en apparence passive de l'empreinte laissée par un sceau à une métaphore où l'accent est mis sur la définition du savoir en termes de pouvoir ou de capacité. La question épistémique est celle-ci : la distinction entre une capacité et son exercice rend-elle concevable qu'on puisse juger que quelque chose qu'on a appris et dont on possède la connaissance (les oiseaux que quelqu'un détient) est quelque chose qu'on sait (l'oiseau que l'on prend dans la cage) (197b-c) ? La question touche à notre propos dans la mesure où une mauvaise mémorisation des règles conduit à une faute de comptage. On est loin, à première vue, des cas d'erreur d'ajustage selon le

---

*mind is deceived in every such instance* » (Krell, *Of Memory, Reminiscence and Writing*, op. cit., p. 27).

4. On trouvera dans Myles Burnyeat, *The Thaetetus of Plato* (Hackett Publ. Co, 1990 ; trad. fr. de Michel Nancy, *Introduction au Théétète de Platon*, Paris, PUF, 1998), une discussion serrée, dans la tradition de la philosophie analytique de langue anglaise, de l'argumentation strictement épistémique (« les commentaires les plus importants du *Théétète* sont tous en anglais », écrit l'auteur). Sur le « jugement faux », sa possibilité et son éventuelle réfutation, voir trad. fr., p. 93-172 ; sur le « bloc de cire », p. 125sq. ; sur la « volière », p. 144sq.

5. Le modèle du bloc de cire avait échoué sur le cas de l'identification fautive d'un nombre par sa somme entre deux nombres ; de telles erreurs abstraites échappent à l'explication par une faute d'ajustage entre perceptions.

modèle du bloc de cire. Ceux-ci n'étaient-ils pas néanmoins assimilables à l'usage erroné d'une capacité et par là à une méprise ? Les empreintes ne doivent-elles pas être mémorisées pour entrer en usage, dès lors qu'elles concernent des savoirs acquis ? C'est ainsi que le problème de la mémoire est touché de biais par ce qui peut être tenu pour une phénoménologie de la méprise. L'ajustement manqué et la prise fautive sont deux figures de la méprise. Le « modèle de la volière » est particulièrement approprié à notre investigation pour autant que tout saisir est assimilable à une possession (*hexis* ou *ktēsis*), et d'abord à une chasse, et où toute recherche de souvenir est aussi une chasse. Suivons encore Socrate lorsque, en vrai sophiste, il renchérit sur la subtilité, mêlant des ramiers à ses colombes, mais encore des non-columbes aux vraies colombes. Le trouble est ainsi jeté non seulement sur le moment de la prise mais sur l'état de la possession<sup>6</sup>.

Par ces dédoublements et redoublements inattendus, l'analogie du colombier (ou le « modèle de la volière ») se révèle d'une richesse égale à celle du pas mis par erreur dans la mauvaise empreinte. À l'ajustement manqué s'ajoute la prise fallacieuse, la méprise. En revanche, le destin de l'*eikōn* est perdu de vue. C'est à lui que *Le Sophiste* nous reconduit.

La problématique de l'*eikōn* développée dans *Le Sophiste* vient très exactement au secours de l'énigme de la présence de l'absence concentrée dans la notation de *Théétète* 194a rapportée plus haut<sup>7</sup>. Ce qui est en jeu, c'est le statut du moment de la remémoration traitée comme une reconnaissance d'empreinte. La possibilité de la fausseté est inscrite dans ce paradoxe<sup>8</sup>.

6. On notera au passage l'allégorie non exploitée de l'archer qui manque sa cible (194a). Il faut rappeler que *hamartanein* (« se tromper » et plus tard « pécher »), c'est « manquer la cible ».

7. Nous abandonnons le *Théétète* au moment où la discussion, jusqu'ici centrée sur le jugement faux, se resserre sur le problème strictement épistémique du rapport entre ces trois thèmes : savoir, perception et jugement vrai (201e). Au point de vue strictement épistémique, on passe des erreurs d'identification et de description dans le *Théétète* à de pures erreurs de description dans *Le Sophiste* (Myles Burnyeat, *Introduction au Théétète de Platon, op. cit.*, p. 125).

8. À cet égard, je dirais contre Krell qu'il n'y a pas de raison de retourner contre Platon la découverte de ce paradoxe et d'y discerner un avant-goût de l'ontologie de la présence ; le paradoxe me paraît constitutif de l'énigme de la mémoire, telle qu'elle nous accompagnera tout au long de ce livre. C'est plutôt la nature même du problème qui porte au jour le paradoxe.

Isolons dans *Le Sophiste*<sup>9</sup> le texte clé où Platon distingue dans l'ordre de l'imitation la véracité de la tromperie (234csq.). Le cadre de la discussion est proche de celui du *Théétète* : comment la sophistique et son art de l'illusion sont-ils possibles ? L'Étranger et Théétète tombent d'accord pour dire que le sophiste – toujours lui – est principalement un imitateur de l'être et de la vérité, quelqu'un qui fabrique des « imitations » (*mimēmata*) et des « homonymes » (*homōnuma*) des êtres (234b). On change ici de métaphore. On passe de l'empreinte dans la cire au portrait, métaphore étendue à son tour des arts graphiques aux arts langagiers (*eidōla legomena*, « des fictions parlées », traduit Diès, 234c), capables de « faire paraître vraies » les choses dites. Nous sommes donc dans le milieu de la technique, de la technique mimétique, imitation et magie (« faiseurs de prestiges », 235 b 5) n'étant pas séparées. C'est à l'intérieur de ce cadre imposé que Platon pratique sa méthode favorite de *division* : « Voilà donc qui est décidé : diviser au plus vite l'art qui fabrique les images (*eidōlopoiikēn tekhnēn*) » (235b). D'un côté, on a la *tekhne eikastike* (« art de copier », dit Diès) : « or on copie le plus fidèlement quand, pour parfaire son imitation, on emprunte au modèle ses rapports exacts de longueur, largeur et profondeur et revêt en outre chaque partie des couleurs qui lui conviennent » (235d,e). De l'autre côté, on a le simulacre, à quoi Platon réserve le terme *phantasma* (236b). Voilà donc *eikōn* opposé à *phantasma*, art « eikastique » à art « fantastique » (236c). Le problème de la mémoire a disparu quant à sa spécificité, écrasé par la problématique dominante, à savoir la question de savoir dans quelle case on peut loger le sophiste. L'Étranger avoue son embarras. Tout le problème de la mimétique s'en trouve du même coup entraîné dans l'aporie. Pour en sortir, il faut remonter plus haut dans la hiérarchie des concepts et supposer le non-être.

L'idée de « ressemblance fidèle » propre à l'eikastique aura du moins servi de relais. Platon semble avoir repéré le moment de l'entrée en impasse, lorsqu'il s'interroge : qu'appelons-nous donc, « au bout du compte, image » (*eidōlon*) ? (239d.) On se perd dans l'énumération des exemples qui semblent échapper à l'art de la division réglée et d'abord à celui de la définition générique : « Quelle définition donnerons-nous donc de l'image, étranger, autre que de

9. *Le Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925. C'est cette traduction que nous adoptons ici. Il existe aussi une traduction de Nestor-Luis Cordero, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993.

l'appeler un second objet (*heteron*) pareil copié sur le vrai ? » (240a.) Mais que veut dire pareil ? Et autre ? Et copié ? Nous voilà rejetés en haute mer : « Ainsi donc, ce que nous appelons ressemblance (*eikona*) est réellement un irréel non-être ? » (240b.) Pour le dire, il faudrait « reconnaître malgré nous que le non-être est en quelque façon » (240c). La différence en quelque sorte phénoménologique entre eikastique et fantastique est entraînée dans le tourbillon où éristique et dialectique se distinguent avec peine. Tout cela, parce que la question de l'être du sophiste a écrasé la discussion et que la bataille contre Parménide – « la thèse paternelle » (242a) – a absorbé toute l'énergie de pensée. On voit même les trois termes *eidōlon*, *eikōn* et *phantasia* réunis sous le vocable infamant de la tromperie (*apatē*, 260c), et un peu plus loin : « l'art qui fabrique images et simulacres (*eidōlopoiikēn kai phantastikēn*) » (260d). Il est seulement recommandé « d'examiner à fond ce que peuvent bien être *logos*, *doxa* et *phantasia* » (260e) du point de vue de leur « "communauté" avec le non-être » (*ibid.*).

Faisons un premier bilan aporétique de notre traversée des écrits platoniciens relatifs à la mémoire. On peut échelonner de la façon suivante les difficultés. La première a trait à l'absence (notée en passant) de référence expresse à la marque distinctive de la mémoire, à savoir l'antériorité des « marques », des *sēmeia*, dans lesquelles se signifient les affections du corps et de l'âme auxquelles s'attache le souvenir. Il est vrai que, à maintes reprises, les temps verbaux du passé sont distinctement énoncés ; mais aucune réflexion distincte n'est consacrée à ces déictiques incontestables. C'est sur ce point que l'analyse d'Aristote fait clairement rupture.

La seconde difficulté concerne la sorte de rapport existant entre l'*eikōn* et la marque première, tel qu'il est esquissé dans le cadre des arts d'imitation. Certes, la distinction faite dans *Le Sophiste* entre art eikastique et art fantastique est vigoureusement affirmée. Et l'on peut tenir cette distinction pour l'amorce d'une reconnaissance plénière de la problématique qui est au centre de cette étude, à savoir la dimension véritative de la mémoire et, ajoutons-nous par anticipation, de l'histoire. Aussi bien, tout au long du débat autour de la sophistique, le statut épistémologique et ontologique accordé à la fausseté présuppose la possibilité d'arracher le discours vrai au vertige de la fausseté et de son réel non-être. Les chances d'une icône vraie sont ainsi préservées. Mais, si le pro-

blème est reconnu dans sa spécificité, la question se pose de savoir si l'exigence de fidélité, de véracité, contenue dans la notion d'art eikastique, trouve un cadre approprié dans la notion d'art mimétique. Il résulte de ce classement que la relation aux marques signifiantes ne peut être qu'une relation de similitude. J'ai exploré dans *Temps et Récit* les ressources du concept de *mimēsis* et tenté de lui donner la plus vaste extension au prix d'une rupture croissante entre *mimēsis* et imitation-copie. La question reste néanmoins posée de savoir si la problématique de la similitude ne constitue pas un obstacle dirimant à la reconnaissance des traits spécifiques qui distinguent la mémoire de l'imagination. Le rapport au passé ne peut-il être qu'une variété de *mimēsis* ? Cet embarras ne cessera de nous accompagner. Si notre doute est fondé, l'idée de « ressemblance fidèle », propre à l'art eikastique, risque d'avoir fourni plus un masque qu'un relais dans l'exploration de la dimension véritative de la mémoire.

Mais nous n'avons pas encore atteint le fond de l'impasse. On a vu le *Théétète* joindre étroitement l'examen de l'*eikōn* à la supposition d'une marque comparable à l'empreinte d'un sceau dans la cire. On se rappelle les termes dans lesquels le *Théétète* opère la liaison entre *eikōn* et *tupos* : « Supposons pour le besoin de l'argument qu'il y ait en nos âmes une cire imprégnable... » La supposition est censée permettre de résoudre l'énigme de la confusion ou méprise, sans oublier celle de la persistance des marques, ou encore celle de leur effacement dans le cas de l'oubli. C'est dire la charge dont elle est lestée. À cet égard, Platon n'hésite pas à placer l'hypothèse sous le signe de Mnémosyne, mère de toutes les Muses, lui donnant ainsi un ton de solennité appuyée. La conjonction présumée entre *eikōn* et empreinte est ainsi tenue pour plus primitive que la relation de ressemblance que met en œuvre l'art mimétique. Ou, pour le dire autrement, il y a mimétique véridique ou mensongère parce qu'il y a entre l'*eikōn* et l'empreinte une dialectique d'accommodation, d'harmonisation, d'*ajustement* qui peut réussir ou échouer. Nous avons atteint avec la problématique de l'empreinte et celle du rapport entre *eikōn* et empreinte le point ultime de toute analyse régressive. Or l'hypothèse – ou mieux l'admission – de l'empreinte a suscité au cours de l'histoire des idées un cortège de difficultés qui n'ont cessé d'accabler non seulement la théorie de la mémoire mais celle de l'histoire, sous un autre nom, celui de « trace ». L'histoire, selon Marc Bloch, se voudra une science par traces. Il est possible, dès

maintenant, de dissiper quelques-unes des confusions relatives à l'emploi du mot « trace » dans le sillage de celui d'« empreinte ». Appliquant la méthode platonicienne de division recommandée – et pratiquée – par Platon dans *Le Sophiste*, je distingue trois emplois majeurs du mot « trace ».

Je mets provisoirement à part les traces sur lesquelles travaille l'historien : ce sont des traces écrites et éventuellement archivées. C'est elles que Platon a en vue dans le mythe du *Phèdre* racontant l'invention de l'écriture. Nous y viendrons dès le Prélude à notre deuxième partie. Une ligne de partage sera ainsi tirée entre les marques « extérieures », celles de l'écriture proprement dite, celles des discours écrits, et la composante graphique inséparable de la composante eikastique de l'image, en vertu de la métaphore de l'impression de la cire. Le mythe du *Phèdre* fera basculer le modèle typographique, sur lequel David Farrell Krell établit son interprétation du *Théétète*, de l'intimité de l'âme à l'extériorité de l'écriture publique des discours. L'origine des traces écrites n'en deviendra que plus mystérieuse.

Autre est l'impression en tant qu'affection résultant du choc d'un événement dont on peut dire qu'il est frappant, marquant. Cette impression est essentiellement éprouvée. Elle est tacitement présumée par la métaphore même du *tuπος* au moment de la frappe de l'anneau sur la cire, pour autant que c'est l'âme qui en reçoit l'empreinte (*Théétète*, 194c). Elle est explicitement revendiquée dans le troisième texte de Platon que nous commentons ici. Ce texte se lit en *Philèbe* 38a-39c<sup>10</sup>. C'est à nouveau de l'opinion tantôt fautive tantôt vraie qu'il s'agit, cette fois dans son rapport au plaisir et à la douleur, candidats au premier rang dans le concours entre biens rivaux ouvert au début du dialogue. Socrate de proposer : « N'est-ce pas de la mémoire et de la sensation que se forme toujours en nous l'opinion, spontanée et réfléchie ? » (38c.) Protarque acquiesce. Vient alors l'exemple de quelqu'un qui veut « discerner » (*krinein*) ce qui lui apparaît de loin comme un homme. Qu'en est-il lorsque c'est à lui-même qu'il adresse ses questions ? Socrate propose : « Je m'imagine que notre âme ressemble alors à un livre » (38e). « Comment ? » demande Protarque. Suit l'explication : « La mémoire, suggère Socrate, en sa rencontre avec les sensations, et les réflexions (*pathēmata*) que provoque

10. Platon, *Philèbe*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1941.

cette rencontre, me semblent alors, si je puis dire, écrire (*graphein*) en nos âmes des discours et, quand une telle réflexion (*pathēma*) inscrit des choses vraies, le résultat est en nous une opinion vraie et des discours vrais. Mais quand cet écrivain (*grammateus*) qui est en nous écrit des choses fausses, le résultat est contraire à la vérité » (39a)<sup>11</sup>. Et Socrate de proposer une autre comparaison, avec la peinture, variante du graphisme : « Admets donc aussi qu'un autre ouvrier (*dēmiourgos*) travaille à ce moment-là dans nos âmes » (39b). Lequel ? « Un peintre (*zōgraphos*), qui vient après l'écrivain et dessine (*graphei*) dans l'âme les images correspondant aux paroles » (*ibid.*). Cela se fait à la faveur d'une séparation opérée entre, d'une part, les opinions et les discours dont la sensation s'accompagnait et, d'autre part, « les images des choses ainsi pensées ou formulées » (*ibid.*). Telle est l'inscription dans l'âme à quoi le *Phèdre* opposera les marques externes sur lesquelles s'établissent les discours écrits. La question posée par cette impression-affection est alors double. D'une part, comment est-elle préservée, comment persiste-t-elle, qu'elle soit rappelée ou non ? D'autre part, quel rapport de signifiante garde-t-elle à l'égard de l'événement marquant (ce que Platon appelle *eidōlon* et qu'il ne confond pas avec l'*eikōn* présente de la marque absente, qui pose un problème de conformité avec la marque initiale) ? De cette impression-signe, une phénoménologie est possible à la limite de ce que Husserl appelle une discipline hylétique.

Troisième emploi de la marque : l'empreinte corporelle, cérébrale, corticale, telle que les neurosciences en discutent. Pour la phénoménologie de l'impression-affection, ces empreintes corporelles sont l'objet d'une présupposition concernant la causalité externe, présupposition dont le statut est extrêmement difficile à établir. Nous parlerons dans ce cas de substrat, pour désigner la connexion d'un genre particulier entre les impressions relevant du monde vécu et les empreintes matérielles dans le cerveau relevant des neurosciences<sup>12</sup>. Je n'en dis pas davantage ici, me bornant à

11. Le traducteur a-t-il eu raison de traduire *pathēmata* par « réflexion », en vertu du rapprochement fait en *République* 511d entre pensée discursive ou intuition, en tant qu'états d'âme, et des *pathēmata* ? Il reste essentiel à l'argument du *Philèbe* que le graphisme intime à l'âme soit de l'ordre de l'affection. Il reviendra à Aristote de traiter de la *mnēmē* en tant que présence à l'âme et du souvenir comme un *pathos* (cf. ci-dessous, p. 18-20).

12. La discussion concernant le statut de la trace corticale se lit dans la troisième partie, dans le cadre de la problématique de l'oubli (ci-dessous, p. 543-553).

pointer la différence entre les trois emplois de l'idée indiscriminée de trace : trace écrite sur un support matériel, impression-affection « dans l'âme », empreinte corporelle, cérébrale, corticale. Telle est, selon moi, la difficulté incontournable attachée au statut de « l'empreinte dans les âmes » *comme* dans un morceau de cire. Or il n'est plus possible aujourd'hui d'éluder le problème des rapports entre empreinte cérébrale et impression vécue, entre conservation-stockage et persévération de l'affection initiale. J'espère montrer que ce problème, hérité du vieux débat concernant les rapports de l'âme et du corps, débat audacieusement assumé par Bergson dans *Matière et Mémoire*, peut être posé en d'autres termes que ceux qui affrontent matérialisme et spiritualisme. N'est-ce pas à deux lectures du corps, de la corporéité, que l'on a affaire – corps-objet face à corps vécu –, le parallélisme se déplaçant du plan ontologique au plan linguistique ou sémantique ?

## 2. Aristote :

### « La mémoire est du passé »

C'est sur l'arrière-plan éristique et dialectique hérité de Platon que peut être placé le traité d'Aristote *Peri mnēmēs kai anamnēseōs*, venu à nous sous le titre latin *De memoria et reminiscentia* parmi une collection de neuf petits traités que la tradition a dénommée *Parva Naturalia*<sup>13</sup>. Pourquoi un titre double ? Pour distinguer non pas la persistance du souvenir par rapport à son rappel, mais sa simple présence à l'esprit (que j'appellerai plus loin, dans mon esquisse phénoménologique, évocation simple) par rapport au rappel en tant que recherche.

La mémoire, en ce sens particulier, est caractérisée d'emblée comme affection (*pathos*), ce qui la distingue précisément du rappel<sup>14</sup>.

13. La traduction française des *Petits Traités d'histoire naturelle* et de notre traité *De la mémoire et de la réminiscence* est de René Mugnier aux éditions Les Belles Lettres. J'exprime ici, après tant d'autres, ma dette à l'égard de la traduction et du commentaire en langue anglaise offerts par Richard Sorabji, sous le titre *Aristotle on Memory*, Providence, Rhode Island, Brown University Press, 1972. À sa suite, *anamnēsis* pourrait être traduit par « rappel » (recollection) ; j'ai préféré « remémoration », en accord avec la typologie du souvenir qui fait suite dans le présent ouvrage à cette archéologie du problème.

14. Aristote désigne cette évocation simultanément par un substantif, *mnēmē*,

La première question posée est celle de la « chose » souvenue ; c'est à cette occasion qu'est prononcée la phrase clé qui accompagne toute ma recherche : « La mémoire est du passé » (449 b 15)<sup>15</sup>. C'est le contraste avec le futur de la conjecture et de l'attente et avec le présent de la sensation (ou perception) qui impose cette caractérisation majeure. Et c'est sous l'autorité du langage commun (« personne ne dirait... mais l'on dirait que... ») que la distinction est faite. Plus fortement encore : c'est « dans l'âme » que l'on dit<sup>16</sup> qu'on a antérieurement (*proteron*) entendu, senti, pensé quelque chose (449 b 23). Cette marque temporelle ainsi promue au langage relève de ce que nous appellerons plus loin mémoire déclarative. Elle est soulignée avec insistance : autant il est vrai que l'on se souvient « sans les objets » (449 b 19), autant il faut souligner qu'il y a mémoire « quand le temps s'écoule » (*when time has elapsed*) (449 b 26), ou, plus brièvement « avec du temps »<sup>17</sup>. À cet égard, les humains partagent avec certains animaux la simple mémoire, mais tous ne disposent pas de « la sensation (perception) (*aisthēsis*) du temps » (b 29). Cette sensation (perception) consiste en ceci que la marque de l'antériorité implique la distinction entre l'avant et l'après. Or « l'avant et l'après existent dans le temps (*en khronōi*) » (b 23) (*and earlier and later are in time*). L'accord est ici complet avec l'analyse du temps dans *Physique*, IV, 11, selon laquelle c'est en percevant le mouvement que nous percevons le temps ; mais le temps n'est perçu comme différent du mouvement que si nous le « déterminons (*horizomen*) » (*Physique*, 218 b 30)<sup>18</sup>, c'est-à-dire si nous pouvons distinguer deux instants, l'un comme antérieur, l'autre comme postérieur<sup>19</sup>.

---

et par un verbe, *mnēmoneuein* (449 b 4). Mugnier traduit : « la mémoire et le souvenir », et un peu plus loin : « faire acte de mémoire » ; Sorabji : « *memory and remembering* ». Le substantif *anamnēsis* sera également doublé par un verbe, *anamimnēskesthai*. Mugnier : « réminiscence » et « souvenir par réminiscence » ; Sorabji : « *recollection, recollecting* ».

15. Mugnier : « La mémoire s'applique au passé » ; Sorabji : « *Memory is of the past* » ; le grec dit : *tou genomenou* (ce qui est arrivé, advenu).

16. Sorabji : « *says in his soul* ».

17. Mugnier : « Tout souvenir s'accompagne de la notion du temps » ; Sorabji : « *All memory involves time* ».

18. « Être dans le temps, c'est être mesuré par le temps en soi et dans son existence. [...] Et, pour le mouvement, le fait d'être dans le temps est le fait d'être mesuré dans son existence » (221 a 5-7).

19. « Cette détermination suppose qu'on prend ces termes [antérieur, postérieur] l'un distinct de l'autre, avec un intervalle différent d'eux. Quand, en effet,

Sur ce point, analyse du temps et analyse de la mémoire se recouvrent. La seconde question concerne le rapport entre mémoire et imagination. Leur lien est assuré par leur appartenance à la même partie de l'âme, l'âme sensible, selon un mode de partition déjà pratiqué par Platon<sup>20</sup>. Mais la difficulté est ailleurs. La proximité entre les deux problématiques redonne vigueur à la vieille aporie du mode de présence de l'absent : « On pourrait se demander comment (*we might be puzzled how*), quand l'affection est présente, mais que la chose est absente, on se souvient de ce qui n'est pas présent » (450 a 26-27, trad. modifiée).

À cette aporie, Aristote répond par ce qui lui paraît évident (*dēlon*), à savoir que l'affection produite grâce à la sensation « dans l'âme et dans la partie qui la conduit<sup>21</sup> » soit tenue pour une espèce de peinture (*zōgraphēma*), « dont nous disons que c'est la mémoire » (*ibid.*). Voici remise en selle, sous un vocable nouveau qui nous intéressera plus loin, la problématique bien connue de l'*eikōn* et, avec elle, celle de l'empreinte (*tupos*), elle-même liée à la métaphore du cachet et du sceau. Toutefois, à la différence du *Théétète* qui plaçait l'empreinte « dans les âmes » – quitte à traiter celles-ci comme des entités imprégnables –, Aristote associe le corps à l'âme et élabore sur cette base double une rapide typologie des effets variés d'empreintes (451 b 1-11). Mais notre auteur n'en a pas fini avec cette métaphore. Une nouvelle aporie surgit : si tel est le cas, demande-t-il, de quoi se souvient-on alors ? De l'affection ou bien de la chose dont celle-ci procède ? Si c'est de l'affection, ce n'est pas d'une chose absente qu'on se souvient ; si c'est de la chose, comment, tout en percevant l'impression, pourrions-nous nous souvenir de la chose absente que nous ne sommes pas en train de percevoir ? Autrement dit : comment peut-on, en percevant une image, se souvenir de quelque chose de distinct d'elle ?

La solution à cette aporie réside dans l'introduction de la catégorie d'altérité, héritée de la dialectique platonicienne. L'adjonction à la

---

nous distinguons par l'intelligence (*noēsomen*) les extrémités et le milieu et que l'âme déclare (*eipēi*) qu'il y a deux instants, l'antérieur, d'une part, le postérieur, d'autre part, alors nous disons (*phamen*) que c'est là un temps » (219 a 25sq.).

20. Il faut donc dire que « les choses qui sont objets de mémoire sont toutes celles qui relèvent de l'imagination et le sont accidentellement celles qui n'existent pas sans cette faculté » (« *whereas things that are not grasped without imagination are remembered in virtue of an accidental association* », 450 a 22-25).

21. Quoi ? L'âme ou la sensation ? Mugnier : « qui possède la sensation » ; Sorabji : « *which contains the soul* » (450 a 25).

notion d'empreinte de celle de dessin, d'inscription, dirait-on aujourd'hui (*graphē*<sup>22</sup>), met sur la voie de la solution. Il appartient en effet à la notion d'inscription de comporter référence à l'autre ; l'autre que l'affection en tant que telle. L'absence, comme l'autre de la présence ! Prenons, dit Aristote, un exemple : la figure peinte d'un animal. On peut faire de ce tableau une double lecture : soit le considérer en lui-même, comme simple dessin peint sur un support, soit comme une *eikōn* (« une copie », disent nos deux traducteurs). On le peut, car l'inscription consiste dans les deux choses à la fois : elle est elle-même et la représentation d'autre chose (*allou phantasma*) ; ici, le vocabulaire d'Aristote est précis : il réserve le terme *phantasma* pour l'inscription en tant qu'elle-même et celui d'*eikōn* pour la référence à l'autre que l'inscription<sup>23</sup>.

La solution est habile, mais elle a ses propres difficultés : la métaphore de l'empreinte, dont celle de l'inscription veut être une variante, fait appel au « mouvement » (*kinēsis*), dont l'empreinte résulte ; or ce mouvement renvoie à son tour à une cause extérieure (quelqu'un, quelque chose a frappé l'empreinte), tandis que la double lecture de la peinture, de l'inscription, implique un dédoublement interne à l'image mentale, nous dirions aujourd'hui une intentionnalité double. Cette difficulté nouvelle me paraît résulter de la concurrence entre les deux modèles de l'empreinte et de l'inscription. Le *Théétète* avait préparé leur confrontation en traitant l'empreinte elle-même comme une marque signifiante, un *sēmeion* ; c'était alors dans le *sēmeion* lui-même que venaient fusionner la causalité externe de la frappe (*kinēsis*) et la signification intime de la marque (*sēmeion*). La secrète discordance entre les deux modèles resurgit dans le texte d'Aristote si l'on confronte la production de l'affection et la signification iconique que nos deux traducteurs interprètent comme copie, donc comme ressemblance. Cette conjonction entre stimulation (externe) et ressemblance (intime) restera, pour nous, la croix de toute la problématique de la mémoire.

22. L'expression *zōgraphēma* introduite un peu plus haut contient le radical *graphē*.

23. À ce vocabulaire, il faut ajouter le terme *mnēmoneuma*, que Sorabji traduit par *reminder*, espèce de souvenir aide-mémoire dont nous rendrons compte dans la partie phénoménologique de la présente étude (451 a 2). Pour le *mnēmoneuma*, Mugnier a le simple mot « souvenir », au sens de ce qui fait penser à autre chose.

Le contraste entre les deux chapitres du traité d'Aristote – *mnēmē* et *anamnēsis* – est plus apparent que leur appartenance à une seule et même problématique. La distinction entre *mnēmē* et *anamnēsis* repose sur deux traits : d'un côté, le simple souvenir survient à la manière d'une affection, tandis que le rappel<sup>24</sup> consiste en une recherche active. De l'autre côté, le simple souvenir est sous l'emprise de l'agent de l'empreinte, alors que les mouvements et toute la séquence de changement que l'on va dire ont leur principe en nous. Mais le lien entre les deux chapitres est assuré par le rôle joué par la distance temporelle : l'acte de se souvenir (*mnēmoneuein*) se produit lorsque du temps s'est écoulé (*prin khronisthēnai*) (451 a 30). Et c'est cet intervalle de temps, entre l'impression première et son retour, que le rappel parcourt. En ce sens, le temps reste bien l'enjeu commun à la mémoire-passion et au rappel-action. Cet enjeu, il est vrai, est quelque peu perdu de vue dans le détail de l'analyse du rappel. La raison en est que l'accent tombe désormais sur le « comment », sur la méthode du rappel efficace.

En un sens général, « les actes de rappel se produisent lorsqu'un changement (*kinēsis*) se trouve survenir après un autre » (451 b 10)<sup>25</sup>. Or cette succession peut se faire selon la nécessité ou selon l'habitude ; une certaine marge de variation, sur laquelle nous reviendrons plus loin, est ainsi préservée ; cela dit, la priorité donnée au côté méthodique de la recherche (terme cher à tous les socratiques) explique l'insistance sur le choix d'un point de départ pour le parcours du rappel. Ainsi l'initiative de la recherche relève-t-elle d'un « pouvoir chercher » qui est nôtre. Le point de départ reste au pouvoir de l'explorateur du passé, même si l'enchaînement qui s'ensuit relève de la nécessité ou de l'habitude. En outre, au cours du trajet, plusieurs cours restent ouverts à partir du même point de départ. La métaphore du cheminement est ainsi induite par celle du changement. C'est pourquoi la quête peut se perdre sur de fausses pistes et la chance garder son rôle. Mais la question

24. Mugnier conserve « réminiscence » ; Sorabji propose « *recollection* » ; je dis à mon tour « rappel » ou « remémoration », dans la perspective de l'esquisse phénoménologique qui suit les deux « explications de textes » de Platon et d'Aristote. La distinction que fait Aristote entre *mnēmē* et *anamnēsis* me paraît anticiper celle que propose une phénoménologie de la mémoire entre évocation simple et recherche ou effort de rappel.

25. Mugnier : « Les réminiscences se produisent quand ce mouvement-ci vient naturellement après ce mouvement-là » ; Sorabji : « *Acts of recollection happen because one change is of a nature to occur after another* » (451 b 10).

du temps n'est pas perdue de vue au cours de ces exercices de mémoire méthodique : « Le point le plus important est de connaître le temps » (452 b 7). Cette connaissance porte sur la mesure des intervalles parcourus, mesure précise ou indéterminée ; dans les deux cas, l'estimation du plus et du moins fait partie intégrante de cette connaissance. Or cette estimation relève du pouvoir de distinguer et comparer des grandeurs, qu'il s'agisse de distances ou de dimensions plus grandes ou plus petites. Cette estimation va jusqu'à inclure la notion de proportion. Ce propos d'Aristote confirme la thèse selon laquelle la notion de distance temporelle est inhérente à l'essence de la mémoire et assure la distinction de principe entre mémoire et imagination. En outre, le rôle joué par l'estimation des laps de temps souligne le côté rationnel du rappel : la « recherche » constitue « une sorte de raisonnement (*sullogismos*) » (453 a 13-14). Ce qui n'empêche pas que le corps soit impliqué dans le côté d'affection que présente, elle aussi, la chasse à l'image (*phantasma*) (453 a 16).

Contrairement à une lecture réductrice, une pluralité de traditions d'interprétation est ainsi engendrée. D'abord celle de l'*ars memoriae*, lequel consiste, comme on le dira au chapitre 2, en une forme d'exercice de la mémoire où l'opération de mémorisation prévaut sur la remémoration d'événements singuliers du passé. Vient en second rang l'associationnisme des Modernes, lequel, comme le commentaire de Sorabji le souligne, trouve dans le texte d'Aristote des appuis solides. Mais le texte laisse place à une troisième conception, où l'accent est mis sur le dynamisme, l'invention des enchaînements, comme le fera Bergson dans son analyse de l'« effort de rappel ».

Au terme de la lecture et de l'interprétation du *De memoria et reminiscencia* d'Aristote, il est permis de tenter d'apprécier la contribution de ce traité à une phénoménologie de la mémoire.

L'apport majeur consiste dans la distinction entre *mnēmē* et *anamnēsis*. Nous la retrouverons plus loin sous un autre vocabulaire, celui de l'évocation simple et de l'effort de rappel. En tirant ainsi une ligne entre la simple présence du souvenir et l'acte de rappel, Aristote a préservé pour toujours un espace de discussion digne de l'aporie fondamentale portée au jour par le *Théétète*, celle de la présence de l'absent. Le bilan de sa contribution à cette discussion est contrasté. D'un côté, il a aiguisé la pointe de l'énigme en faisant

de la référence au temps la note distinctive du souvenir dans le champ de l'imagination. Avec le souvenir, l'absent porte la marque temporelle de l'antérieur. En revanche, assumant à son tour pour cadre de discussion la catégorie de l'*eikōn*, jointe à celle du *tupos*, il risque d'avoir maintenu l'aporie dans une impasse. L'impasse est même double. D'une part, cela restera, tout au long de notre investigation, une question embarrassante de savoir si, entre l'image-souvenir et l'impression première, la relation est de ressemblance, voire de copie. Platon avait abordé la difficulté en prenant pour cible la tromperie inhérente à ce genre de rapport, et il avait, dans *Le Sophiste*, tenté de distinguer entre deux arts mimétiques, l'art fantasmatique, trompeur par nature, et l'art eikastique, susceptible de véracité. Aristote paraît ignorer les risques d'erreur ou d'illusion attachés à une conception de l'*eikōn* centrée sur la ressemblance. En se tenant à l'écart des malheurs de l'imagination et de la mémoire, peut-être a-t-il voulu mettre ces phénomènes à l'abri des querelles fomentées par la sophistique, à laquelle il réserve sa réplique et ses coups dans le cadre de la *Métaphysique*, à l'occasion principalement du problème de l'identité à soi de l'*ousia*. Mais, faute d'avoir pris en compte les degrés de fiabilité de la mémoire, il a soustrait à la discussion la notion de ressemblance iconique. Autre impasse : en tenant pour acquis le lien entre *eikōn* et *tupos*, il ajoute aux difficultés de l'image-copie celles propres à la notion d'empreinte. Qu'en est-il, en effet, du rapport entre la cause extérieure – le « mouvement » – génératrice de l'empreinte et l'affection initiale visée par et dans le souvenir ? Certes, Aristote a fait faire un grand pas à la discussion en introduisant la catégorie d'altérité au cœur même du rapport entre l'*eikōn*, réinterprété comme inscription, et l'affection initiale. Ce faisant, il a commencé à faire bouger le concept par ailleurs non contesté de ressemblance. Mais les paradoxes de l'empreinte ne cesseront plus tard de resurgir, principalement avec la question des causes matérielles de la persévérance du souvenir, préalable à son rappel.

Quant à l'*anamnēsis*, Aristote a donné sous ce vocable la première description raisonnée du phénomène mnémonique du rappel, lequel fait face à la simple évocation d'un souvenir venant à l'esprit. La richesse et la subtilité de sa description le placent à la tête de la diversité des écoles de pensée à la recherche d'un modèle d'interprétation pour les modes d'enchaînement relevant de la « nécessité » ou de l'« habitude ». L'associationnisme des empiristes anglais n'est que l'une de ces écoles.

Mais l'étonnant reste qu'Aristote ait gardé pour décrire le rappel

tel qu'il fonctionne dans les conditions ordinaires de la vie un des maîtres mots de la philosophie de Platon, depuis le *Ménon* et à travers les autres grands dialogues, celui même d'*anamnēsis*. Comment expliquer cette fidélité aux mots ? Révérence due au maître ? Invocation d'une autorité propre à couvrir une analyse qui pourtant naturalise la grandiose vision d'un savoir oublié de naissance et rappelé par l'étude ? Pire : trahison déguisée en fidélité ? On peut se perdre en conjectures. Mais aucune de celles qu'on vient d'évoquer ne sort du plan de la psychologie d'auteur. Or chacune tire sa plausibilité d'un lien thématique présumé qui subsisterait entre l'*anamnēsis* de Platon et celle d'Aristote. Le lien thématique est double : c'est, d'abord, au plan aporétique, l'héritage de l'*eikōn* et du *tupos*, venus du *Théétète* et du *Sophiste*. Pour Platon, ces catégories étaient censées rendre compte de la possibilité de la sophistique et de l'existence même du sophiste, donc en position de contrepoint par rapport à la théorie de la réminiscence qui ne prenait en charge que la mémoire heureuse du jeune esclave du *Ménon* ; avec Aristote, *eikōn* et *tupos* sont les seules catégories disponibles pour rendre compte du fonctionnement de la mémoire quotidienne ; elles ne désignent plus seulement une aporie, mais la direction dans laquelle celle-ci devrait être résolue. Mais il demeure entre Platon et Aristote un lien plus fort que celui de l'aporie en voie de résolution. Ce lien est celui de la fidélité socratique dans l'emploi de deux termes emblématiques : « apprendre » et « chercher ». Il faut d'abord avoir « appris », puis péniblement « chercher ». À cause de Socrate, Aristote n'a ni pu, ni voulu « oublier » l'*anamnēsis* de Platon.

## II. ESQUISSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA MÉMOIRE

Qu'il me soit permis d'ouvrir l'esquisse qui suit par deux remarques.

La première vise à mettre en garde contre la tendance de maints auteurs à aborder la mémoire à partir de ses déficiences, voire de ses dysfonctions, tendance dont on désignera plus loin<sup>26</sup> le lieu de légitimité. Il importe, selon moi, d'aborder la description des phé-

26. Cf. troisième partie, chap. 3.

nomènes mnémoniques du point de vue des *capacités* dont ils constituent l'effectuation « heureuse »<sup>27</sup>. Pour ce faire, je présenterai de la façon la moins savante possible les phénomènes qui, dans le discours ordinaire, celui de la vie quotidienne, sont placés sous le titre de la mémoire. Ce qui justifie en dernier ressort ce parti pris pour la « bonne » mémoire, c'est la conviction que la suite de cette étude s'emploiera à étayer, selon laquelle nous n'avons pas d'autre ressource, concernant la référence au passé, que la mémoire elle-même. À la mémoire est attachée une ambition, une prétention, celle d'être fidèle au passé ; à cet égard, les déficiences relevant de l'oubli, et que nous évoquerons longuement le moment venu, ne doivent pas être traitées d'emblée comme des formes pathologiques, comme des dysfonctions, mais comme l'envers d'ombre de la région éclairée de la mémoire, qui nous relie à ce qui s'est passé avant que nous en fassions mémoire. Si l'on peut faire reproche à la mémoire de s'avérer peu fiable, c'est précisément parce qu'elle est notre seule et unique ressource pour signifier le caractère passé de ce dont nous déclarons nous souvenir. Nul ne songerait à adresser pareil reproche à l'imagination, dans la mesure où celle-ci a pour paradigme l'irréel, le fictif, le possible et d'autres traits qu'on peut dire non positionnels. L'ambition vériditive de la mémoire a des titres qui méritent d'être reconnus avant toute prise en considération des déficiences pathologiques et des faiblesses non pathologiques de la mémoire, dont quelques-unes seront évoquées dès la prochaine section de la présente étude, avant même la confrontation avec celles des déficiences que nous placerons dans l'étude suivante sous le titre des abus de la mémoire. 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. Les faux témoignages, dont nous parlerons dans la deuxième partie, ne peuvent être démasqués que par une instance critique qui ne peut mieux faire que d'opposer des témoignages réputés plus fiables à ceux qui sont frappés de soupçon. Or, comme il sera montré alors, le témoignage constitue la structure fondamentale de transition entre la mémoire et l'histoire.

27. En ce sens, mon entreprise se situe sur la même ligne que mon exploration des capacités ou pouvoirs de base – pouvoir parler, agir, raconter, se tenir comptable de ses actes –, pouvoirs que je place sous le titre de l'homme capable dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990 ; rééd., coll. « Points Essais », 1996.

Seconde remarque. À l'encontre de la polysémie qui, à première vue, semble propre à décourager toute tentative même modeste de mise en ordre du champ sémantique désigné par le terme de mémoire, il est possible d'*esquisser* une phénoménologie éclatée, mais non radicalement dispersée, dont le rapport au temps reste l'ultime et unique fil conducteur. Mais ce fil ne peut être tenu d'une main ferme que si on réussit à montrer que le rapport au temps des modes mnémoniques multiples que la description rencontre est lui-même susceptible d'une typologie relativement ordonnée que n'épuise pas, par exemple, le cas du souvenir d'un événement unique survenu dans le passé. Ce second pari de notre entreprise met en jeu la cohérence minimale de l'assertion que nous empruntons depuis le début de cette étude à Aristote, selon laquelle la mémoire « est du passé ». Mais être du passé se dit de multiples façons (selon le mot fameux de la *Métaphysique* d'Aristote : « l'être se dit de multiples manières »).

La première expression du caractère éclaté de cette phénoménologie tient au caractère objectal même de la mémoire : on se souvient de quelque chose. En ce sens, il faudrait distinguer dans le langage entre la mémoire comme visée et le souvenir comme chose visée. On dit la mémoire et les souvenirs. À parler radicalement de ce dont il est traité ici, c'est une phénoménologie du souvenir. Le grec et le latin usent à cet égard des formes du participe (*genomenou, praeterita*). C'est en ce sens que je parle des « choses » passées. Dès lors en effet que dans la mémoire-souvenir le passé est distingué du présent, il devient loisible à la réflexion de distinguer au cœur de l'acte de mémoire la question du « quoi ? » de celle du « comment ? » et de celle du « qui ? », selon le rythme de nos trois chapitres phénoménologiques. En terminologie husserlienne, cette distinction est entre la noèse qu'est la remémoration et le noème qu'est le souvenir.

Un premier trait caractérise le régime du souvenir : la multiplicité et les degrés variables de distinction des souvenirs. La mémoire est au singulier, comme capacité et comme effectuation, les souvenirs sont au pluriel : on a *des* souvenirs (on a dit méchamment que les vieux ont plus de souvenirs que les jeunes, mais moins de mémoire !). On évoquera plus loin la brillante description qu'Augustin fait des souvenirs qui se « ruent » au seuil de la mémoire ; ils se présentent isolément, ou en grappes, selon des rapports complexes tenant aux thèmes ou aux circonstances, ou en séquences plus ou moins favorables à la mise en récit. À cet égard,

les souvenirs peuvent être traités comme des formes discrètes aux franges plus ou moins précises, se détachant sur ce qu'on pourrait appeler un fond mémoriel, auquel on peut se complaire dans des états de rêverie vague.

Mais le trait le plus important est le suivant : il concerne le privilège donné spontanément aux événements parmi toutes les « choses » dont on se souvient. Dans l'analyse que l'on empruntera plus loin à Bergson, la « chose » souvenue est identifiée sans plus à un événement singulier, non répétable, par exemple telle lecture du texte mémorisé. Est-ce toujours le cas ? Certes, comme on le dira pour finir, le souvenir-événement a quelque chose de paradigmatique, dans la mesure où il est l'équivalent phénoménal de l'événement physique. L'événement est ce qui simplement arrive. Il a lieu. Il passe et se passe. Il advient, il survient. C'est lui l'enjeu de la *troisième antinomie cosmologique* de la dialectique kantienne : ou bien il résulte de quelque chose d'antérieur selon la causalité nécessaire, ou bien il procède de la liberté, selon la causalité spontanée. Au plan phénoménologique, où nous nous tenons ici, nous disons que nous nous souvenons de ce que nous avons fait, éprouvé ou appris, en telle circonstance particulière. Mais un éventail de cas typiques se déploie entre les deux extrêmes des singularités événementielles et des généralités, auxquelles on peut donner le titre d'« états de choses ». Sont encore proches de l'événement unique les apparitions discrètes (tel coucher de soleil un soir particulier d'été), les visages singuliers de nos proches, les paroles entendues selon leur régime d'énonciation chaque fois nouvelle, les rencontres plus ou moins mémorables (que nous répartissons plus loin selon d'autres critères de variation). Or, choses et gens ne font pas qu'apparaître, ils réapparaissent comme étant les mêmes ; et c'est selon cette mêmeté de réapparition que nous nous en souvenons. C'est de la même manière que nous nous souvenons des noms, adresses et numéros de téléphone de nos proches. Les rencontres mémorables s'offrent à être remémorées moins selon leur singularité non répétable que selon leur ressemblance typique, voire leur caractère emblématique : une image composite des réveils matinaux dans la maison de Combray hante les premières pages de la *Recherche...* proustienne. Vient ensuite le cas des « choses » apprises et conséquemment acquises. Ainsi disons-nous que nous nous souvenons encore de la table des déclinaisons et conjugaisons grecques et latines, des verbes irréguliers anglais ou allemands. Ne pas l'avoir oubliée, c'est pouvoir la réciter sans

avoir à la réapprendre. C'est ainsi que ces exemples rejoignent l'autre pôle, celui des « états de choses » qui, dans la tradition platonicienne et néoplatonicienne à laquelle Augustin appartient encore, constituent les exemples paradigmatiques de la Réminiscence. Le texte canonique de cette tradition reste le *Ménon* de Platon et l'épisode fameux de la re-découverte par le jeune esclave de quelques propriétés géométriques remarquables. À ce niveau, se souvenir et savoir se recouvrent entièrement. Mais les états de choses ne consistent pas seulement en généralités abstraites, en notions ; soumis au crible de la critique, comme on le dira plus loin, les événements dont traite l'histoire documentaire revêtent la forme propositionnelle qui leur donne le statut de fait. Il s'agit alors du « fait que... » les choses se soient passées ainsi et non autrement. Ces faits peuvent être dits acquis, voire, selon le vœu de Thucydide, élevés au rang de « possession à jamais ». Ainsi les événements eux-mêmes tendront-ils, sous le régime de la connaissance historique, à rejoindre les « états de choses ».

Telle étant la diversité des « choses » passées, par quels traits ces « choses » – ces *praeterita* – se font-elles reconnaître comme étant « du passé » ? Une nouvelle série de modes de dispersion caractérise ce commun « étant du passé » de nos souvenirs. Je propose comme guide de notre parcours du champ polysémique du souvenir une série de paires oppositionnelles dont la mise en ordre constituerait quelque chose comme une typologie réglée. Celle-ci obéit à un principe d'ordre susceptible d'une justification distincte de sa mise en œuvre, comme c'est le cas des idéal-types de Max Weber. Si je cherche des termes de comparaison, je songe d'abord à l'analogie selon Aristote, à mi-chemin entre la simple homonymie, renvoyée à la dispersion du sens, et la polysémie, structurée par un noyau sémique qu'identifierait une véritable réduction sémiotique. Je songe aussi à la « ressemblance de famille » revendiquée par Wittgenstein. La raison de la relative indétermination du statut épistémologique de la classification proposée ressortit à l'enchevêtrement entre le vécu préverbal – que j'appelle expérience vive, traduisant l'*Erlebnis* de la phénoménologie husserlienne – et le travail de langage qui met inéluctablement la phénoménologie sur le chemin de l'interprétation, donc de l'herméneutique. Or les concepts « de travail » qui arment l'interprétation et régissent la mise en ordre des concepts « thématiques » qui vont être ici proposés échappent à la maîtrise du sens à laquelle voudrait répondre une réflexion totale. Les phénomènes de mémoire,

si proches de ce que nous sommes, opposent plus que d'autres la plus obstinée des résistances à l'*hubris* de la réflexion totale<sup>28</sup>.

La première paire oppositionnelle est constituée par le couple de l'*habitude* et de la *mémoire*. Elle est illustrée, dans notre culture philosophique contemporaine, par la fameuse distinction proposée par Bergson entre la mémoire-habitude et la mémoire-souvenir. Nous mettrons provisoirement entre parenthèses les raisons pour lesquelles Bergson présente cette opposition comme une dichotomie. Nous suivrons plutôt les conseils de l'expérience la moins chargée de présuppositions métaphysiques pour qui habitude et mémoire constituent les deux pôles d'une suite continue de phénomènes mnémoniques. Ce qui fait l'unité de ce spectre, c'est la communauté du rapport au temps. Dans les deux cas extrêmes, une expérience antérieurement acquise est présupposée ; mais dans un cas, celui de l'habitude, cet acquis est incorporé au vécu présent, non marqué, non déclaré comme passé ; dans l'autre cas, référence est faite à l'antériorité comme telle de l'acquisition ancienne. Dans les deux cas, par conséquent, il reste vrai que la mémoire « est du passé », mais selon deux modes, non marqué et marqué, de la référence à la place dans le temps de l'expérience initiale.

Si je mets en tête de notre esquisse phénoménologique la paire habitude/mémoire, c'est parce qu'elle constitue la première occasion d'appliquer au problème de la mémoire ce que j'ai appelé dès l'introduction la conquête de la distance temporelle, conquête placée sous le critère qu'on peut qualifier de gradient de distanciation. L'opération descriptive consiste alors à classer les expériences relatives à la profondeur temporelle depuis celles où le passé adhère en quelque sorte au présent jusqu'à celles où le passé est reconnu dans sa passéité révolue. Évoquons, après tant d'autres, les pages fameuses que *Matière et Mémoire*<sup>29</sup> consacre au chapitre 2 à la

28. J'anticipe ici des considérations qui trouvent leur place dans la troisième partie de cet ouvrage, au tournant critique entre l'épistémologie de la connaissance historique et l'herméneutique de notre condition historique.

29. Cf. Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), in *Œuvres*, introduction de H. Gouhier, textes annotés par A. Robinet, édition du centenaire, Paris, PUF, 1963, p. 225-235. Une étude systématique des rapports entre psychologie et métaphysique dans cet ouvrage sera proposée dans la troisième partie, dans le cadre d'une investigation consacrée à l'oubli (cf. ci-dessous, p. 566-569).

distinction entre « les deux formes de la mémoire ». Comme Augustin et les rhétoriciens anciens, Bergson se place dans la situation de récitation d'une leçon apprise par cœur. La mémoire-habitude est alors celle que nous mettons en œuvre quand nous récitons la leçon sans évoquer une à une chacune des lectures successives de la période d'apprentissage. Dans ce cas, la leçon apprise « fait partie de mon présent au même titre que mon habitude de marcher ou d'écrire ; elle est vécue, elle est "agie", plutôt qu'elle n'est représentée » (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 227). En revanche, le souvenir de telle leçon particulière, de telle phase de mémorisation, ne présente « aucun des caractères de l'habitude » (*op. cit.*, p. 226) : « C'est comme un événement de ma vie ; il a pour essence de porter une date, et de ne pouvoir par conséquent se répéter » (*ibid.*). « L'image même, envisagée en soi, était nécessairement d'abord ce qu'elle sera toujours » (*ibid.*). Et encore : « Le souvenir spontané est tout de suite parfait ; le temps ne pourra rien ajouter à son image sans le dénaturer ; il conservera pour la mémoire sa place et sa date » (*op. cit.*, p. 229). Bref : « Le souvenir de telle lecture déterminée est une représentation, et une représentation seulement » (*op. cit.*, p. 226) ; alors que la leçon apprise est, comme on vient de dire, « agie » plutôt qu'elle n'est représentée, c'est le privilège du souvenir-représentation de nous permettre de remonter « pour y chercher une certaine image, la pente de notre vie passée » (*op. cit.*, p. 227). À la mémoire qui répète, s'oppose la mémoire qui imagine : « Pour évoquer le passé sous forme d'images, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver. L'homme seul est peut-être capable d'un effort de ce genre » (*op. cit.*, p. 228).

Ce texte est d'une richesse considérable. Il pose, dans sa sobriété cristalline, le problème plus vaste du rapport entre action et représentation, dont l'exercice de mémorisation n'est qu'un aspect, comme on le dira dans le prochain chapitre. Aussi bien Bergson souligne-t-il la parenté entre la leçon apprise par cœur et « mon habitude de marcher ou d'écrire ». Ce qui est ainsi mis en valeur, c'est l'ensemble auquel la récitation appartient, celui des *savoir-faire*, qui ont tous pour trait commun d'être disponibles, sans requérir l'effort d'apprendre à nouveau, de ré-apprendre ; à ce titre, ils sont aptes à être mobilisés en de multiples occasions, elles-mêmes ouvertes à une certaine variabilité. Or c'est à ces savoir-faire que, dans la vaste panoplie des usages du mot « mémoire », nous appliquons une des acceptions admises de ce mot. Le phénoménologue

pourra ainsi distinguer « se souvenir comment... » de « se souvenir que... » (expression qui elle-même se prêtera à d'autres distinctions ultérieures). Ce vaste empire couvre des savoir-faire de niveaux très différents. On rencontre d'abord les capacités corporelles et toutes les modalités du « je peux » que je parcours dans ma propre phénoménologie de l'« homme capable » : pouvoir parler, pouvoir intervenir dans le cours des choses, pouvoir raconter, pouvoir se laisser imputer une action comme en constituant soi-même le véritable auteur. À quoi il faut ajouter les coutumes sociales, les mœurs, tous les *habitus* de la vie en commun, dont une partie est mise en œuvre dans les rituels sociaux relevant des phénomènes de commémoration que nous opposerons plus loin aux phénomènes de remémoration, assignés à la seule mémoire privée. Plusieurs polarités se recoupent ainsi. Nous en rencontrerons d'autres aussi significatives dans le cadre de la présente considération, où l'accent tombe sur l'application du critère de distanciation temporelle.

Qu'il s'agisse, au plan phénoménologique, d'une polarité et non d'une dichotomie, le fait est attesté par le rôle éminent tenu par des phénomènes situés entre les deux pôles que Bergson oppose selon l'esprit de sa méthode usuelle de division.

Le second couple d'opposés est constitué par la paire *évocation/recherche*.

Entendons par évocation la survenance actuelle d'un souvenir. C'est à celle-ci qu'Aristote réservait le terme *mnēmē*, désignant par *anamnēsis* ce que nous appellerons plus loin recherche ou rappel. Et il caractérisait la *mnēmē* comme *pathos*, comme affection : il arrive que nous nous souvenions, de ceci ou de cela, en telle et telle occasion ; nous éprouvons alors un souvenir. C'est donc par opposition à la recherche que l'évocation est une affection. En tant que telle, autrement dit abstraction faite de sa position polaire, l'évocation porte la charge de l'énigme qui a mis en mouvement les investigations de Platon et d'Aristote, à savoir la présence maintenant de l'absent antérieurement perçu, éprouvé, appris. Cette énigme doit être provisoirement dissociée de la question posée par la persévérance de l'affection première, persévérance illustrée par la fameuse métaphore de l'empreinte du sceau, et conséquemment de la question de savoir si la fidélité du souvenir consiste dans une ressemblance de l'*eikōn* à l'empreinte première.

Les neurosciences ont pris en charge ce problème sous le titre des traces mnésiques. Il ne doit pas accaparer notre attention : phénoménologiquement parlant, nous ne savons rien du substrat corporel, et plus précisément cortical, de l'évocation, ni ne sommes au clair sur le régime épistémologique de la corrélation entre la formation, la conservation et l'activation de ces traces mnésiques et les phénomènes qui tombent sous le regard phénoménologique. Ce problème relevant de la catégorie de la causalité matérielle doit être mis entre parenthèses aussi longtemps que possible. Je me réserve de l'affronter dans la troisième partie de cet ouvrage. En revanche, ce qui doit être porté au premier plan, à la suite d'Aristote, c'est la mention de l'antériorité de la « chose » souvenue par rapport à son évocation présente. En cette mention consiste la dimension cognitive de la mémoire, son caractère de savoir. C'est en vertu de ce trait que la mémoire peut être tenue pour fiable ou non et que des déficiences proprement cognitives sont à prendre en compte, sans que l'on se hâte de les soumettre à un modèle pathologique, sous le vocable de telle ou telle forme d'amnésie.

Portons-nous à l'autre pôle du couple évocation/recherche. C'est de lui qu'il était question sous le titre grec de l'*anamnēsis*. Platon l'avait mythifiée en la liant à un savoir prénatal dont nous serions séparés par un oubli lié à l'inauguration de la vie de l'âme dans un corps qualifié ailleurs de tombeau (*sōma-sēma*), oubli en quelque sorte natal qui ferait de la recherche un réapprendre de l'oublié. Aristote, dans le second chapitre du traité analysé ci-dessus, a en quelque sorte naturalisé l'*anamnēsis*, la rapprochant ainsi de ce que nous appelons dans l'expérience quotidienne le rappel. Avec tous les socratiques, je désigne le rappel du terme emblématique de recherche (*zētēsis*). La rupture avec l'*anamnēsis* platonicienne n'est toutefois pas complète, dans la mesure où l'*ana* d'*anamnēsis* signifie retour, reprise, recouvrement de ce qui a été auparavant vu, éprouvé ou appris, donc signifie en quelque façon répétition. L'oubli est ainsi désigné obliquement comme cela contre quoi l'effort de rappel est dirigé. C'est à contre-courant du fleuve *Lēthē* que l'anamnèse fait son œuvre. On recherche ce qu'on craint d'avoir oublié provisoirement ou pour toujours, sans que l'on puisse trancher, sur la base de l'expérience ordinaire du rappel, entre deux hypothèses concernant l'origine de l'oubli : s'agit-il d'un effacement définitif des traces de l'appris antérieur, ou d'un empêchement provisoire, lui-même éventuellement surmontable, opposé à leur réanimation ? Cette incertitude sur la nature profonde

de l'oubli donne à la recherche sa coloration inquiète<sup>30</sup>. Qui cherche ne trouve pas nécessairement. L'effort de rappel peut réussir ou échouer. Le rappel réussi est une des figures de ce que nous appelons la mémoire « heureuse ».

Quant au mécanisme du rappel, nous avons évoqué dans le cadre du commentaire du traité d'Aristote l'éventail des procédés mis en œuvre, depuis l'association quasi mécanique jusqu'au labeur de reconstruction qu'Aristote rapproche du *sullogismos*, du raisonnement.

J'aimerais donner ici aux textes anciens un écho moderne. C'est une fois encore à Bergson que j'aurai recours, réservant pour un examen en règle la théorie fondamentale de *Matière et Mémoire* qui encadre les emprunts ponctuels que je fais ici aux analyses ciblées de Bergson. Je pense à l'essai intitulé « Effort intellectuel » dans *L'Énergie spirituelle*<sup>31</sup>, en m'attachant principalement aux pages consacrées à l'« effort de mémoire ».

La distinction principale est entre le « rappel laborieux » et le « rappel instantané » (Bergson, *L'Énergie spirituelle*, p. 932-938), le rappel instantané pouvant être tenu pour le degré zéro de la recherche et le rappel laborieux pour sa forme expresse. L'intérêt majeur de l'essai de Bergson réside dans la lutte menée contre la réduction, opérée par l'associationnisme, de toutes les modalités de recherche à la plus mécanique d'entre elles. La distinction entre les deux formes de rappel s'encadre dans une enquête plus vaste, placée sous une unique question : « Quelle est la caractéristique intellectuelle de l'effort intellectuel ? » (*Op. cit.*, p. 931.) D'où le titre de l'essai. L'ampleur et la précision de la question méritent d'être soulignées tour à tour. D'un côté, le rappel du souvenir appartient à une vaste famille de faits psychiques : « Quand nous nous remémorons des faits passés, quand nous interprétons des faits présents, quand nous entendons un discours, quand nous suivons la pensée d'autrui et quand nous nous écoutons penser nous-même, enfin quand un système complexe de représentations occupe notre intelligence, nous sentons que nous pouvons prendre deux attitudes différentes, l'une de tension et l'autre de relâchement, qui se distinguent surtout en ce que le sentiment de l'effort est présent

30. Notre chapitre sur l'oubli (troisième partie, chap. 3) s'arrêtera longuement sur cette ambiguïté.

31. Bergson, « Effort intellectuel », *L'Énergie spirituelle*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 930-959.

dans l'une et absent dans l'autre » (*op. cit.*, p. 930). D'un autre côté, la question précise est celle-ci : « Le jeu des représentations est-il le même dans les deux cas ? Les éléments intellectuels sont-ils de même espèce et entretiennent-ils entre eux les mêmes rapports ? » (*Op. cit.*, p. 930-931.) La question, on le voit, ne saurait manquer d'intéresser les sciences cognitives contemporaines.

Si la question du rappel vient en tête de l'examen appliqué aux diverses espèces de travail intellectuel, c'est que la gradation « du plus facile, qui est reproduction, au plus difficile, qui est production ou invention » (*op. cit.*, p. 932), y est la mieux marquée. En outre, l'essai peut prendre appui sur la distinction opérée dans *Matière et Mémoire* entre « une série de "plans de conscience" différents, depuis le "souvenir pur", non encore traduit en images distinctes, jusqu'à ce même souvenir actualisé en sensations naissantes et en mouvements commencés » (*ibid.*). C'est en une telle traversée des plans de conscience que consiste l'évocation volontaire d'un souvenir. Un modèle est alors proposé pour départager la part d'automatisme, de rappel mécanique, et celle de réflexion, de reconstitution intelligente, intimement mêlées dans l'expérience ordinaire. Il est vrai que l'exemple choisi est celui du rappel d'un texte appris par cœur. C'est donc au moment de l'apprentissage que le départage se fait entre deux types de lecture ; à la lecture analytique, qui privilégie la hiérarchie entre idée dominante et idées subordonnées, Bergson oppose son concept fameux de *schéma dynamique* : « Nous entendons par là que cette représentation contient moins les images elles-mêmes que l'indication de ce qu'il faut faire pour les reconstituer » (*op. cit.*, p. 937). Le cas du joueur d'échecs capable de conduire de front plusieurs parties sans regarder les échiquiers est à cet égard exemplaire : « ce qui est présent à l'esprit du joueur, c'est une composition de forces ou mieux une relation entre puissances alliées-hostiles » (*op. cit.*, p. 938). Chaque partie est ainsi mémorisée comme un tout selon son profil propre. C'est donc dans la méthode d'apprentissage qu'il faut chercher la clé du phénomène de rappel, celui par exemple de la recherche inquiète d'un nom récalcitrant : « Une impression d'étrangeté, mais non pas d'étrangeté indéterminée » (*op. cit.*, p. 939). Le schéma dynamique opère à la façon d'un guide « indiquant une certaine *direction d'effort* » (*op. cit.*, p. 40). Dans cet exemple, comme dans bien d'autres, « l'effort de mémoire paraît avoir pour essence de *développer* un schéma, sinon simple, du moins concentré, en une image aux éléments distincts ou plus ou moins indépendants les

uns des autres » (*ibid.*). Tel est le mode de traversée des plans de conscience, de « descente du schéma vers l'image » (*op. cit.*, p. 941). Nous dirons alors que « l'effort de rappel consiste à convertir une représentation schématique dont les éléments s'entreprennent en une représentation imagée dont les parties se juxtaposent » (*ibid.*). C'est en cela que l'effort de rappel constitue un cas d'effort intellectuel et s'apparente à l'effort d'intellection examiné au chapitre 2 de *Matière et Mémoire* : « Qu'il s'agisse de suivre une démonstration, de lire un livre, d'entendre un discours » (*op. cit.*, p. 942), « le sentiment de l'effort d'intellection se produit sur le trajet du schéma à l'image » (*op. cit.*, p. 946). Reste à examiner ce qui fait du travail de mémoire, d'intellection ou d'invention un effort, à savoir la *difficulté* qui a pour signe une gêne éprouvée ou la rencontre d'un obstacle, enfin l'aspect proprement temporel de ralentissement et de retard. Des combinaisons anciennes résistent au remaniement exigé tant du schéma dynamique que des images elles-mêmes dans lesquelles le schéma cherche à s'inscrire. C'est l'habitude qui résiste à l'invention : « Dans cette hésitation toute spéciale doit se trouver la caractéristique de l'effort intellectuel » (*op. cit.*, p. 954). Et « on conçoit que cette indécision de l'intelligence se continue en une *inquiétude* du corps » (*op. cit.*, p. 949). La pénibilité a ainsi elle-même sa marque temporelle affectivement ressentie. Il y a du *pathos* dans la *zētēsis*, de l'« affection » dans la « recherche ». Ainsi se croisent la dimension intellectuelle et la dimension affective de l'effort de rappel, comme en toute autre forme de l'effort intellectuel.

Au terme de cette étude du rappel, j'aimerais faire une brève mention du rapport entre l'effort de rappel et l'oubli (en attendant la reprise en règle, dans la troisième partie de cet ouvrage, des problèmes touchant à l'oubli que nous rencontrons ici dans un ordre dispersé).

C'est en effet l'effort de rappel qui offre l'occasion majeure de faire « mémoire de l'oubli », pour parler par anticipation comme Augustin. La recherche du souvenir témoigne en effet d'une des finalités majeures de l'acte de mémoire, à savoir de lutter contre l'oubli, d'arracher quelques bribes de souvenir à la « rapacité » du temps (Augustin *dixit*), à l'« ensevelissement » dans l'oubli. 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. Ce que dans la prochaine étude on appellera devoir de mémoire consiste pour l'essentiel en devoir de ne pas oublier. 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. Pour la mémoire méditante – le *Gedächtnis* –, l'oubli reste à la fois un paradoxe et une énigme. Un paradoxe, tel qu'Augustin rhéteur le déploie : comment parler de l'oubli sinon sous le signe du souvenir de l'oubli, tel que l'auto-risent et le cautionnent le retour et la reconnaissance de la « chose » oubliée ? Sinon, nous ne saurions pas que nous avons oublié. Une énigme, parce que nous ne savons pas, de savoir phénoménologique, si l'oubli est seulement empêchement à évoquer et à retrouver le « temps perdu », ou s'il résulte de l'inéluctable usure « par » le temps des traces qu'ont laissées en nous, sous forme d'affections originaires, les événements survenus. Pour résoudre l'énigme, il faudrait non seulement dégager et libérer le fond d'oubli absolu sur lequel se détachent les souvenirs « sauvés de l'oubli », mais articuler ce non-savoir concernant le fond d'oubli absolu sur le savoir *extérieur* – particulièrement celui des neurosciences et des sciences cognitives – concernant les traces mnésiques. On ne manquera pas d'évoquer le moment venu cette difficile corrélation entre savoir phénoménologique et savoir scientifique<sup>32</sup>.

Une place à part et éminente doit être faite à la distinction introduite par Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*<sup>33</sup> entre rétention ou souvenir primaire et reproduction ou souvenir secondaire. Cette distinction se lit dans la seconde section des *Leçons* de 1905 sur la conscience intime du temps, qui forment la première partie des *Leçons* complétée par les additifs et compléments de la période 1905-1910. J'ai tenu à mettre à part ces analyses qui portent effectivement sur la face objectale de la mémoire, comme la traduction d'*Erinnerung* par « souvenir » le confirme, et à leur adjoindre dans la suite du

32. Cf. ci-dessous, troisième partie, chap. 3 sur l'oubli, p. 543-553.

33. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. de H. Dussort, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1964.

présent chapitre les considérations de Husserl portant sur le rapport entre souvenir et image. En détachant cette section du contexte dominant des *Leçons*, je la soustrais à l'emprise de l'idéalisme subjectiviste greffé sur le versant réflexif de la mémoire (dont je retarde l'examen jusqu'au chapitre terminal de notre phénoménologie de la mémoire). Cette libération opère, je l'avoue, à l'encontre de la dynamique d'ensemble des *Leçons* de 1905, qui, de la première à la troisième section, leur fait parcourir une série de « degrés de constitution » (Husserl, *Leçons*, § 34), où s'efface progressivement le caractère objectal de la constitution au bénéfice de l'auto-constitution du flux de la conscience ; les « objets temporels » – autrement dit les choses qui durent – apparaissent alors comme des « unités constituées » (*op. cit.*, § 37) dans la pure réflexivité de la conscience intime du temps. Mon argument est ici que la fameuse *epokhē* sur laquelle s'ouvre l'ouvrage et d'où résulte la mise hors circuit du temps objectif – ce temps que la cosmologie, la psychologie et les autres sciences humaines tiennent pour une réalité, formelle certes, mais solidaire du statut réaliste des phénomènes qu'il encadre – ne met pas d'abord à nu un flux pur, mais une expérience (*Erfahrung*) temporelle qui a, dans le souvenir, sa face objectale ; la constitution de premier niveau est celle d'une chose qui dure, aussi minimale que soit cette objectivité, d'abord sur le modèle du son qui continue de résonner, puis de la mélodie que l'on se remémore après coup. Mais, chaque fois, « quelque chose » dure. L'*epokhē* met certes à nu de purs vécus, les « vécus du temps » (*op. cit.*, § 2, p. 15). Mais, dans ces vécus, « des *data* “objectivement temporels” » sont visés (§ 2). Ils sont dénommés « objectivité » (*ibid.*) et comportent des « vérités *aprioriques* » appartenant « aux moments constitutifs de l'objectivité » (*ibid.*). Si dès le début de la lecture la référence à cet aspect « objectal » paraît provisoire, c'est parce qu'une question radicale est posée, celle de l'« “origine” du temps » (*ibid.*) que l'on veut soustraire au règne de la psychologie sans toutefois retomber dans l'orbite du transcendantalisme kantien. La question posée par l'expérience d'un son qui dure et d'une mélodie qui revient est celle de la sorte de persistance qui fait que « le perçu demeure présent un certain laps de temps, mais non sans se modifier » (*op. cit.*, § 3, p. 19). La question est : qu'est-ce que demeurer pour une chose qui dure ? Qu'est-ce que la durée temporelle ? Cette question ne diffère pas de celles posées par William James et Henri Bergson sous des vocables semblables : durer, demeurer, persister. Quelle modifica-

tion est-ce là ? Est-ce une sorte d'association (Brentano) ? Est-ce une sorte de comparaison récapitulative à partir du dernier son (W. Stern) ? On peut écarter ces solutions, non le problème, à savoir « l'appréhension d'objets temporels transcendants qui s'étendent sur une durée » (*op. cit.*, § 7, p. 35). Appelons « objets temporels » (*Zeitobjekten*) ces objets sur la base desquels on se posera ultérieurement la question de la constitution du temps, tenu dès lors pour une durée non différenciée par des choses qui durent. De la perception de la durée de quelque chose, l'analyse basculera alors à l'examen de la durée de la perception en tant que telle. Le son, la mélodie ne seront plus alors thématés, mais seulement leur durée inobjectivable. C'est en deçà de ce déplacement d'accent que prend sens la remarquable distinction entre souvenir immédiat ou rétention et souvenir secondaire (ressouvenir) ou reproduction.

L'expérience décrite a un pivot, le présent, le présent du son qui résonne maintenant : « quand on le fait résonner, je l'entends comme présent, mais pendant qu'il continue à résonner il a un présent toujours nouveau, et le présent chaque fois précédent se change en un passé » (*op. cit.*, § 7, p. 37). C'est cette modification qui constitue le thème de la description. Il y a un « chaque fois » présent. La situation décrite n'est pas à cet égard différente de celle considérée par Augustin au Livre XI des *Confessions* : la modification est du présent. Certes, Augustin ignore la mise hors circuit de toute thèse transcendante et la réduction du son « à une pure donnée hylétique » (*op. cit.*, § 8, p. 37). Mais l'idée que quelque chose commence et cesse, commence et « tombe » après sa fin dans le passé le plus lointain, est commune. Se propose alors l'idée de « rétention » : « dans cette retombée », je le « retiens » encore, je l'ai dans une « rétention », et, tant qu'elle se maintient, « il a sa temporalisation propre, il est le même, sa durée est la même » (*ibid.*). À ce stade de l'analyse, les deux propositions se recouvrent : le son est le même, sa durée est la même. Ultérieurement, la seconde absorbera la première. Nous passerons alors de la phénoménologie du souvenir à celle de la conscience intime du temps. La transition est préparée par la remarque que je peux diriger mon regard sur « la manière dont [le son] "est donné" » (*op. cit.*, § 8, p. 38). Alors les « modes » et leur continuité, dans un « flux continu », passeront au premier plan. Mais ne sera pas abolie la référence au maintenant qui, au début de l'analyse où nous nous tenons ici, est la phase d'un son, cette phase qui se nomme « conscience du son à son début » (*op. cit.*, § 8, p. 37) : « le son est donné, c'est-à-dire j'en ai conscience comme

présent » (*op. cit.*, § 8, p. 38). À un stade ultérieur de l'analyse, on pourra discerner dans la référence tenace au présent le règne de ce que Heidegger et ceux qu'il a influencés dénoncent comme une « métaphysique de la présence »<sup>34</sup>. Au stade où nous arrêtons ici l'analyse, la référence au présent rejoint l'expérience quotidienne que nous faisons des choses qui commencent, continuent et cessent d'apparaître. Commencer constitue une expérience irrécusable. Sans elle nous ne comprendrions pas ce que signifie continuer, durer, demeurer, cesser. Et toujours un quelque chose commence et cesse. Au reste, le présent n'a pas lieu d'être identifié à la présence – en aucun sens métaphysique que ce soit. La phénoménologie de la perception n'a même aucun droit exclusif sur la description du présent. Le présent est aussi celui du jouir et du souffrir, et, de façon plus significative pour une enquête sur la connaissance historique, présent d'initiative. Ce que l'on peut dès lors reprocher légitimement à Husserl, à ce stade initial de son analyse, c'est d'avoir refermé la phénoménologie du présent sur l'objectivité perçue, aux dépens de l'objectivité affective et pratique. Dans ces limites, sa thèse est simplement que la perception n'est pas instantanée, que la rétention n'est pas une forme d'imagination, mais consiste en une modification de la perception. La perception de quelque chose dure. L'éloignement « de l'instant présent actuel » (*op. cit.*, § 9, p. 39) est encore un phénomène de perception et non d'imagination. Et c'est d'un quelque chose que l'on dit qu'il dure : « La "conscience", le "vécu", se rapporte à son objet par l'intermédiaire d'une apparition, en quoi réside précisément "l'objet dans son mode" » (*op. cit.*, § 9, p. 41). La phénoménologie de la mémoire est initialement celle du souvenir, si l'on entend par là « l'objet dans son mode ». Ce qu'on appelle présent, passé, sont des « caractères d'écoulement » (*op. cit.*, § 10, p. 41), phénomènes éminemment immanents (au sens d'une transcendance réduite au statut de l'hylétique).

Si une tension est discernable dans l'analyse, avant l'entrée en scène de la distinction entre rétention et ressouvenir, c'est entre l'arrêt sur le présent actuel et l'indivisibilité en fragments du phénomène d'écoulement. Mais cette tension ne saurait être reprochée à Husserl comme une inconséquence résultant d'une complaisance métaphysique : elle est constitutive du phénomène décrit. On peut en effet passer sans arrêt, comme le temps lui-même, d'une phase

34. On considérera au chapitre 3 les importantes analyses que R. Bernet consacre à la phénoménologie du temps chez Husserl.

à l'autre de la durée du même objet, ou s'arrêter sur une phase : le commencement est tout simplement le plus remarquable de ces arrêts ; mais la cessation aussi. Ainsi commençons-nous de faire et cessons-nous de faire. L'agir, en particulier, a ses nœuds et ses ventres, ses ruptures et ses lancées ; l'agir est musclé. Et, dans la succession plus lisse de la perception, la distinction entre commencer, continuer et cesser est parfaitement sentée. C'est comme commencement que le présent fait sens et que la durée vaut modification : « pendant qu'apparaît sans cesse un nouveau présent, le présent se change en un passé et du coup toute la continuité d'écoulement des passés du point précédent "tombe 'vers le bas' uniformément dans la profondeur du passé" » (*op. cit.*, § 10, p. 43). Parle-t-on de « point-source » (*op. cit.*, § 11, p. 43) ? C'est dans le cadre de la relation commencer-continuer-cesser. L'impression est originaire, en un sens non métaphysique, au sens de ce qui simplement commence et qui fait qu'il y a un avant et un après. Le présent sans cesse se change mais aussi sans cesse surgit : ce qu'on appelle arriver. À partir de là tout l'écoulement n'est que « rétention de rétentions » (*op. cit.*, § 11, p. 44). Mais la distinction commencer/durer ne cesse pas de signifier, au point qu'une continuité peut se rassembler en « un point de l'actualité, qui s'offre en dégradés rétentionnels » (*ibid.*), ce que Husserl aime comparer à une queue de comète. Nous parlons alors de durée « révolue » (*op. cit.*, § 11, p. 45). Ce point terminal s'analyse bien en continuité de rétentions ; mais, en tant que terminal, il se donne dans une « appréhension de maintenant » (*ibid.*), noyau de la queue de comète<sup>35</sup>.

Qu'en est-il dès lors du terme éventuel de l'affaiblissement que serait l'évanouissement ? Husserl, qui l'évoque (*op. cit.*, § 11), parle d'imperceptibilité, suggérant ainsi le caractère limité du champ temporel comme du champ de visibilité. La remarque vaut aussi pour le diagramme du § 11 : « on n'a prévu aucune fin de la rétention » (note de Husserl), ce qui laisserait place, selon certains auteurs, aussi bien à l'aveu d'un oubli inéluctable qu'à la prise en considération d'une persistance inconsciente du passé.

En résumé, appeler originaire l'instant du passé propre à la rétention, c'est nier que celle-ci soit une figuration par image. C'est cette distinction que nous prendrons à nouveaux frais sur la base de textes

35. À cet égard, le diagramme qui accompagne la description du phénomène d'écoulement, au paragraphe 11, ne doit pas égarer : il s'agit d'une transcription spatiale suggérée par l'équivalence entre le présent et le point.

inédits et relevant d'un autre cycle d'analyses reposant sur l'opposition positionnel/non positionnel. Dans les *Leçons* de 1905 prévaut l'opposition impressionnel/rétentionnel. Cette distinction suffit à distinguer le maintenant de la conscience du « tout juste passé » qui donne une extension temporelle à la perception. Une opposition à l'imaginaire est toutefois déjà en place : elle l'était à vrai dire dès la critique de Brentano dans la première section. Quant à la distinction entre impression/rétention, sur laquelle nous nous concentrons ici, elle relève selon Husserl d'une nécessité eidétique. Ce n'est pas une donnée *de facto* : « nous professons qu'il est nécessaire *a priori* que la rétention soit précédée d'une perception et donc d'une impression originaire correspondante » (*op. cit.*, § 13, p. 48). Autrement dit, pour un quelque chose qui dure, continuer présuppose commencer. On peut élever des réserves « bergsoniennes » contre l'équivalence entre le maintenant et le point, mais non contre la distinction commencer/continuer. Cette distinction est constitutive de la phénoménologie du souvenir – de ce souvenir dont il est dit : « la donnée du passé, c'est le souvenir » (*op. cit.*, § 13, p. 50). Et cette donnée englobe nécessairement un moment de négativité : la rétention n'est pas l'impression ; la continuité n'est pas le commencement ; en ce sens, elle consiste en un « non-maintenant » : « passé et maintenant s'excluent » (*ibid.*). Durer, c'est d'une certaine façon surmonter cette exclusion. Durer, c'est rester le même. C'est ce que signifie le mot « modification ».

C'est par rapport à cette exclusion – à ce non-maintenant primordial – du passé pourtant retenu que se propose une polarité d'un genre nouveau à l'intérieur même du non-maintenant du souvenir : la polarité souvenir primaire/souvenir secondaire, rétention/reproduction.

La reproduction suppose « disparu » et de retour le souvenir primaire d'un objet temporel tel que la mélodie. La rétention s'accrochait encore à la perception du moment. Le souvenir secondaire n'est plus du tout présentation ; il est re-présentation ; c'est la même mélodie, mais « quasi entendue » (*op. cit.*, § 14, p. 50). La mélodie tout à l'heure entendue « en personne » est maintenant remémorée, re-présentée. La remémoration elle-même pourra à son tour être retenue sur le mode du tout juste remémoré, représenté, re-produit. C'est à cette modalité du souvenir secondaire que peuvent s'appliquer les distinctions proposées par ailleurs entre évocation spontanée et évocation laborieuse, ainsi qu'entre degrés de clarté. L'essentiel est que l'objet temporel reproduit n'ait plus, si

l'on peut dire, de pied dans la perception. Il a décroché. Il est véritablement passé. Et pourtant il s'enchaîne, il fait suite avec le présent et sa queue de comète. L'entre-deux est ce que nous nommons laps de temps. À l'époque des *Leçons* de 1905 et des *Compléments* de la période 1905-1910, la reproduction est classée parmi les modes d'imagination (*op. cit.*, Supplément II, p. 132-136). Restera à distinguer entre imagination posante et imagination irréalisante, le seul lien entre les deux étant l'absence, dont Platon avait aperçu la bifurcation majeure, en termes d'art mimétique, entre fantastique et iconique. Parlant ici de « re-donné » de la durée, Husserl évoque implicitement le caractère thétique différentiel du ressouvenir<sup>36</sup>. Que la reproduction soit aussi l'imagination, c'est la vérité limitée de Brentano (*op. cit.*, § 19) : en termes négatifs, reproduire c'est ne pas donner en personne. Être une fois encore donné, ce n'est pas être tout juste donné. La différence n'est plus continue, mais discontinue. Se pose alors de façon redoutable la question de savoir à quelles conditions la « reproduction » est reproduction du passé. C'est de la réponse à cette question que dépend la différence entre imagination et souvenir. C'est alors la dimension positionnelle du ressouvenir qui fait la différence : « le souvenir au contraire pose ce qui est reproduit et lui donne, en le posant, une situation vis-à-vis du maintenant actuel et de la sphère du champ temporel originaire auquel le souvenir appartient lui-même » (*op. cit.*, § 23). Husserl renvoie ici au Supplément III : « Les intentions d'enchaînement du souvenir et de la perception. Les modes de la conscience du temps. » À ce prix, le maintenant reproduit peut être dit « recouvrir » un maintenant passé. Cette « seconde intentionnalité » correspond à ce qui, chez Bergson et d'autres, s'appelle reconnaissance – conclusion d'une quête heureuse.

C'est en ce point qu'une minutieuse analyse consacrée à la distinction entre *Erinnerung* et *Vorstellung* et rassemblée dans le volume XXIII des *Husserliana* enchaîne sur celle de la deuxième section des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. J'en rendrai compte dans la dernière section de ce chapitre dans le cadre de la confrontation entre souvenir et image.

36. Le mot *Phantasma* se trouve p. 64 et 65 (Husserl, *op. cit.*).

J'aimerais achever ce parcours des polarités par la considération d'une paire de termes opposés mais complémentaires dont l'importance se révélera pleinement lors de la transition de la mémoire à l'histoire.

Je parlerai de la polarité entre *réflexivité* et *mondanéité*. On ne se souvient pas seulement de soi, voyant, éprouvant, apprenant, mais des situations mondaines dans lesquelles on a vu, éprouvé, appris. Ces situations impliquent le corps propre et le corps des autres, l'espace vécu, enfin l'horizon du monde et des mondes, sous lequel quelque chose est arrivé. Entre réflexivité et mondanéité, il s'agit bien d'une polarité, dans la mesure où la réflexivité est un trait irrécusable de la mémoire dans sa phase déclarative : quelqu'un dit « en son cœur » qu'il a vu, éprouvé, appris auparavant ; à cet égard, rien ne doit être dénié de l'appartenance de la mémoire à la sphère d'intériorité – au cycle de l'*inwardness*, pour reprendre le vocabulaire de Charles Taylor dans *Sources of the Self*<sup>37</sup>. Rien, sauf la surcharge interprétative de l'idéalisme subjectiviste qui empêche ce moment de réflexivité d'entrer en relation dialectique avec le pôle de mondanéité. À mon sens, c'est cette « présupposition » qui obère la phénoménologie husserlienne du temps, en dépit de sa vocation à se constituer sans présupposition et à n'écouter que l'enseignement des « choses mêmes ». C'est là un effet contestable de l'*epokhē* qui, sous couvert de l'objectivation, frappe la mondanéité. Il faut dire, il est vrai, à la décharge de Husserl, que la phénoménologie du *Lebenswelt*, déployée dans le dernier grand livre de Husserl, lève partiellement l'équivoque en restituant à ce que nous appelons globalement situation mondaine son droit de primordialité, sans toutefois rompre avec l'idéalisme transcendantal des œuvres de la période médiane, qui culmine dans *Ideen I* mais s'annonce déjà dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.

Les considérations qui suivent doivent immensément à l'œuvre maîtresse d'Edward Casey, *Remembering*<sup>38</sup>. Le seul point de divergence qui me sépare de lui porte sur l'interprétation qu'il donne des phénomènes qu'il décrit à merveille : il pense devoir sortir de

37. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989 ; trad. fr. de C. Melançon, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1998.

38. Edward S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

la région balisée par le thème de l'intentionnalité et, dans cette mesure, de la phénoménologie husserlienne, sous la pression de l'ontologie existentielle inaugurée par Heidegger dans *Sein und Zeit*. De là l'opposition qui régit sa description des phénomènes mnémoniques entre deux grandes masses placées sous le titre « Keeping memory in Mind » et la seconde sous le titre « Pursuing memory beyond Mind ». Mais que signifie *Mind* – terme anglais si difficile à traduire en français ? Ce mot ne fait-il pas référence à l'interprétation idéaliste de la phénoménologie et de son thème majeur, l'intentionnalité ? Aussi bien Casey tient-il compte de la complémentarité entre ces deux grands ensembles en intercalant entre eux ce qu'il appelle les « *mnemonic Modes* », à savoir « *Reminding, Reminiscing, Recognizing* ». En outre, il n'hésite pas à dénommer son grand ouvrage *A Phenomenological Study*. Qu'il me soit permis d'ajouter un mot pour témoigner de mon accord profond avec l'entreprise de Casey : j'apprécie plus que tout l'orientation générale de l'ouvrage, visant à soustraire à l'oubli la mémoire elle-même (de là le titre de l'introduction, « Remembering forgotten. The amnesia of anamnesis » – à quoi répond celui de la quatrième partie, « Remembering re-membered »). À cet égard, le livre est un plaidoyer pour ce que j'appelle la mémoire « heureuse », à l'encontre de descriptions motivées par la suspicion ou par la primauté excessive donnée aux phénomènes de déficience, voire à la pathologie de la mémoire.

Je ne dirai rien de bien nouveau concernant le pôle réflexif de la paire ici considérée, dans la mesure où l'on peut rassembler sous ce titre des phénomènes qui ont déjà paru dans d'autres couples d'opposés. Il faudrait remonter à la polarité mémoire propre/mémoire collective de notre prochaine étude. Aussi bien est-ce par cette dernière, sous le titre de « Commemoration », que Casey achève sa « poursuite » de la mémoire « au-delà de l'esprit ». On devrait ensuite regrouper sous le titre de la réflexivité le terme de « droite » de chacune des paires précédentes : ainsi, dans l'opposition entre habitude et mémoire, le côté habitude est le moins marqué en ce qui concerne la réflexivité : on effectue un savoir-faire sans le remarquer, sans y faire attention, sans en être *mindful*. Qu'une exécution s'enraye, on est appelé à y prendre garde : *Mind your step !* Quant à la paire évocation/rappel, la réflexivité est à son comble dans l'effort de rappel ; elle est soulignée par le sentiment de pénibilité lié à l'effort ; l'évocation simple peut à cet égard être tenue pour neutre ou non marquée, dans la mesure où le souvenir est dit survenir

en tant que présence de l'absent ; elle peut être dite négativement marquée dans les cas d'évocation spontanée, involontaire, bien connue des lecteurs de la *Recherche...* proustienne ; et plus encore dans les cas d'irruption obsessionnelle que l'on considérera dans la prochaine étude ; l'évocation n'est plus simplement éprouvée (*pathos*) mais subie. La « répétition » au sens freudien est alors l'inverse de la remémoration, laquelle peut être rapprochée, en tant que travail de souvenir, de l'effort de rappel décrit ci-dessus.

Les trois « modes mnémoniques » que Casey intercale entre l'analyse intentionnelle de la mémoire retenue captive, selon lui, « *in Mind* », et la poursuite de la mémoire « *beyond Mind* » constituent, en effet, des phénomènes transitionnels entre le pôle de réflexivité et le pôle de mondanité de la mémoire.

Que signifie *Reminding* ? Il n'y a pas de terme approprié en français, sinon un des emplois du mot « rappeler » : ceci me rappelle cela, me fait penser à cela. Disons-nous memento, aide-mémoire, pense-bête ou, avec les neurosciences, indice de rappel ? Il s'agit en effet d'indicateurs visant à protéger contre l'oubli. Ils se distribuent de part et d'autre de la ligne de partage entre l'intériorité et l'extériorité ; on les trouve une première fois sur le versant du rappel, soit sous la forme figée de l'association plus ou moins mécanique du rappel d'une chose par une autre qui lui a été associée dans l'apprentissage, soit comme un des relais « vifs » du travail de rappel ; on les rencontre une seconde fois à titre de points d'appui extérieurs pour le rappel : photos, cartes postales, agendas, reçus, mementos (le fameux nœud au mouchoir !). C'est ainsi que ces signes indicateurs mettent en garde contre l'oubli au futur : en rappelant ce qui sera à faire, ils préviennent l'oubli de faire (donner à manger au chat !).

Quant à *Reminiscing*, il s'agit d'un phénomène plus marqué par l'activité que dans *Reminding* ; il consiste à faire revivre le passé en l'évoquant à plusieurs, l'un aidant l'autre à faire mémoire d'événements ou de savoirs partagés, le souvenir de l'un servant de *reminder* pour les souvenirs de l'autre. Ce procès mémoriel peut certes être intériorisé sous la forme de la mémoire méditative que traduit mieux le *Gedächtnis* allemand, avec le relais du journal intime, des Mémoires et antimémoires, des autobiographies, où le support de l'écriture donne matérialité aux traces conservées, réanimées, et à nouveau enrichies de dépôts inédits. Ainsi fait-on provision de souvenirs pour les jours à venir, pour le temps voué aux souvenirs... Mais la forme canonique du *Reminiscing* est la conversation sous le régime de

l'oralité : « Dis, tu te souviens de..., quand... tu... nous... ? » Le mode du *Reminiscing* se déploie ainsi au même niveau de discursivité que l'évocation simple à son stade déclaratif.

Reste le troisième mode mnémonique que Casey dit de transition : *Recognizing*, reconnaissance. La reconnaissance apparaît d'abord comme un complément important du rappel, sa sanction pourrait-on dire. On reconnaît comme étant le même le souvenir présent et l'impression première visée comme autre<sup>39</sup>. Nous sommes ainsi renvoyés par le phénomène de reconnaissance à l'énigme du souvenir en tant que présence de l'absent antérieurement rencontré. Et la « chose » reconnue est deux fois autre : comme absente (autre que la présence) et comme antérieure (autre que le présent). Et c'est en tant qu'autre, émanant d'un passé autre, qu'elle est reconnue comme étant la même. Cette altérité complexe présente elle-même des degrés qui correspondent aux degrés de différenciation et de distanciation du passé par rapport au présent. L'altérité est voisine du degré zéro dans le sentiment de familiarité : on s'y retrouve, on se sent à l'aise, chez soi (*heimlich*) dans la jouissance du passé ressuscité. L'altérité est en revanche à son comble dans le sentiment d'étrangeté (la fameuse *Unheimlichkeit* de l'essai de Freud, « inquiétante étrangeté »). Elle est maintenue à son degré médian, lorsque l'événement rappelé est, comme le dit Casey, ramené « *back where it was* ». Ce degré médian annonce, au plan de la phénoménologie de la mémoire, l'opération critique par laquelle la connaissance historique restitue son objet au royaume du passé révolu, faisant ainsi de lui ce que Michel de Certeau dénommait l'« absent de l'histoire ».

Mais le petit miracle de la reconnaissance est d'enrober de présence l'altérité du révolu. C'est en cela que le souvenir est re-présentation, au double sens du re- : en arrière, à nouveau. Ce petit miracle est en même temps un grand piège pour l'analyse phénoménologique, dans la mesure où cette re-présentation risque d'enfermer à nouveau la réflexion dans l'enceinte invisible de la représentation, censée enfermée dans notre tête, « *in the Mind* ».

Ce n'est pas tout. Reste le fait que le passé reconnu tend à se faire valoir comme passé perçu. De là l'étrange destin de la reconnaissance de pouvoir être traitée dans le cadre de la phénoménologie de la mémoire et dans celui de la perception. On n'a pas

39. La reconnaissance sera l'objet d'une attention particulière dans notre étude de l'oubli. Cf. ci-dessous, p. 554-574.

oublié la fameuse description par Kant de la triple synthèse subjective : parcourir, relier, reconnaître. La ré cognition assure ainsi la cohésion du perçu lui-même. C'est en des termes voisins que Bergson parle du déploiement du schème dynamique en images comme d'un retour à la perception. On y reviendra dans la troisième section de ce chapitre sous le titre de la mise en images du souvenir.

Une fois achevée la traversée des « modes mnémoniques » que la typologie de Casey place à mi-chemin des phénomènes que la phénoménologie de l'intentionnalité (surchargée, selon moi, par l'idéalisme subjectiviste) est censée situer *in Mind* et de ce qu'elle va chercher *beyond Mind*, nous sommes confrontés à une série de phénomènes mnémoniques impliquant le corps, l'espace, l'horizon du monde ou d'un monde.

Selon moi, ces phénomènes ne font pas quitter la sphère de l'intentionnalité, mais en révèlent la dimension non réflexive. Je me souviens d'avoir joui et souffert dans ma chair à telle ou telle période de ma vie passée ; je me souviens d'avoir longtemps habité telle maison de telle ville, d'avoir voyagé dans telle partie du monde, et c'est d'ici que j'évoque tous ces là-bas où j'étais. Je me souviens de l'étendue de tel paysage marin qui me donnait le sentiment de l'immensité du monde. Et, lors de la visite de tel site archéologique, j'évoquais le monde culturel disparu auquel ces ruines renvoyaient tristement. Comme le témoin dans une enquête de police, je puis dire de ces lieux que « j'y étais ».

Commençant par la mémoire corporelle, il faut dire qu'elle se laisse redistribuer le long du premier axe d'oppositions : du corps habituel au corps, si l'on peut dire, événementiel. La présente polarité réflexivité/mondanéité recouvre partiellement la première de toutes. La mémoire corporelle peut être « agie » comme toutes les autres modalités d'habitude, telle celle de conduire une voiture que je tiens bien en main. Elle module selon toutes les variantes du sentiment de familiarité ou d'étrangeté. Mais les mises à l'épreuve, les maladies, les blessures, les traumatismes du passé invitent la mémoire corporelle à se cibler sur des incidents précis qui font appel principalement à la mémoire secondaire, au souvenir, et invitent à en faire récit. À cet égard, les souvenirs heureux, plus spécialement érotiques, ne font pas moins mention de leur place singulière dans le passé révolu, sans que soit oubliée la

promesse de répétition qu'ils recelaient. La mémoire corporelle est ainsi peuplée de souvenirs affectés de différents degrés de distanciation temporelle : la grandeur du laps de temps écoulé peut elle-même être perçue, ressentie, sur le mode du regret, de la nostalgie. Le moment du réveil, si magnifiquement décrit par Proust au début de la *Recherche*..., est particulièrement propice au retour des choses et des êtres à la place que la veille leur avait assignée dans l'espace et dans le temps. Le moment du rappel est alors celui de la reconnaissance. Celui-ci à son tour peut parcourir tous les degrés de la remémoration tacite à la mémoire déclarative, une nouvelle fois prête pour la narration.

La transition de la mémoire corporelle à la mémoire des lieux est assurée par des actes aussi importants que s'orienter, se déplacer, et plus que tout habiter. C'est sur la surface de la terre habitable que nous nous souvenons avoir voyagé et visité des sites mémorables. Ainsi les « choses » souvenues sont-elles intrinsèquement associées à des lieux. Et ce n'est pas par mégarde que nous disons de ce qui est advenu qu'il a eu lieu. C'est en effet à ce niveau primordial que se constitue le phénomène des « lieux de mémoire », avant qu'ils deviennent une référence pour la connaissance historique. Ces lieux de mémoire fonctionnent principalement à la façon des *reminders*, des indices de rappel, offrant tour à tour un appui à la mémoire défaillante, une lutte dans la lutte contre l'oubli, voire une suppléance muette de la mémoire morte. Les lieux « demeurent » comme des inscriptions, des monuments, potentiellement des documents<sup>40</sup>, alors que les souvenirs transmis par la seule voix orale volent comme le font les paroles. C'est aussi à la faveur de cette parenté entre les souvenirs et les lieux que la sorte d'*ars memoriae* qu'on évoquera au début de la prochaine étude a pu être édifiée en tant que méthode des *loci*.

Ce lien entre souvenir et lieu pose un difficile problème qui prendra vigueur à la charnière de la mémoire et de l'histoire, laquelle est aussi géographie. Ce problème est celui du degré d'originalité du phénomène de datation, qui a pour parallèle celui de localisation. Datation et localisation constituent à cet égard des phénomènes solidaires qui témoignent du lien inséparable entre la problématique du temps et celle de l'espace. Le problème est le suivant : jusqu'à quel point une phénoménologie de la datation et

40. Sur le rapport entre document et monument, voir la deuxième partie, chap. 1, p. 222.

de la localisation peut-elle se constituer sans emprunt à la connaissance objective de l'espace géométrique – disons euclidien et cartésien – et à la connaissance objective du temps chronologique, lui-même articulé sur le mouvement physique ? C'est la question posée par toutes les tentatives de reconquête d'un *Lebenswelt* antérieur – conceptuellement sinon historiquement – au monde (re)construit par les sciences de la nature. Bergson lui-même, si vigilant à l'égard des menaces de contamination de l'expérience pure de la durée par les catégories spatiales, ne s'interdit pas de caractériser la mémoire-souvenir, comparée à la mémoire-habitude, par le phénomène de datation. De telles lectures particulières, dont l'évocation interrompt la récitation d'une leçon, il dit : « C'est comme un événement de ma vie, il a pour essence de porter une date et de ne pouvoir par conséquent se répéter » (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 226) ; et un peu plus loin, invitant à se « représenter deux mémoires théoriquement indépendantes », il note : « la première enregistrerait sous forme d'images-souvenirs tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail ; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste sa place et sa date » (*op. cit.*, p. 227). La date, comme place dans le temps, paraît ainsi contribuer à la première polarisation des phénomènes mnémoniques partagés entre habitude et mémoire proprement dite. Elle est également constitutive de la phase réfléchie ou, comme on dit, déclarative de la remémoration ; l'effort de mémoire est pour une grande part effort de datation : quand ? depuis combien de temps ? combien de temps cela a-t-il duré ? Husserl n'a pas non plus échappé à la question, bien avant la période de la *Krisis*, dès les *Leçons*... Je ne puis dire qu'un son commence, dure, cesse, sans dire combien de temps il dure. En outre, dire « B suit A », c'est reconnaître à la succession entre deux phénomènes distincts un caractère primordial : la conscience de succession est une donnée originaire de conscience ; elle est la perception de cette succession. Nous ne nous sommes pas éloignés d'Aristote, pour qui la distinction de l'avant et de l'après est le discriminant du temps par rapport au mouvement. La conscience intime du temps en tant qu'originaire a déjà, selon Husserl, ses *a priori* qui en règlent l'appréhension.

Revenant à la mémoire des lieux, on peut tenter à la suite de Casey de recouvrer le sens de la spatialité sur la conception abstraite de l'espace géométrique. Il réserve pour celle-ci le vocabulaire du site et garde celui du lieu (*place*) pour la spatialité vécue.

Le lieu, dit-il, n'est pas indifférent à la « chose » qui l'occupe ou plutôt le remplit, à la façon dont le lieu constitue selon Aristote la forme en creux d'un volume déterminé. Ce sont certains de ces lieux remarquables que l'on dit mémorables. L'acte d'habiter, évoqué un peu plus haut, constitue à cet égard le lien humain le plus fort entre la date et le lieu. Les lieux habités sont par excellence mémorables. La mémoire déclarative se plaît à les évoquer et à les raconter, tant le souvenir leur est attaché. Quant à nos déplacements, les lieux successivement parcourus servent de *reminders* aux épisodes qui s'y sont déroulés. Ce sont eux qui après coup nous paraissent hospitaliers ou inhospitaliers, en un mot habitables.

La question se posera néanmoins au début de la deuxième partie, au tournant de la mémoire à l'histoire, de savoir si un temps historique, un espace géographique peuvent être conçus sans le secours de catégories mixtes qui articulent le temps vécu et l'espace vécu sur le temps objectif et l'espace géométrique que l'*epokhē* a soumis à une suspension méthodique au bénéfice d'une phénoménologie « pure ».

La question plusieurs fois rencontrée du caractère ultimement tenable de l'*epokhē* husserlienne est à nouveau posée. Quoi qu'il en soit de ce destin ultérieur de la mémoire des dates et des lieux au plan de la connaissance historique, ce qui légitime à titre primordial la désimplification de l'espace et du temps de leur forme objectivée, c'est le lien noué entre mémoire corporelle et mémoire des lieux. Le corps constitue à cet égard le lieu primordial, l'ici, par rapport à quoi tous les autres lieux sont là-bas. La symétrie est complète à cet égard entre spatialité et temporalité : « ici » et « maintenant » occupent le même rang, à côté de « moi », « toi », « il » et « elle », parmi les déictiques qui ponctuent notre langage. Ici et maintenant constituent à vrai dire des lieux et des dates absolus. Mais peut-on longtemps tenir ce suspens du temps et de l'espace objectivés ? Puis-je éviter de relier mon ici au là-bas délimité par le corps d'autrui sans recourir à un système de lieux neutres ? La phénoménologie de la mémoire des lieux paraît prise, dès le début, dans un mouvement dialectique indépassable de désimplification de l'espace vécu à l'égard de l'espace géométrique et de réimplification de l'un par l'autre en tout procès de mise en relation du propre et de l'étranger. Pourrait-on se tenir pour voisin de quelqu'un d'autre sans une esquisse topographique ? Et l'ici et le là-bas pourraient-ils se détacher sur l'horizon d'un monde commun si la chaîne des voisinages concrets n'était pas prise dans la

grille d'un grand cadastre où les lieux sont plus que des sites ? Les lieux les plus mémorables ne sembleraient pas capables d'exercer leur fonction de mémorial s'ils n'étaient pas aussi des sites notables au point d'intersection du paysage et de la géographie. Bref, les lieux de mémoire seraient-ils les gardiens de la mémoire personnelle et collective s'ils ne demeuraient « à leur place », au double sens du lieu et du site ?

La difficulté qu'on évoque ici devient particulièrement embarrassante lorsque à la suite de Casey on place l'analyse des phénomènes mnémotiques liés à la commémoration à la fin du parcours qui est censé éloigner la mémoire de son noyau « mentaliste ». Certes, il est parfaitement légitime de replacer la commémoration dans le cadre de la polarité réflexivité/mondanité<sup>41</sup>. Mais alors le prix à payer pour cette insertion de la commémoration dans le cadre de la mondanité est particulièrement lourd : dès lors qu'on met l'accent sur la gestuelle corporelle et sur la spatialité des rituels qui accompagnent les rythmes temporels de célébration, on ne peut éluder la question de savoir dans quel espace et dans quel temps se déroulent ces figures festives de la mémoire. L'espace public au sein duquel les célébrants sont rassemblés, le calendrier des fêtes qui scandent les temps forts des liturgies ecclésiastiques et des célébrations patriotiques pourraient-ils exercer leurs fonctions de rassemblement communautaire (*religio égale religare* ?) sans l'articulation de l'espace et du temps phénoménologiques sur l'espace et le temps cosmologiques ? Plus particulièrement, les événements et les actes fondateurs, ordinairement situés dans un temps reculé, ne sont-ils pas liés au temps calendaire, au point pour celui-ci de déterminer parfois le point zéro du système officiel de

41. On peut situer aussi l'acte de commémoration dans la paire mémoire-habitude/mémoire-souvenir. La médiation de textes (récits fondateurs, manuels liturgiques) opère à cet égard à la façon des *reminders* évoqués un peu plus haut ; pas d'effectuation rituelle sans le rappel d'un mythe qui oriente le souvenir vers ce qui est digne d'être commémoré. Les commémorations sont ainsi des sortes de rappels, au sens de réactualisation, des événements fondateurs étayés par l'« appel » à se souvenir qui solennise la cérémonie – commémorer, note Casey, c'est solenniser en prenant le passé sérieusement et en le célébrant en des cérémonies appropriées (Casey, *Remembering*, *op. cit.*, p. 223). Une approche plus critique que descriptive du phénomène public de la commémoration sera proposée dans la troisième partie, dans le cadre d'une philosophie critique de l'histoire. Il faudra auparavant traverser l'épaisseur de l'épistémologie de la connaissance historique. Une première mention des pièges attachés à l'éloge des commémorations sera proposée dans le chapitre suivant, p. 104-111.

datation<sup>42</sup> ? Question plus radicale encore : la sorte de pérennisation opérée par la suite des réeffectuations rituelles, par-delà la mort un à un des cocélébrants, ne fait-elle pas de nos commémorations l'acte le plus follement désespéré pour contrecarrer l'oubli sous sa forme la plus sournoise d'effacement des traces, de mise en ruines ? Or cet oubli semble opérer au point charnière du temps et du mouvement physique, en ce point où, note Aristote en *Physique*, IV, 12, 221 a-b, le temps « consume » et « défait ». C'est sur cette note d'hésitation que j'interromps, plutôt que je n'achève, cette esquisse d'une phénoménologie de la mémoire.

### III. LE SOUVENIR ET L'IMAGE

Sous le titre « Le souvenir et l'image », nous atteignons le point critique de toute la phénoménologie de la mémoire. Il ne s'agit plus d'une polarité susceptible d'être embrassée par un concept générique tel que mémoire, même dédoublé entre la simple présence du souvenir – la *mnēmē* des Grecs – et le rappel, la récollection – l'*anamnēsis* des Grecs. La question embarrassante est la suivante : le souvenir est-il une sorte d'image, et, si oui, laquelle ? Et s'il s'avérait possible, par une analyse eidétique appropriée, de rendre compte de la différence essentielle entre image et souvenir, comment expliquer leur enchevêtrement, voire leur confusion, non seulement au niveau du langage, mais au plan de l'expérience vive : ne parle-t-on pas de souvenir-image, voire du souvenir comme d'une image que l'on se fait du passé ? Le problème n'est pas nouveau : la philosophie occidentale l'a hérité des Grecs et de leurs variations autour du terme *eikōn*... Nous avons certes dit et répété que l'imagination et la mémoire avaient pour trait commun la

42. Il ne faut certes pas limiter les actes de commémoration aux célébrations religieuses et patriotiques ; les éloges et les services funéraires sont aussi des célébrations ; je dirais qu'elles se déroulent dans le temps des proches, à mi-chemin de la mémoire privée et de la mémoire sociale ; mais ce temps des proches, et l'espace qui lui est accolé – cimetière, monument aux morts –, se découpe sur le fond de l'espace public et du temps social. Toutes les fois que nous prononçons ou écrivons la phrase : « en mémoire de... », nous inscrivons le nom de ceux dont nous faisons mémoire dans le grand livre du co-souvenir, lequel s'inscrit à son tour dans le plus grand temps.

présence de l'absent et, comme trait différentiel, d'un côté la suspension de toute position de réalité et la vision d'un irréel, de l'autre la position d'un réel antérieur. Et pourtant c'est à rétablir les lignes du transfert d'une problématique sur l'autre que vont être consacrées nos analyses les plus difficiles. Quelle nécessité fait qu'après avoir découplé l'imagination et la mémoire, il faille les associer d'une autre façon que celle qui aurait présidé à leur dissociation ? En un mot : de quelle nécessité eidétique témoigne l'expression souvenir-image qui n'a cessé de hanter notre phénoménologie de la mémoire et qui reviendra en force au plan de l'épistémologie de l'opération historiographique sous le titre de la représentation historique du passé<sup>43</sup> ?

C'est Husserl que nous prendrons pour premier guide dans l'investigation des différences eidétiques entre image et souvenir. La contribution de Husserl à cette discussion est considérable, bien que ses analyses fragmentaires étalées sur plus de vingt-cinq ans n'aient pas abouti à un ouvrage construit. Plusieurs néanmoins ont été rassemblées dans le volume XXIII des *Husserliana* sous le titre *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898-1925)*<sup>44</sup>, dont le vocabulaire est imposé par l'état de la discussion à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle autour de penseurs aussi importants que Brentano. Je salue pour ma part dans ces analyses d'une patience et d'une honnêteté intellectuelle confondantes la seconde contribution majeure de la phénoménologie descriptive à la problématique de la mémoire, à côté des analyses consacrées à la rétention et au ressouvenir dans les deux premières sections des *Leçons de 1905 sur la conscience intime du temps*. C'est même sur la corrélation entre ces deux séries parallèles que je souhaite attirer l'attention du lecteur : l'une et l'autre ont affaire avec le versant « objectal » de l'*Erinnerung* que le français désigne à juste titre par le substantif « souvenir ».

Ces textes laborieux explorent en effet les différences spécifiques qui distinguent par leurs corrélats « objectaux » (*Gegenständlichen*) une variété d'actes de conscience caractérisés par leur intentionnalité spécifique. La difficulté de la description ne vient pas seulement de l'enchevêtrement de ces corrélats mais de l'encombrement du langage par des usages antérieurs, soit hautement tra-

43. Voir la deuxième partie, chap. 3.

44. *Husserliana*, XXIII (noté *HUA XXIII*), *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898-1925)*, texte édité et introduit par Eduard Marbach, Dordrecht, Boston, Londres, Nijhoff, 1980.

ditionnels comme l'emploi du terme *Vorstellung*, impérativement mais malheureusement traduit en français par « représentation », soit imposés par la discussion de l'époque. Ainsi le mot *Vorstellung*, incontournable depuis Kant, regroupait tous les corrélats d'actes sensibles, intuitifs, distincts du jugement : une phénoménologie de la raison, que Husserl n'a cessé de projeter, ne pouvait en faire l'économie. Mais la comparaison avec la perception et tous les autres actes sensibles intuitifs proposait une entrée plus prometteuse. C'est celle que Husserl a obstinément empruntée : elle a imposé de distinguer entre une variété de « modes de présentation » de quelque chose, la perception constituant la « présentation pure et simple », *Gegenwärtigung*, tous les autres actes se classant sous la rubrique présentification, *Vergegenwärtigung* (le terme étant aussi traduit par « re-présentation », au risque de confondre « re-présentation » et « représentation »-*Vorstellung*).

Le titre du volume de Husserl couvre le champ d'une phénoménologie des présentifications intuitives. On voit où le recoupe-ment peut se faire avec la phénoménologie du souvenir : celui-ci est une sorte de présentification intuitive ayant affaire avec le temps. Husserl place souvent son programme sous l'égide d'une « phénoménologie de la perception, du *Bild*, de la *Phantasie*, du temps, de la chose (*Ding*) », phénoménologie qui reste à faire. Que la perception et son mode de présentation soient pris pour repère ne doit pas prématurément faire suspecter une quelconque « métaphysique de la présence » : il s'agit de la présentation de quelque chose avec son caractère distinctif d'intuitivité. Aussi bien tous les manuscrits du volume ont affaire aux modes objectaux qui ont en partage l'intuitivité, mais qui diffèrent de la perception par la non-présentation de leur objet. C'est leur trait commun. Les différences viennent ensuite. Quant à la place du souvenir sur cette palette, elle reste incomplètement déterminée tant que son lien avec la conscience du temps n'est pas établi ; mais ce lien peut se faire au niveau des analyses de la rétention et de la reproduction qui restent dans la dimension objectale. Il faut alors rapprocher, comme le demande Husserl, les manuscrits recueillis au tome X, « La conscience intime du temps », et ceux du tome XXIII des *Husserliana*. Dans ce dernier recueil, c'est la parenté avec les autres modalités de présentification qui importe. L'enjeu de l'analyse à ce stade est le rapport entre souvenir et image, notre mot « image » occupant le même terrain que la *Vergegenwärtigung* de Husserl. Mais n'était-ce pas déjà le cas avec l'*eikōn* grec et ses démêlés

avec la *phantasia* ? On va retrouver ces derniers avec *Bild* et *Phantasie*. Or le souvenir a à voir avec ces deux modalités, comme le rappelle l'énumération dans le titre préféré de Husserl, à quoi il faut ajouter l'attente (*Erwartung*), placée du même côté que le souvenir mais à l'extrême opposé de la palette des présentifications temporelles, comme on le voit aussi dans les manuscrits sur le temps.

Quand Husserl parle de *Bild*, il songe aux présentifications qui dépeignent quelque chose de façon indirecte : portraits, tableaux, statues, photographies, etc. Aristote avait amorcé cette phénoménologie en notant qu'un tableau, une peinture pouvaient être lus comme image présente ou comme image désignant une chose irréaliste ou absente<sup>45</sup>. Le langage quotidien, très imprécis, parle à cette occasion aussi bien d'image que de représentation ; mais il précise parfois en demandant ce que tel tableau représente, de quoi ou de qui il est l'image. On pourrait alors traduire *Bild* par « dépic-tion », sur le modèle du verbe « dépeindre ».

Quand Husserl parle de *Phantasie*, il pense aux fées, aux anges, aux diables des légendes : il s'agit bien de fiction (quelques textes disent *Fiktum*). Husserl s'y intéresse par ailleurs en raison de ses liens avec la spontanéité qui est un caractère de croyance (*belief*, dit-il souvent, selon l'usage de la grande tradition de langue anglaise).

La phénoménologie du souvenir est impliquée dans ces distinctions et ces ramifications. Mais les exemples proposés ne sauraient dispenser d'une analyse essentielle, eidétique. Et les interminables analyses de Husserl témoignent de la difficulté à stabiliser des significations qui ne cessent d'empiéter les unes sur les autres.

C'est la distinction entre *Bild* et *Phantasie* qui l'a dès le début (1898-1906) embarrassé – donc à l'époque des *Recherches logiques*, dans le contexte d'une théorie du jugement et de la nouvelle théorie des significations qui fait passer au premier plan la question de l'intuitivité au titre de l'*Erführung*, du « remplissement » des intentions signifiantes. Plus tard, à l'époque des *Ideen*, c'est la modalité de neutralité propre à la *Phantasie* qui passera au premier

45. On peut lire dans la traduction d'Henri Dussort revue par Gérard Granel les *Leçons sur la conscience intime du temps* (1905-1928). À partir de l'original de ce texte, R. Bernet a édité et préfacé les textes complémentaires des *Leçons* de 1905 sous le titre *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *Husserliana X*, Hambourg, Meiner, 1985.

plan, face au caractère positionnel de la perception. Interviendra aussi, en quelque sorte de biais, la question de l'individuation d'un quelque chose, opérée par les variétés de présentations, comme si périodiquement c'était l'intuitivité qui reprenait le dessus dans l'échelle du savoir. À d'autres moments, c'est l'éloignement extrême de la *Phantasie* par rapport à la présentation en chair et en os qui l'intrigue. La *Phantasie* tend alors à occuper toute la place tenue par le vocable anglais *idea*, opposé à *impression* chez les empiristes anglais. Il n'est plus question simplement de diableries mais aussi de fictions poétiques ou autres. C'est l'intuitivité non présentante qui délimite le champ. Se risquera-t-on à parler tranquillement de fantaisie, de fantastique, comme les Grecs ? (La graphie « phantaisie » ou « fantaisie » reste alors ouverte.) Ce qui importe à la phénoménologie du souvenir, c'est que la note temporelle de la rétention peut s'adjoindre à la fantaisie érigée provisoirement en genre commun à toutes les non-présentations. Mais on garde le vocabulaire de la *Vorstellung* quand l'accent tombe sur l'intuitivité commune aux présentation et présentification dans le champ d'une logique phénoménologique des significations. Est-ce alors sur la seule *Phantasie* qu'il faut greffer les marques temporelles de la rétention et de la reproduction ? Oui, si l'accent tombe sur la non-présentation. Non, s'il tombe, dans le cas du souvenir secondaire, sur la reproduction : alors la parenté s'impose avec le *Bild* qui, par-delà les exemples évoqués plus haut, couvre tout le champ du « dépeint » (*das Abgebildete*), c'est-à-dire d'une présentification indirecte fondée sur une chose elle-même présentée. Et, si l'accent tombe sur la « croyance d'être attachée au souvenir » (*Seinsglaube an das Erinnernte*), alors l'opposition est complète entre souvenir et fantaisie : manque à celle-ci le « comme si » présent du passé reproduit. En revanche, la parenté avec le « dépeint » paraît plus directe, comme lorsque l'on reconnaît un être cher sur une photo. Le « souvenu » prend alors appui sur le « dépeint ». C'est avec ce jeu d'affinités et de répulsions que Husserl ne cessera de se battre<sup>46</sup>, le seul point fixe restant le thème

46. Un texte des *Husserliana*, VIII, *Erste Philosophie* (1923-1924), texte édité et introduit par R. Boehm, La Haye, Nijhoff, 1959, dit la détresse de Husserl confronté à la stupéfiante imbrication des phénomènes considérés : « Apparemment le souvenir présentifie à titre simple un passé souvenu, l'attente un futur attendu, la « dépicition » (*Abbildung*) un objet dépeint, la fantaisie un « fictif » (*Fiktum*) ; de la même manière que la perception porte sur un perçu. Mais en vérité il n'en est pas ainsi » (*op. cit.*, p. 130 ; trad. P. Ricœur). Ce n'est pas la

des présentifications intuitives, réserve faite de leur propre enchevêtrement avec les modalités conceptuelles de la représentation en général, thème qui couvre présentations et non-présentations, donc la totalité des « appréhensions » objectivantes, ne laissant en dehors que les vécus pratiques et affectifs, présumés, il est vrai, construits sur ces dernières.

Le champ ne cesse ainsi tantôt de s'élargir à toutes les *Auffassungen* (appréhensions), tantôt de se rétrécir aux innombrables ramifications des présentifications ou re-présentations. S'impose alors le jeu entre le souvenu, le fictif (*Fiktum*) et le dépeint (*Abgebildete*), sur le fond de l'opposition globale à la perception dont l'objet se présente lui-même (*Selbstgegenwärtige*) de façon directe ; le dépeint prenant le pas sur le feint par son caractère indirect, une image (*Bild*) physique offrant support. La coupure passe alors entre l'image (*Bild*) et la chose (*Sache* au sens de *res*, *pragmata*), la chose dont il s'agit, non la chose dans l'espace (*Ding*).

Or, si le souvenir est une image en ce sens, il comporte une dimension positionnelle qui le rapproche de ce point de vue de la perception. Dans un autre langage, que j'adopte, on parlera de l'ayant-été du passé souvenu, ultime référent du souvenir en acte. Passera alors au premier plan, au point de vue phénoménologique, la coupure entre l'irréel et le réel (qu'il soit présent, passé ou futur). Tandis que l'imagination peut jouer avec des entités fictives, lorsqu'elle ne dépeint pas, mais s'exile du réel, le souvenir pose les choses du passé ; alors que le dépeint a encore un pied dans la présentation en tant que présentation indirecte, la fiction et le feint se situent radicalement hors présentation. Mais, vu la diversité des points de vue sous lesquels les phénomènes sont décrits et l'amplitude variable reconnue à ces espèces phénoménologiques, « conscience de *Bild* », et « conscience de *Phantasie* » peuvent tour à tour se distinguer sur un pied d'égalité pour s'opposer l'une à l'autre ou s'inclure réciproquement dans un sens ou dans l'autre, selon la place qui leur est reconnue dans le champ des présentifi-

---

seule fois que Husserl s'accuse d'erreur. Raymond Kassis, excellent connaisseur du corpus husserlien dans son intégralité, me signale les pages des *Husserliana*, XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen (1906-1907)*, texte édité et introduit par U. Melle, Dordrecht, Boston, Londres, Nijhoff, 1984, consacrées à la « distinction entre conscience de *Phantasie* et souvenir primaire » (p. 255-258) et aux « analogies » entre les deux sortes de présentifications. Il s'agit toujours d'objets temporels impliquant une « extension temporelle ».

cations intuitives : toute la place ou une partie de la place. (Il arrive à Husserl de réserver le substantif *Phantasma* à ces supports de l'opération de « dépicition », entraînant ainsi la *Phantasie* elle-même dans le champ de « dépicition » du *Bild*<sup>47</sup>.)

C'est cette problématique englobante de la présentification qui sera bousculée dans la troisième section des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. L'opposition entre présentation et présentification continue néanmoins d'opérer à l'intérieur du champ objectal des corrélats de la conscience intentionnelle, ainsi que la distinction entre souvenir primaire et souvenir secondaire, en tant que variétés temporelles de la présentification, du « rendre présent » ce qui ne se donne pas comme présent au sens de présenter. Les mêmes analyses prises à partir du souvenir, et non plus du *Bild* ou de la *Phantasie*, ajoutent à la complexité des choses. En tant que passée, la chose souvenue serait une pure *Phantasie*<sup>48</sup>, mais, en tant que donnée à nouveau, elle impose le souvenir comme une modification *sui generis* appliquée à la perception<sup>49</sup> ; sous ce deuxième aspect, la *Phantasie* mettrait en « suspens » (*aufgehobene*) le souvenir<sup>50</sup>, lequel serait de ce fait chose plus simple que le fictif. On aurait ainsi la séquence : perception, souvenir, fiction. Un seuil d'inactualité est franchi entre souvenir et fiction. La phénoménologie du souvenir doit dès lors s'affranchir de la tutelle de la fantaisie, du fantastique, marqué du sceau de l'inactualité, de la neutralité. Or évoquer la neutralité, comme on le fait dans *Ideen I*, § 111, pour situer le fantastique par rapport au souvenu, c'est faire intervenir la croyance : à la certitude commune à la série perception, souvenir, attente, s'oppose un mode d'incertitude tel que l'« admission » (*Aufnahme*), le « pressentiment » (*Ahnung*) ; ces modalités appartiennent au même cycle que les « prises de position » (*Stellungnahmen*), genre commun à toutes les modalités de l'inactuel, du neutre.

La ligne de séparation court ainsi tout au long de la fracture entre présentation et présentification. Le souvenir est une modification spécifique de la présentation, du moins en tant que souvenir primaire ou rétention, comme le confirment les premières sections des conférences de 1905. Ici, *Husserliana XXIII* et *Husserliana X*

47. HUA XXIII, Beilage XIII, *op. cit.*, p. 168sq.

48. HUA XXIII, n° 4, p. 218sq. (année 1908).

49. HUA XXIII, n° 6, p. 241sq.

50. HUA XXIII, p. 245.

se recourent, l'accent primordial portant sur le mode opératoire (ou de prestation) (*Vollzug*), qui distingue la reproduction de la production, l'inactualité de l'actualité, la non-position de la position. Toute possibilité de confondre le souvenir avec une image au sens attaché au terme *Bild* est désormais exclue. Tout s'est joué sur la scène du corrélat « objectal » des vécus interrogés.

*Ideen I*, en dépit du tour idéaliste pris par la philosophie de la conscience, ne parlera pas un autre langage concernant le « comment du remplissement » des modalités intuitives placées sous le signe de la présentification<sup>51</sup>. Le critère de positionalité ne cessera de se renforcer dans les textes postérieurs à *Ideen I* : le souvenir appartient au « monde de l'expérience » face aux « mondes de la fantaisie », de l'irréalité. Le premier est un monde commun (on ne dit pas encore en vertu de quelle médiation intersubjective), les seconds sont totalement « libres », leur horizon parfaitement « indéterminé ». En principe, donc, on ne saurait les confondre ni les mêler, quoi qu'il en soit par ailleurs des rapports complexes entre *Fiktum* et possibilité, voire de leur irréductibilité l'un à l'autre. Une phénoménologie attentive aux différences eidétiques n'en a jamais fini avec les distinctions...

S'il fallait qualifier la différence d'approche entre les exercices des *Husserliana X* (qui eux-mêmes doublent ceux de la première section des *Leçons* de 1905 sur la conscience intime du temps) et les exercices portant sur la séquence *Phantasie, Bild, Erinnerung*, on pourrait dire que dans ce dernier volume l'accent est mis sur les différences entre les membres de la famille des présentifications, donc des modifications affectant les présentations du corrélat « objectal », tandis que dans les *Leçons* de 1905 il tombe sur les modalités temporelles propres à cette sorte de présentification que sont les souvenirs. À cet égard, il est remarquable que, dans les analyses de *Husserliana XXIII*, la notion clé de présentation (*Gegenwärtigung*) reste distinguée de celle du présent temporel, de même que le thème du maintenant (*Jetzt*) reste absent sans dommage de l'analyse objectale du souvenir. Ne doit-on pas en conclure qu'il ne faut pas séparer le présent, le maintenant – notion

51. *HUA X* met en rapport *Ideen I*, § 36sq., et *HUA XXIII*, n° 19, concernant l'opération constitutive de la fantaisie et la distinction entre fantaisie et souvenir en termes de remplissement. « L'intentionnalité thétiqument non modifiée » du souvenir fait barrage à toute confusion avec la fantaisie : de celle-ci le corrélat est « la pure possibilité » quant à la modalité (*HUA XXIII*, p. 359).

sur laquelle se règle la suite des indicateurs de temporalité –, de l'idée de présentation sur laquelle se repèrent les variétés de présentification ? Et, si cette hypothèse de lecture vaut, n'est-ce pas alors la parenté entre souvenir et image au sein de la grande famille des présentifications qui autorise rétrospectivement le geste de coupure par lequel j'ai arrêté sur le moment objectal le mouvement qui entraîne l'ouvrage entier des *Leçons* de 1905 vers l'autoconstitution du flux de conscience ? La transition se jouera sur le retour sur soi-même, de l'intentionnalité *ad extra* – transversale, comme on dira –, encore à l'œuvre dans la phénoménologie du souvenir, à l'intentionnalité *ad intra*, longitudinale, qui prévaut dans l'autoconstitution du flux. Nous renouerons le fil ainsi rompu dans le troisième chapitre de la phénoménologie de la mémoire.

Au terme de ce voyage en compagnie de Husserl, dans le dédale des enchevêtrements qui rendent difficile la pérégrination, il faut avouer que seule la moitié du chemin a été couverte pour rendre compte de la confusion qui obère la comparaison entre l'image et le souvenir. Comment expliquer que le souvenir revienne sous forme d'image et que l'imagination ainsi mobilisée en vienne à revêtir des formes qui échappent à la fonction de l'irréel ? C'est ce double imbroglio qu'il s'agit maintenant de démêler.

J'adopte comme hypothèse de travail la conception bergsonienne du passage du « souvenir pur » au souvenir-image. Je parle d'hypothèse de travail non pour me désolidariser de cette belle analyse, mais pour marquer dès le départ mon souci de séparer, autant qu'il est possible, dans le texte de *Matière et Mémoire*, la description psychologique de la thèse métaphysique (au sens fort et noble du mot) portant sur le rôle assigné au corps et au cerveau et affirmant conséquemment l'immatérialité de la mémoire. Ce suspens de la thèse métaphysique équivaut à dissocier, dans l'héritage reçu des Grecs, la notion de l'*eikōn* de celle du *tupos*, de l'empreinte, qui lui fut dès le début associée. Les deux appartiennent en effet, au point de vue phénoménologique, à deux régimes distincts : l'*eikōn* contient en elle-même l'autre de l'affection originelle, tandis que le *tupos* met en jeu la causalité externe de l'incitation (*kinēsis*) qui est à l'origine de la frappe du sceau dans la cire. Toute la problématique moderne des « traces mnésiques » est en fait l'héritière de cette antique coalition entre *eikōn* et *tupos*. La métaphysique de *Matière et Mémoire* se propose précisément de recomposer

de manière systématique la relation entre l'action, dont le cerveau est le centre, et la représentation pure qui se suffit à elle-même en vertu de la persistance de droit du souvenir des impressions premières. C'est cette relation présumée que je mets entre parenthèses dans l'analyse qui suit<sup>52</sup>.

La distinction que Bergson établit entre « souvenir pur » et souvenir-image constitue la radicalisation de la thèse des deux mémoires par laquelle nous avons inauguré l'esquisse phénoménologique qui précède. C'est donc elle qui se trouve à son tour radicalisée par la thèse métaphysique sur laquelle *Matière et Mémoire* est bâtie. C'est dans cette situation intermédiaire, quant à la stratégie globale de l'ouvrage, que nous maintiendrons la description du passage du « souvenir pur » au souvenir-image.

Admettons, pour mettre en mouvement l'analyse, qu'il existe quelque chose comme un « souvenir pur » qui n'est pas encore mis en images. Nous dirons un peu plus loin de quelle façon il est possible d'en parler et combien il importe de pouvoir en parler de façon convaincante. Partons du point extrême atteint par la théorie des deux mémoires. « Pour évoquer le passé sous forme d'images, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut attacher du prix à l'inutile, il faut pouvoir rêver. L'homme seul est peut-être capable d'un effort de ce genre. Encore le passé où nous remontons ainsi est-il glissant, toujours sur le point de nous échapper, comme si cette mémoire régressive était contrariée par l'autre mémoire, plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et à vivre » (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 228). À ce stade de l'analyse, nous ne disposons pour parler du « souvenir pur » que de l'exemple de la leçon apprise par cœur. Et c'est par une sorte de passage à la limite que nous écrivons, à la suite de Bergson : « Le souvenir spontané est tout de suite parfait ; le temps ne pourra rien ajouter à son image sans la dénaturer ; il conservera pour la mémoire sa place et sa date » (*op. cit.*, p. 229). La distinction entre une « mémoire qui revoit » et une « mémoire qui répète » (*op. cit.*, p. 234) était le fruit d'une méthode de division consistant à distinguer d'abord « deux formes extrêmes de la mémoire, envisagées

52. Je réserve pour le chapitre 3 de la troisième partie, dans le cadre d'une discussion sur l'oubli, la question du rôle du corps et du cerveau au point d'articulation entre une psychologie au sens large et une métaphysique conçue fondamentalement comme « métaphysique de la matière fondée sur la durée » (F. Worms, *Introduction à « Matière et Mémoire » de Bergson*, Paris, PUF, coll. « Les Grands Livres de la philosophie », 1997).

chacune à l'état pur » (*ibid.*), puis à reconstruire le souvenir-image comme forme intermédiaire, comme « phénomène mixte qui résulte de leur coalescence » (*ibid.*). Et c'était dans l'acte de la reconnaissance que s'opérait cette fusion, signalée par le sentiment de « déjà vu ». C'est donc aussi dans le travail du rappel que peut être ressaisie à son origine l'opération de mise en images du « souvenir pur ». On ne peut parler de celle-ci que comme d'un passage du virtuel à l'effectif, ou encore comme de la condensation d'une nébuleuse ou d'une matérialisation d'un phénomène éthéré. D'autres métaphores se proposent : mouvement de la profondeur vers la surface, des ténèbres vers la lumière, de la tension à la détente, de la hauteur vers les étages les plus bas de la vie psychique. Tel est le « mouvement même de la mémoire qui travaille » (*op. cit.*, p. 276). Il ramène en quelque façon le souvenir dans une aire de présence semblable à celle de la perception. Mais – et c'est ici que nous touchons à l'autre versant de la difficulté – ce n'est pas n'importe quelle sorte d'imagination qui est ainsi mobilisée. À l'inverse de la fonction irréalisante qui culmine dans la fiction exilée dans le hors texte de la réalité tout entière, c'est sa fonction visualisante, sa manière de donner à voir, qui est ici exaltée. En ce point, on ne peut pas ne pas évoquer la dernière composante du *muthos* qui, selon la *Poétique* d'Aristote, structure la configuration de la tragédie et de l'épopée, à savoir l'*opsis*, dont il est dit qu'elle consiste à « placer sous les yeux », à montrer, à faire voir<sup>53</sup>. C'est aussi le cas avec la mise en images du « souvenir pur » : « essentiellement virtuel, le passé ne peut être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en images présentes, émergeant des ténèbres au grand jour » (*op. cit.*, p. 278). La force de l'analyse de Bergson est de tenir à la fois distinctes et liées les deux extrémités du spectre parcouru. À un bout : « Imaginer n'est pas se souvenir. Sans doute un souvenir, à mesure qu'il s'actualise, tend à vivre dans une image ; mais la réciproque n'est pas vraie, et l'image pure et simple ne me reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis

53. Aristote, *Poétique*, 1450 a 7-9, fait du « spectacle » (*opsis*) une des parties constitutives du récit tragique. Il désigne l'ordonnance (*kosmos*) extérieure et visible du poème, de la fable, à côté de la diction (*lexis*) qui en dit la lisibilité. *Rhétorique*, III, 10, 1410 b 33, dit de la métaphore qu'elle « place sous les yeux ». Nous retrouverons ce même rapport entre lisibilité et visibilité au niveau de la représentation historique (deuxième partie, chap. 3).

allé la chercher, suivant ainsi le progrès continu qui l'a amenée de l'obscurité à la lumière » (*ibid.*).

Si nous suivons jusqu'au bout cette pente descendante qui, du « souvenir pur », conduit au souvenir-image – et, comme nous allons le voir, bien au-delà –, nous assistons à un renversement complet de la fonction imageante, qui déploie, elle aussi, son spectre depuis le pôle extrême que serait la fiction jusqu'au pôle opposé qui serait l'hallucination.

C'était du pôle fiction de l'imagination que je traitais dans *Temps et Récit* lorsque j'opposais le récit de fiction au récit historique. C'est par rapport à l'autre pôle, le pôle hallucination, que nous avons maintenant à nous situer. De la même manière que Bergson a dramatisé le problème de la mémoire par sa méthode de division et de passage aux extrêmes, il importe de dramatiser la thématique de l'imagination en l'ordonnant par rapport aux deux pôles de la fiction et de l'hallucination. En nous portant au pôle hallucinatoire, nous mettons à découvert ce qui constitue pour la mémoire le *piège de l'imaginaire*. C'est en effet une telle mémoire hantée qui est la cible ordinaire des critiques rationalistes de la mémoire.

Pour rendre compte de ce piège, j'ai pensé qu'il pouvait être approprié de convoquer, aux côtés de Bergson, un autre témoin, Jean-Paul Sartre dans *L'Imaginaire*<sup>54</sup>. Ce livre étonnant met sur la voie de ce retournement de la problématique de la mémoire, bien que ce ne soit pas son propos. Je dis livre étonnant. Il commence en effet par un plaidoyer pour une phénoménologie de l'irréel, reprenant par l'autre face l'entreprise de découplage de l'imagination et de la mémoire que nous avons tentée plus haut. Comme il est affirmé fortement dans la conclusion, et cela en dépit de la dérive qu'on va dire : « la thèse de la conscience imageante est radicalement différente de la thèse d'une conscience réalisante. C'est dire que le type d'existence de l'objet imagé, en tant qu'il est *imagé*, diffère en nature du type d'existence de l'objet saisi comme réel. [...] Ce néant essentiel de l'objet imagé suffit à le différencier des objets de la perception » (Sartre, *L'Imaginaire*, p. 346). Or le souvenir est du côté de la perception, quant à la thèse de réalité : « il existe [...] une différence essentielle entre la thèse du souvenir et celle de l'image. Si je me rappelle un événement de ma vie passée, je ne l'imagine pas, je m'en *souviens*,

54. Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940 ; rééd., coll. « Folio essais », 1986. C'est cette dernière édition qui sera ici citée.

c'est-à-dire que je ne le pose pas comme *donné-absent*, mais comme *donné-présent* au passé » (*op. cit.*, p. 348). C'est très exactement l'interprétation proposée au début de cette étude. Mais voici maintenant le retournement. Il se produit sur le terrain de l'imaginaire. Il résulte de ce qu'on peut appeler la séduction hallucinatoire de l'imaginaire. C'est à cette séduction qu'est consacrée la quatrième partie de *L'Imaginaire* sous le titre « La vie imaginaire » : « L'acte d'imagination [...] est un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession » (*op. cit.*, p. 239). Cette incantation équivaut à une annulation de l'absence et de la distance. « C'est une façon de *jouer* l'assouvissement... » (*op. cit.*, p. 241). Le « n'être-pas-là » (*op. cit.*, p. 242-243) de l'objet imaginé est recouvert par la quasi-présence induite par l'opération magique. L'irréalité se trouve conjurée par cette sorte de « danse en face de l'irréel » (*op. cit.*, p. 275). À vrai dire, cette annulation était en germe dans le « mettre sous les yeux », en quoi consiste la mise en images, la mise en scène constitutive du souvenir-image. Sartre n'a pas envisagé dans ce texte le choc en retour sur la théorie de la mémoire. Mais il en prépare la compréhension par sa description de ce qui ne tarde pas à devenir une « pathologie de l'imagination » (*op. cit.*, p. 285sq.). Celle-ci est centrée sur l'hallucination et sa marque distinctive, l'obsession, à savoir « cette espèce de vertige suscité en particulier par la fuite devant un interdit... ». Tout effort pour « n'y plus penser » se transforme spontanément en « pensée obsédante ». Comment, face à ce phénomène de fascination par l'objet interdit, ne pas faire un saut au plan de la mémoire collective et ne pas évoquer la sorte de hantise que décrivent les historiens du temps présent stigmatisant ce « passé qui ne passe pas » ? 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 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.

De cette description par Sartre du renversement de la fonction irréalisante de l'imagination en fonction hallucinante, résulte un curieux parallélisme entre la phénoménologie de la mémoire et celle de l'imagination. Tout se passe comme si la forme que Bergson appelle intermédiaire ou mixte du souvenir, à savoir le souvenir-image, à mi-chemin donc entre le « souvenir pur » et le souvenir

réinscrit dans la perception, au stade où la reconnaissance s'épanouit dans le sentiment du déjà vu, correspondait à une forme intermédiaire de l'imagination, à mi-chemin de la fiction et de l'hallucination, à savoir la composante « image » du souvenir-image. C'est donc aussi comme forme mixte qu'il faut parler de la fonction de l'imagination consistant à « mettre sous les yeux », fonction que l'on peut appeler ostensive : il s'agit d'une imagination qui montre, qui donne à voir, qui fait voir.

Une phénoménologie de la mémoire ne peut ignorer ce qu'on vient d'appeler le piège de l'imaginaire, dans la mesure où cette mise en images, côtoyant la fonction hallucinatoire de l'imagination, constitue une sorte de faiblesse, de discrédit, de perte de fiabilité pour la mémoire. On ne manquera pas d'y revenir lorsque l'on considérera une certaine manière d'écrire l'histoire, à la Michelet, dirons-nous, où la « résurrection » du passé tend à revêtir, elle aussi, des formes quasi hallucinatoires. L'écriture de l'histoire partage de cette façon les aventures de la mise en images du souvenir sous l'égide de la fonction ostensive de l'imagination.

Ce n'est pas sur cette perplexité que je voudrais conclure, mais sur la réponse provisoire qui peut être donnée à la question qu'on peut dire de confiance et que la théorie de la mémoire transmet à la théorie de l'histoire. Cette question est celle de la fiabilité de la mémoire et, en ce sens, de sa vérité. Cette question était posée à l'arrière-plan de toute notre investigation portant sur le trait différentiel qui sépare la mémoire de l'imagination. Au terme de notre investigation, et en dépit des pièges que l'imaginaire tend à la mémoire, il peut être affirmé qu'une requête spécifique de vérité est impliquée dans la visée de la « chose » passée, du *quoi* antérieurement vu, entendu, éprouvé, appris. Cette requête de vérité spécifie la mémoire comme grandeur cognitive. Plus précisément, c'est dans le moment de la reconnaissance, sur lequel s'achève l'effort du rappel, que cette requête de vérité se déclare elle-même. Nous sentons et savons alors que quelque chose s'est passé, que quelque chose a eu lieu, qui nous a impliqués comme agents, comme patients, comme témoins. Appelons fidélité cette requête de vérité. Nous parlerons désormais de la vérité-fidélité du souvenir pour dire cette requête, cette revendication, ce *claim*, qui constitue la dimension épistémique-véritative de l'*orthos logos* de la mémoire. Ce sera la tâche de l'étude qui suit de montrer comment la dimension épistémique, *véritative* de la mémoire se compose avec la dimension *pragmatique* liée à l'idée d'*exercice* de la mémoire.

## La mémoire exercée : us et abus

### NOTE D'ORIENTATION

*L'approche cognitive déployée dans le chapitre précédent n'épuise pas la description de la mémoire prise sous l'angle « objectal ». On doit y adjoindre une approche pragmatique. Cette considération nouvelle s'articule de la façon suivante sur la première : se souvenir, c'est non seulement accueillir, recevoir une image du passé, c'est aussi la chercher, « faire » quelque chose. Le verbe « se souvenir » double le substantif « souvenir ». Ce que ce verbe désigne, c'est le fait que la mémoire est « exercée ». Or la notion d'exercice, appliquée à la mémoire, n'est pas moins ancienne que celle d'eikōn, de représentation. Jointe à celle de « recherche » (zētēsis), elle brille au firmament des concepts socratiques. À la suite de Socrate, Platon n'hésite pas à déplacer son discours sur l'eikōn dans le champ des « techniques imitatives », et à distinguer une mimétique « fantasmatique », trompeuse par destin, et une mimétique « iconique », réputée « droite » (orthos), « véridique » (alēthinos). À son tour Aristote, dans le chapitre « Anamnēsis » de son court traité au titre double, décrit le rappel comme une « recherche », alors que la mnēmē a été caractérisée au premier chapitre comme « affection » (pathos). Nos deux maîtres grecs anticipent ainsi sur ce qui sera appelé effort de mémoire par Bergson et travail de remémoration par Freud, comme on le verra prochainement.*

*Le fait remarquable est que les deux approches cognitive et pragmatique se recoupent dans l'opération du rappel ; la reconnaissance, qui couronne la recherche réussie, y désigne la face cognitive du rappel, tandis que l'effort et le travail s'inscrivent dans le champ pratique. Nous réserverons désormais le terme de remémoration pour signifier cette superposition dans la même opé-*

*ration de l'anamnēsis, de la récollection, du rappel, des deux problématiques : cognitive et pragmatique.*

*Ce dédoublement entre dimension cognitive et dimension pragmatique accentue la spécificité de la mémoire parmi les phénomènes relevant de la dénomination psychique. À cet égard, l'acte de faire mémoire vient s'inscrire dans la liste des pouvoirs, des capacités, relevant de la catégorie du « je peux », pour reprendre l'expression chère à Merleau-Ponty<sup>1</sup>. Mais il semble qu'il soit réservé à l'acte de faire mémoire d'offrir au regard de la description une surimpression aussi complète de la visée cognitive et de l'opération pratique dans un acte unique comme l'est la remémoration, héritière directe de l'anamnēsis aristotélicienne et indirecte de l'anamnēsis platonicienne.*

*Cette originalité du phénomène mnémonique est d'une importance considérable pour toute la suite de nos investigations. En effet, elle caractérise également l'opération historiographique en tant que pratique théorique. L'historien entreprend de « faire de l'histoire », comme chacun de nous s'emploie à « faire mémoire ». La confrontation entre mémoire et histoire se jouera pour l'essentiel au niveau de ces deux opérations indivisément cognitives et pratiques.*

*L'enjeu ultime de l'investigation qui suit est le sort du vœu de fidélité que nous avons vu attaché à la visée de la mémoire en tant que gardienne de la profondeur du temps et de la distance temporelle. De quelle façon, au regard de cet enjeu, les vicissitudes de la mémoire exercée sont-elles susceptibles d'affecter l'ambition véritative de la mémoire ? Disons-le d'un mot, l'exercice de la mémoire, c'est son usage ; or l'us comporte la possibilité de l'abus. Entre us et abus se glisse le spectre de la mauvaise « mimétique ». C'est par le biais de l'abus que la visée véritative de la mémoire est massivement menacée.*

*Les pages qui suivent visent à esquisser une typologie à grandes mailles de ces abus de la mémoire. Ils sont chaque fois corrélés à un aspect de la mémoire exercée.*

1. Je me suis moi-même employé dans *Soi-même comme un autre*, op. cit., à traiter comme des manifestations multiples de la puissance fondamentale d'agir des opérations traditionnellement assignées à des problématiques distinctes. Le même tournant pragmatique est pris dans chacune des grandes sections de l'ouvrage : *je peux parler, je peux agir, je peux (me) raconter, je peux m'imputer mes actions à moi-même comme leur véritable auteur. Je dis maintenant : je peux me souvenir.* En ce sens, l'investigation qu'on propose ici des phénomènes mnémoniques constitue un chapitre supplémentaire dans une anthropologie philosophique de l'homme agissant et souffrant, de l'homme capable.

*On mettra à part les prouesses de l'ars memoriae, cet art célébré par Frances Yates<sup>2</sup> ; les excès auxquels il a donné lieu sont ceux d'une mémoire artificielle qui exploite méthodiquement les ressources de l'opération de mémorisation que nous voulons distinguer soigneusement, dès le plan de la mémoire naturelle, de la remémoration au sens limité d'évocation de faits singuliers, d'événements. C'est aux abus de la mémoire naturelle que sera ensuite consacrée la plus longue section de ce chapitre ; nous les distribuerons sur trois plans : au plan pathologique-thérapeutique ressortiront les troubles d'une mémoire empêchée ; au plan proprement pratique, ceux de la mémoire manipulée ; au plan éthico-politique, ceux d'une mémoire abusivement convoquée, lorsque commémoration rime avec remémoration. Ces multiples formes de l'abus font ressortir la vulnérabilité fondamentale de la mémoire, laquelle résulte du rapport entre l'absence de la chose souvenue et sa présence sur le mode de la représentation. La haute problématique de ce rapport représentatif au passé est essentiellement mise à nu par tous les abus de la mémoire.*

\*  
\* \*

## I. LES ABUS DE LA MÉMOIRE ARTIFICIELLE : LES PROUESSES DE LA MÉMORISATION

Il est une modalité de l'acte de faire mémoire qui se donne comme pratique par excellence, à savoir la mémorisation, qu'il importe de distinguer rigoureusement de la remémoration.

Avec la remémoration, l'accent est mis sur le retour à la conscience éveillée d'un événement reconnu comme ayant eu lieu avant le moment où celle-ci déclare l'avoir éprouvé, perçu, appris. La marque temporelle de l'auparavant constitue ainsi le trait distinctif de la remémoration, sous la double forme de l'évocation simple et de la reconnaissance concluant le processus de rappel. La

2. Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Londres, Pimlico, 1966 ; trad. fr. de D. Arasse, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975. La pagination de l'édition originale est ici citée.

mémorisation, en revanche, consiste en des manières d'apprendre portant sur des savoirs, des savoir-faire, des pouvoir-faire, de telle sorte que ceux-ci soient fixés, qu'ils demeurent disponibles pour une effectuation, marquée au point de vue phénoménologique par un sentiment de facilité, d'aisance, de spontanéité. Ce trait constitue le pendant pragmatique de la reconnaissance concluant le rappel au plan épistémologique. En termes négatifs, il s'agit d'une économie d'efforts, le sujet étant dispensé d'apprendre à nouveau pour effectuer une tâche appropriée à des circonstances définies. Le sentiment de facilité représente alors la face positive de cette effectuation réussie d'un souvenir que Bergson dirait « agi » plutôt que « représenté ». On peut à cet égard tenir la mémorisation pour une forme de la mémoire-habitude. Mais le processus de mémorisation est spécifié par le caractère construit des manières d'apprendre visant à une effectuation facile, forme privilégiée de la mémoire heureuse.

C'est alors un projet légitime de décrire les manières d'apprendre visant à une telle effectuation facile du point de vue des techniques d'acquisition, et de tenter de repérer les failles à la faveur desquelles l'abus peut se glisser dans l'usage. Nous suivrons un ordre de complexité grandissante où les occasions du mésusage croîtront à la mesure de l'ambition de maîtrise exercée sur le processus entier de mémorisation. Car c'est bien dans cette ambition de maîtrise que réside la possibilité de glisser de l'us à l'abus.

Au plus bas degré, nous rencontrons les techniques relevant de ce qu'on appelle *apprentissage* en psychologie expérimentale. C'est afin de délimiter avec soin le champ de l'apprentissage que je parle en termes généraux et englobants de « manières d'apprendre ». L'apprentissage, volontiers associé à la mémoire dans les ouvrages spécialisés, relève d'une biologie de la mémoire<sup>3</sup>. L'apprentissage consiste en effet dans l'acquisition par un être vivant de comportements nouveaux ne faisant pas partie du répertoire des pouvoir- ou savoir-faire hérités, génétiquement programmés, ou relevant de l'épigénèse corticale. L'important, pour notre enquête, est que la maîtrise de l'acquisition appartient à l'expérimentateur qui conduit la manipulation. C'est lui qui fixe la tâche, qui définit les critères de réussite, qui organise punitions et récompenses, et ainsi « conditionne » l'apprentissage. Cette situation

3. Georges Chapouthier, *La Biologie de la mémoire*, Paris, PUF, 1994, p. 5sq.

constitue la forme la plus opposée à celle de l'*ars memoriae* que nous découvrirons au terme de ce parcours et qui sera le fruit d'une discipline, d'une « ascèse » – l'*askēsis* des socratiques signifiant « exercice » –, dont l'apprenti lui-même sera le maître. Parlant de manipulation, on ne dénonce assurément pas un abus ; on veut seulement caractériser le type de maîtrise qui préside à l'expérimentation. Seule la manipulation en milieu humain, telle qu'on l'évoquera plus loin en liaison avec l'idéologie, méritera d'être marquée d'un sceau d'infamie. On peut toutefois, dès ce niveau, et sans quitter le plan psychobiologique où ces expérimentations sont montées, soumettre à une critique appropriée la condition de maîtrise de la manipulation des vivants soumis à ces épreuves. Celles-ci, à l'époque du béhaviorisme, étaient censées donner une base expérimentale de vérification à des « modèles » relevant d'hypothèses du type Stimulus-Réponse (SR). La critique d'auteurs, tels que Kurt Goldstein, auxquels Merleau-Ponty fait écho dans *La Structure du comportement* et Canguilhem dans *La Connaissance de la vie*<sup>4</sup>, porte essentiellement sur le caractère artificiel des situations dans lesquelles un animal, voire un sujet humain, est placé sous le contrôle de l'expérimentateur, à la différence des relations spontanées du vivant avec son environnement, telles que la science éthologique les appréhende en milieu ouvert. Or les conditions de l'expérimentation ne sont pas neutres quant à la signification des comportements observés. Elles contribuent à masquer les ressources d'exploration, d'anticipation, de négociation du vivant à la faveur desquelles celui-ci entre en débat avec un *Umwelt* qui lui appartient en propre et qu'il contribue à construire.

Cette discussion nous importe dans la mesure où les manières d'apprendre que nous allons maintenant considérer peuvent à leur tour osciller entre la manipulation, c'est-à-dire la maîtrise exercée par le maître, et la discipline attendue du disciple.

C'est en effet de la dialectique du maître et du disciple que relèvent les exercices de mémorisation inscrits dans un programme d'éducation, de *paideia*. Le modèle classique est bien connu : il consiste dans la *récitation* de la leçon apprise *par cœur*. Augustin rhétoricien se plaît à dériver son analyse du triple présent – présent du passé ou mémoire, présent du futur ou attente, présent du présent ou intuition – d'un examen de l'acte de réciter un poème ou un

4. Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965 ; rééd., 1992. Sur K. Goldstein, le chapitre « Le vivant et son milieu » (p. 143-147).

verset biblique. Réciter de mémoire, comme on dit, sans hésitation et sans faute, constitue un petit exploit qui en préfigure de plus grands, comme on dira plus loin. Or, avant de nous déchaîner contre les abus du « par cœur », il nous faut avoir rappelé les raisons d'être de son bon usage. Dans le cadre de l'enseignement, qui n'est qu'une partie de la *paideia*, comme on le verra sous peu, la récitation a longtemps constitué le mode privilégié de transmission, contrôlé par les éducateurs, de textes tenus, sinon pour fondateurs de la culture enseignée, du moins pour prestigieux, au sens de textes faisant autorité. Car c'est bien d'autorité qu'il s'agit en dernier ressort, plus précisément d'autorité énonciative, pour la distinguer de l'autorité institutionnelle<sup>5</sup>. En ce sens, on touche ici à un concept politique au sens le plus fondamental, tenant à l'instauration du lien social. On ne conçoit guère de société qui ne croiserait pas au lien horizontal du vivre ensemble le lien vertical de l'autorité des Anciens, selon un vieil adage qu'évoque Hannah Arendt : « *Potestas in populo, auctoritas in senatu.* » La question éminemment politique est de savoir qui est le « sénat », qui sont les « Anciens », et d'où procède leur autorité. L'éducation se déploie en deçà de ce problème et comme à l'abri de sa mise en question en termes de légitimité. Quoi qu'il en soit en effet de cette énigme de l'autorité – cœur de ce que Rousseau appelait le « labyrinthe du politique » –, toute société a la charge de la transmission transgénérationnelle de ce qu'elle tient pour ses acquis culturels. Apprendre, c'est pour chaque génération faire l'économie, comme on l'a suggéré plus haut, de l'effort épuisant de tout réapprendre à chaque fois. C'est ainsi que dans les communautés chrétiennes on a longtemps appris à réciter le catéchisme. Mais c'est ainsi qu'ont été apprises les règles de l'écriture correcte – ah ! la dictée ! –, plus celles de la grammaire et du calcul. Et c'est encore de la même façon que nous apprenons les rudiments d'une langue morte ou d'une langue étrangère – ah ! les déclinaisons et les conjugaisons grecques et latines ! Jeunes enfants, nous avons appris comptines et ritournelles ; puis fables et poèmes ; à cet égard, n'a-t-on pas été trop loin dans la guerre contre le « par cœur » ? Heureux qui peut encore, comme Jorge Semprun, murmurer à l'oreille d'un mourant – Maurice Halbwachs, hélas ! – les

5. Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1986.

vers de Baudelaire : « Ô mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre... nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons... » Mais le « par cœur » n'est pas l'apanage de la seule école d'autrefois. Maints professionnels – médecins, juristes, scientifiques, ingénieurs, enseignants, etc. – ont recours leur vie durant à une copieuse mémorisation de savoir-faire reposant sur des répertoires, des listes d'items, des protocoles, tenus disponibles pour une actualisation opportune. Tous sont censés disposer d'une mémoire exercée.

Ce n'est pas tout, ni l'usage pédagogique, ni l'usage professionnel de la mémorisation n'épuisent le trésor des manières d'apprendre sanctionnées par une récitation sans faute et sans hésitation. Il faut évoquer ici tous ces arts qu'Henri Gouhier place sous le titre générique d'arts en deux temps – danse, théâtre, musique<sup>6</sup> –, où l'exécution est distincte de l'écriture de l'œuvre confiée à un livret, à une partition, à une inscription de quelque sorte. Ces arts exigent de leurs pratiquants un pénible entraînement de la mémoire reposant sur une répétition obstinée et patiente, jusqu'à obtenir une exécution à la fois fidèle et novatrice, où le travail préalable se fait oublier sous l'apparence d'une improvisation heureuse. Comment ne pas admirer ces danseurs, ces acteurs, ces musiciens qui ont enregistré parfois de fabuleux répertoires qu'ils « exécutent » pour notre plaisir ? Ce sont là de véritables athlètes de la mémoire. Peut-être sont-ils ainsi les seuls témoins indiscutables d'un usage sans abus, l'obéissance aux injonctions de l'œuvre leur inspirant l'humilité capable de tempérer le légitime orgueil de l'exploit accompli.

J'aime évoquer, au troisième stade de notre parcours à travers les manières d'apprendre, la longue tradition qui a élevé la mémorisation au rang d'un *ars memoriae*, digne du nom d'art, de technique. Frances A. Yates lui a consacré, sous le titre même *The Art of Memory*, un ouvrage qui reste un classique en la matière<sup>7</sup>. Le nom latin n'est pas de convention : il s'agit à l'origine des procédés

6. Henri Gouhier, *Le Théâtre et l'Existence*, Paris, Aubier, 1952.

7. Frances A. Yates, *The Art of Memory*, *op. cit.* À son tour, Harald Weinrich est en quête dans *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* (Munich, C.H. Beck, 1997 ; trad. fr. de Diane Meur, *Léthé. Art et critique de l'oubli*, Paris, Fayard, 1999 ; la pagination de l'original est ici citée) d'un éventuel *ars oblivionis* qui serait le symétrique de cet « art de la mémoire », historiquement bien attesté. Il consacre à ce dernier les premières pages de son ouvrage, la mémorisation devant de préférence à la remémoration l'axe de référence pour une histoire littéraire de l'oubli dont les méandres ne sont pas moindres que ceux du fleuve mythique qui a donné son nom à son ouvrage. Nous y reviendrons dans la troisième partie, chap. 3.

mnémotechniques recommandés et pratiqués par les rhétoriciens latins : l'auteur inconnu du *Ad Herennium* (identifié à tort à Cicéron par la tradition médiévale), Cicéron lui-même – dénommé régulièrement *Tullius* –, Quintilien. Le mythe fondateur, néanmoins, n'est pas romain mais grec. Il se réfère à un épisode fameux, se passant vers l'an 500 avant notre ère, au terme fatal d'une fête donnée par un riche mécène en l'honneur d'un athlète réputé. Le poète Simonide de Céos, par ailleurs évoqué avec faveur par Platon, a été engagé pour prononcer l'éloge d'un athlète victorieux. Opportunément appelé au-dehors de la salle du banquet pour rencontrer les demi-dieux bienveillants Castor et Pollux, il échappe à la catastrophe qui engloutit athlète et invités sous les décombres du lieu de l'éloge. Ce sort heureux suffit au mythe grec, où le poète s'avère béni des dieux. Mais les Latins connaissent une suite qui convient à leur culture de l'éloquence. Le poète aurait pu désigner de mémoire la place tenue par chaque convive et ainsi, selon le mot de Weinrich, « identifier les morts selon leur localisation dans l'espace ». Une victoire fabuleuse sur l'oubli – cette catastrophe symbolisée par la mort subite – est signifiée par l'exploit. Mais c'est au prix d'un dur écolage qui annexe l'art de la mémoire à la rhétorique. Cet art consiste pour l'essentiel à associer des *images* à des *lieux* (*topoi, loci*) organisés en systèmes rigoureux, comme dans une maison, une place publique, un décor architectural. Les préceptes de cet art sont de deux sortes : les uns régissent la sélection des lieux, les autres celle des images mentales des choses dont on veut se souvenir et que l'art assigne à des places choisies. Les images ainsi emmagasinées sont réputées faciles à évoquer au moment opportun, l'ordre des places préservant l'ordre des choses. Du traité *Ad Herennium* – les traités grecs antérieurs étant perdus – ressort la définition lapidaire qui sera répétée d'âge en âge : « La mémoire artificielle (*artificiosa*) consiste en lieux et en images. » Quant aux « choses » figurées par les images et les lieux, il s'agit d'objets, de personnages, d'événements, de faits relatifs à une cause à plaider. L'important est que ces idées soient attachées à des images et que ces temps soient emmagasinés dans des lieux. Nous retrouvons ainsi la vieille métaphore de l'inscription, les lieux tenant le rôle de la tablette de cire et les images celui des lettres inscrites sur celles-ci. Et, à l'arrière de cette métaphore, resurgit celle proprement fondatrice, venant du *Théétète*, de la cire, du sceau et de l'empreinte. Mais la nouveauté consiste en ceci que le corps – éventuellement le cerveau – ou l'âme jointe au corps ne sont

plus le support de cette empreinte, mais l'imagination tenue pour une puissance spirituelle. La mnémotechnique qui s'y applique est à la gloire de l'imagination, dont la mémoire devient l'annexe. Du même coup, la spatialisation oblitère la temporalisation. Non pas la spatialité du corps propre et du monde environnant, mais celle de l'esprit. La notion de lieu a chassé la marque de l'antérieur qui, depuis le *De memoria et reminiscencia* d'Aristote, spécifie la mémoire. Le souvenir ne consiste plus à évoquer le passé, mais à effectuer des savoirs appris, rangés dans un espace mental. En termes bergsoniens, nous sommes passés du côté de la mémoire-habitude. Mais cette mémoire-habitude est une mémoire exercée, cultivée, dressée, sculptée, diraient certains textes. Ce sont de véritables exploits dont est gratifiée la mémoire fabuleuse de véritables athlètes de la mémorisation. Cicéron qualifie de « presque divines » de telles performances.

La tradition qui procède de cette « institution oratoire », pour reprendre le titre du traité de Quintilien, est si riche que notre discussion contemporaine portant sur les lieux de mémoire – lieux bien réels inscrits dans la géographie – peut être tenue pour l'héritière tardive de l'art de la mémoire artificielle des Grecs et des Latins, pour lesquels les lieux étaient les sites d'une écriture mentale. Si, à l'arrière du *Ad Herennium*, la tradition a dû être longue et variée, remontant non seulement au *Théétète* et à son apologue du cachet dans la cire, mais aussi au *Phèdre* et à sa fameuse condamnation d'une mémoire livrée à des « marques » extérieures, combien plus l'a-t-elle été de « Tullius » à Giordano Bruno, en qui Frances Yates voit culminer l'*ars memoriae* ! Quel chemin parcouru d'un terme à l'autre et quels retournements ! Trois d'entre eux au moins ont scandé cette étrange épopée de la mémoire mémorisante.

Vient d'abord la réinscription par Augustin de la rhétorique des Latins dans une interprétation décidément platonicienne d'une mémoire plus attachée au fondamental qu'à l'événementiel. On a évoqué dès l'ouverture du présent ouvrage le *De memoria* du Livre X des *Confessions* : outre le fameux exorde sur les « palais » et les « magasins » de la mémoire, on y trouve l'apologue du cachet dans la cire, relayé par le thème des « effigies ». En outre, l'acte de réciter est pris comme support de l'analyse du rappel. Mais on retiendra surtout l'exclamation : « Grande est la puissance de la mémoire ! » C'est bien la puissance exercée dans l'acte de faire mémoire qui est l'enjeu de toute la tradition de l'*ars memoriae*.

Mais Augustin craint encore l'oubli, lequel sera franchement oublié lors de l'apogée de l'*ars memoriae*.

Avec le deuxième retournement, l'*ars memoriae* subit une moralisation complète de la part des scolastiques médiévaux ; et ceci sur la base d'une conjonction étonnante entre la rhétorique déjà moralisée de Cicéron-« Tullius »<sup>8</sup> et la psychologie aristotélicienne du *De anima* et du *De memoria et reminiscentia*<sup>9</sup>. Ce dernier texte, en particulier, traité comme un appendice au *De anima*, a été fort prisé des Médiévaux ; saint Thomas en a donné un commentaire détaillé. La mémoire se trouve ainsi inscrite sur plusieurs listes : elle est une des cinq parties de la rhétorique, à côté de l'*intelligentia* et de la *providentia*, laquelle rhétorique est elle-même une des parties, parmi les sept arts libéraux (grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, géométrie, musique, astronomie) ; mais la mémoire est aussi une partie de la vertu de prudence, laquelle figure parmi les vertus majeures, aux côtés du courage, de la justice et de la tempérance. Ainsi multiples encadrées, et par ce biais soumise à une mémorisation de second degré, la mémoire des Médiévaux est l'objet d'éloges et de soins particuliers, comme on peut l'attendre d'une culture qui connaît certes l'écriture, mais non l'imprimerie, et qui, en outre, a porté au pinacle l'autorité énonciative et scripturaire : maîtres à penser grecs et latins figurent comme des *auctoritates*, à côté des Écritures saintes, des textes conciliaires et des œuvres de docteurs de l'Église. Dès l'aube du Moyen Âge, Alcuin, que Charlemagne a chargé de restaurer le système éducatif de l'Antiquité dans l'Empire carolingien, peut déclarer à son empereur que la mémoire est le « trésor de toutes choses » ; toutes choses : articles de foi, routes vertueuses menant

8. Cicéron a légué aux Médiévaux plusieurs importants écrits rhétoriques : *De oratore*, *De inventione* (dont le *Ad Herennium* est tenu pour la deuxième partie) et les *Disputes tusculanes* (*Tusculanae disputationes*) qui avaient exercé une influence décisive dans la conversion d'Augustin. Il est le premier Latin à avoir fait, vers la fin du *De inventione*, de la mémoire une partie de la vertu de *prudentia*, à côté de l'*intelligentia* et de la *providentia*.

9. À vrai dire, l'héritage médiéval d'Aristote concernant la mémoire est triple. D'abord, le relais offert à la métaphore de l'empreinte du sceau dans la cire (premier chapitre du *De memoria et reminiscentia*) ; ensuite, l'accouplement entre mémoire et imagination, dont il est dit dans le *De anima* qu'« il est impossible de penser sans images » ; enfin, l'inclusion de la mnémotechnique parmi les procédés du rappel raisonné du souvenir dans le deuxième chapitre du *De memoria* (choix d'un point de départ, remontée et descente le long de séries associatives, etc.).

au paradis, routes pernicieuses menant en enfer. Par la mémorisation sont *inculqués*, sur la base de « notes de mémoire », tous les savoirs, savoir-faire, savoir-croire, savoir-vivre qui jalonnent la marche à la béatitude. À cet égard, la *Secunda Secundae* de la *Somme théologique* de saint Thomas constitue le document majeur de cette instruction de raison et de foi dont l'*ars memoriae* est devenu le dépositaire et l'*organon*. En même temps que la raison et la foi, la dévotion reçoit sa part avec les images éloquents de l'Enfer, du Purgatoire, du Paradis, tenus eux-mêmes pour des lieux d'inscription des vices et des vertus, des lieux de mémoire, au sens le plus fort du mot. Il n'est pas étonnant dès lors que ce trajet de la mémorisation conduite, bien au-delà des exploits de la mémoire individuelle, à la *Divine Comédie* de Dante. Les lieux parcourus sous la conduite de Virgile puis de Béatrice constituent autant de stations pour une mémoire méditante qui conjoint la remémoration des figures exemplaires, la mémorisation des enseignements majeurs de la tradition, la commémoration des événements fondateurs de la culture chrétienne<sup>10</sup>. Au regard de cette superbe métaphorique des lieux spirituels, les exploits de la mémoire artificielle s'avèrent dérisoires. Il fallait en effet une mémoire poétique pour transcender l'opposition entre mémoire naturelle et mémoire artificielle, pour pulvériser l'opposition entre us et abus<sup>11</sup>. Ce ne sera plus le cas au terme du troisième retournement.

Le troisième renversement affectant le destin de la mémoire artificielle est marqué par la jonction entre mnémotechnique et *secret hermétique*. Giordano Bruno, vers qui convergent toutes les analyses de Frances Yates, est la figure emblématique de cette

10. On lira les belles pages consacrées à Dante par Yates dans *The Art of Memory*, *op. cit.*, p. 104sq., et par Weinrich dans *Lethe*, *op. cit.*, p. 142sq. Selon ce dernier, la topologie de l'au-delà, à laquelle le poète accède d'ailleurs après avoir bu l'eau de l'oubli, fait de Dante le *Gedächtnismann*, l'homme de la mémoire (*ibid.*, p. 145). Weinrich ne connaît pas d'autre égal à la *Divine Comédie* que la *Recherche* de Marcel Proust.

11. Frances Yates conclut en ces termes son chapitre « Medieval memory and the formation of imagery » : « Du point de vue du présent ouvrage, qui est principalement concerné par l'histoire ultérieure de l'art, il est fondamental de souligner que l'art de la mémoire est issu du Moyen Âge. Ses racines les plus profondes plongent dans un passé hautement vénérable. C'est au sortir de ces origines profondes et mystérieuses qu'il s'est écoulé dans les siècles ultérieurs, frappé du sceau d'une ferveur religieuse étrangement combinée avec le soin mnémotechnique qui lui fut appliqué au Moyen Âge » (*The Art of Memory*, *op. cit.*, p. 113).

nouvelle et presque dernière phase de l'incroyable parcours de l'*ars memoriae*. L'art en question est devenu art magique, art occulte. Préside à cette métamorphose la conception, présentée comme une révélation, comme la percée d'un secret, d'un système de correspondances entre les astres et le monde inférieur. L'art consiste à placer sur les cercles concentriques d'une « roue » – la « roue de la mémoire » –, selon le principe d'une correspondance terme à terme, la position des astres, la table des vertus, le recueil des images expressives de la vie, les listes de concepts, la suite des figures humaines héroïques ou saintes, toutes les images archétypales concevables, bref tout ce qui peut être énuméré, mis en ordre de système. Ce qui est ainsi confié à la mémoire, c'est un pouvoir divin, celui que confère la maîtrise absolue d'un art combinatoire entre l'ordre astral et l'ici-bas. Il s'agit encore de « placer » les images sur des lieux, mais ces lieux sont les astres et ces images les « ombres » (le premier livre sur la mémoire publié par G. Bruno s'appelle *De umbris idearum*, 1582) en quoi consistent les objets et les événements du monde inférieur. Cette véritable « alchimie » de l'imagination, comme dit Frances Yates (*The Art of Memory*, p. 220), préside à une mnémotechnique magique qui donne à qui la possède un pouvoir sans limites. La revanche de la réminiscence platonicienne et surtout néoplatonicienne sur la psychologie aristotélicienne de la mémoire et du rappel est totale, mais au prix de la transformation de la spéculation raisonnée en mystagogie. Oui, « grande est la puissance de la mémoire », selon le mot d'Augustin ; mais le rhéteur chrétien ne savait pas à quelle excentricité cet éloge de la mémoire heureuse pouvait conduire. Et Cicéron pouvait appeler « presque divins » les exploits d'une mémoire exercée ; mais lui non plus ne pouvait prévoir à quels excès se prêterait la mémoire occulte d'un homme de la Renaissance, celui que Yates appelle « le mage de la mémoire » (*op. cit.*, p. 297).

J'aimerais évoquer, pour conclure ce rapide survol de l'*ars memoriae*, les questions que pose Frances Yates au terme de son propre parcours, avant d'écrire la sorte de post-scriptum que constitue son dernier chapitre intitulé « The art of memory and the growth of scientific method » (*op. cit.*, p. 354). Je cite Yates : « Il est une question à laquelle je ne peux donner de réponse claire ou satisfaisante : que fut donc la mémoire occulte ? Le changement qui, de la formation de similitudes corporelles du monde intelligible, a conduit à l'effort pour s'emparer du monde intelligible au prix de fantastiques exercices de l'imagination – tels ceux auxquels Gior-

dano Bruno consacra sa vie – a-t-il fait accéder la psyché humaine à un degré de performance créatrice supérieur à celui jamais atteint au plan de l'imagination ? Est-ce là le secret de la Renaissance, et la mémoire occulte représente-t-elle ce secret ? Je lègue ce problème à d'autres » (*ibid.*).

Que répondre à Frances Yates ? On ne peut se contenter d'enregistrer le fait que l'histoire des idées n'a pas donné de suite à cette culture forcenée de la mémoire et qu'un nouveau chapitre a été ouvert avec la notion de méthode, avec le *Novum Organon* de Francis Bacon et le *Discours de la méthode* de Descartes. Après tout, l'*ars memoriae*, avec son culte de l'ordre tant au plan des lieux qu'à celui des images, était à sa façon un exercice méthodique. C'est au cœur de l'entreprise qu'il faut chercher la raison de son éclipse. Francis Bacon va droit au point critique lorsqu'il dénonce l'« ostentation prodigieuse » qui motive en profondeur la culture de la mémoire artificielle. Dès le début, c'est en termes d'exploit, de prodige, que cet art est vanté. Une sorte d'ébriété – Kant parlerait de *Schwärmerei* au sens à la fois d'enthousiasme et d'intoxication – s'est insinuée au point d'articulation entre mémoire naturelle et mémoire artificielle. Une ébriété qui a transformé en son contraire la modestie d'un dur écolage amorcé dans les limites de la mémoire naturelle, dont il a toujours été légitime de chercher à renforcer les pouvoirs, c'est-à-dire à la fois l'ampleur et l'exactitude. Car c'est bien la notion de limite qui est ici en jeu. Avec G. Bruno, la transgression des limites est portée à son comble. Mais quelles limites ? Fondamentalement, c'est la limite que suggère le rapport de la mémoire à l'oubli<sup>12</sup>. L'*ars memoriae* est un déni outrancier de l'oubli et, de proche en proche, des faiblesses inhérentes tant à la préservation des traces qu'à leur évocation. Corrélativement, l'*ars memoriae* ignore la contrainte des traces. Comme il a été suggéré une première fois à l'occasion de la discussion portant sur la métaphore platonicienne du *tupos*, de l'empreinte, la notion phénoménologique de trace, distincte de la condition matérielle, corporelle, corticale de l'empreinte, se

12. Weinrich voit ce déni de l'oubli à l'œuvre dès l'épisode grec de l'exploit de mémoire attribué à Simonide restituant sa place à chaque mort du banquet fatal. Selon Cicéron, le poète aurait proposé à Thémistocle, banni de sa patrie, de lui apprendre l'art mirifique de « se souvenir de tout » (*ut omnia meminisset*). Le grand homme aurait répondu qu'il aurait plus de goût pour un art d'oublier capable de lui épargner la souffrance de se souvenir de ce qu'il ne veut pas et de ne pouvoir oublier ce qu'il veut (Weinrich, *Lethe, op. cit.*, p. 24). Il faudra y revenir au moment de traiter de l'oubli comme d'une grandeur de droit propre.

construit sur la base de l'*être-affecté* par l'événement dont il est fait, par après coup, témoignage par narration. Pour la mémoire artificielle, tout est action, rien n'est passion. Les places sont souverainement choisies, leur ordre cache l'arbitraire de leur choix ; et les images ne sont pas moins manipulées que les places auxquelles elles sont assignées. Double défi, donc : de l'oubli et de l'être-affecté. L'infatuation terminale est en germe dans ce déni originel. Grande est certes la puissance de la mémoire, s'exclame Augustin. Mais celui-ci, on l'a noté dès les premières pages de ce livre, n'a pas ignoré l'oubli ; il en a mesuré avec effroi la menace et les ravages. En outre, de ce déni de l'oubli et de l'être-affecté résulte la prééminence accordée à la mémorisation aux dépens de la remémoration. La majoration des images et des lieux par l'*ars memoriae* a pour prix la négligence de l'événement qui étonne et surprend. En rompant ainsi le pacte de la mémoire avec le passé au bénéfice de l'écriture intime dans un espace imaginaire, l'*ars memoriae* est passé de l'exploit athlétique d'une mémoire exercée à ce que Yates dénomme justement une « alchimie de l'imagination ». L'imagination, libérée du service du passé, a pris la place de la mémoire. Le passé en tant qu'absent de l'histoire qui le raconte constitue l'autre limite de l'ambitieuse mnémotechnique, en outre de l'oubli dont on dira plus tard à quel point il est solidaire de la passéité du passé<sup>13</sup>.

Il y a deux manières de donner suite à ces considérations principales qui réintroduisent l'idée de limite dans un projet qui l'exclut. La première est de restituer la mesure à une culture de la mémorisation dans les limites de la mémoire naturelle ; la seconde est de prendre en considération les abus qui se greffent sur l'us, dès lors que celui-ci constitue une manière de manipulation sous la guise de la mémoire artificielle. C'est aux modalités d'un art de mémorisation contenu dans les limites de la mémoire naturelle que sont consacrées les dernières considérations de cette section. De la magie de la mémoire nous ferons ainsi retraite en direction d'une pédagogie de la mémoire, c'est-à-dire d'un encadrement de la culture de la mémoire par un projet éducatif. Nous sommes ainsi ramenés à la discussion commencée plus haut concernant l'us et l'abus de la

13. Edward Casey évoque au début de l'ouvrage que nous avons abondamment cité dans l'étude précédente, *Remembering*, le tort fait à la mémoire, au sens précis de remémoration, par la critique de la pédagogie par la mémoire, comme si le procès de la mémorisation s'étendait de façon indiscriminée au procès de la remémoration, au profit d'une culture *oublieuse*.

mémorisation dans l'éducation. Mais nous y revenons avec en tête les épisodes principaux de la fabuleuse histoire de la mémoire artificielle. Ce n'est pas à vrai dire le pouvoir d'une imagination portée aux extrêmes qui servit de cible dans le procès de la récitation par cœur, à cette même époque de la Renaissance qui avait été le témoin des exploits de la mémoire artificielle, mais l'autorité de l'héritage culturel transmis par les textes. Pour ces critiques, l'âne est volontiers désigné comme l'animal emblématique de la sotte mémoire ployant sous la charge des savoirs imposés : « On ne fait, dit Montaigne, que des ânes chargés de livres<sup>14</sup>. » Il est remarquable que la critique de la mémoire mémorisante ait coïncidé avec l'éloge de l'*ingenium*, le génie, l'esprit, au sens donné à ce mot par Helvétius dans *De l'esprit*<sup>15</sup>. Il s'est fait ainsi une fusion entre le plaidoyer pour la méthode, remontant à Ramus, et le plaidoyer pour l'*ingenium*, lequel tient en germe la culture de l'imagination créatrice. La fusion se fait dans la notion de jugement, chère aux tenants des Lumières. Mais, au cœur même du jugement, l'entendement raisonneur n'a pas réussi à brider l'*ingenium*. En témoigne la révolte de Rousseau contre les Lumières. C'est alors au nom d'un *ingenium* sauvage que celui-ci assène à la culture de la mémoire même naturelle les coups les plus rudes : « Émile n'apprendra jamais rien par cœur, pas même des fables, pas même celles de La Fontaine, toutes naïves, toutes charmantes qu'elles soient<sup>16</sup>. »

On peut alors se demander si à ce moment la critique de la mémoire mémorisante n'a pas outrepassé son but. À l'abus par excès avec G. Bruno répond un abus par défaut avec J.-J. Rousseau. Il est vrai que ce n'est pas la même mémoire qui est célébrée par l'un et abaissée par l'autre. L'excès de l'un affecte la *memoria artificiosa*, l'abus par défaut de l'autre fait tort à la mémoire naturelle qui elle aussi réclame son dû. Nous revenons alors à l'esprit, par-delà l'usage scolaire de la mémorisation, les prouesses estimables de la mémoire professionnelle, celle des médecins, des juges, des enseignants, etc., et celle des artistes de la danse, du théâtre,

14. Montaigne, *Essais*, I, 26, cité par H. Weinrich, qui ne manque pas d'évoquer dans ce contexte Sancho Pança et son âne, faisant contraste avec l'« ingénieux » chevalier à la triste figure (Weinrich, *Lethe, op. cit.*, p. 67-71).

15. H. Weinrich se plaît à citer ce mot d'Helvétius : « Le grand esprit ne suppose point la grande mémoire ; j'ajouterai même que l'extrême étendue de l'un est absolument exclusive de l'autre » (Weinrich, *ibid.*, p. 78).

16. Cité par H. Weinrich, *ibid.*, p. 90.

de la musique. On n'en a, à vrai dire, jamais fini avec la mémorisation.

Avant de tourner la page de l'*ars memoriae*, j'aimerais faire avec H. Weinrich un bref excursus du côté de l'oubli. On a dit plus haut que l'*ars memoriae* était mû par le désir exorbitant de « ne rien oublier » ; un usage mesuré de la mémorisation n'implique-t-il pas aussi un usage mesuré de l'oubli ? Ne peut-on parler d'« oubli méthodique », à la suite de Descartes ? Si, en effet, le doute méthodique induit un rejet réfléchi de toute pédagogie par la mémoire, et en ce sens implique une certaine stratégie de l'oubli, la règle de récapitulation du *Discours de la méthode* ne constitue-t-elle pas un usage méthodique de la mémoire, mais d'une mémoire naturelle libérée de toute mnémotechnique ? De la même façon, ne peut-on parler d'« oubli éclairé », selon l'esprit des Lumières ? Oubli éclairé qui, au sens propre du mot, servirait de garde-fou contre une culture forcenée de la mémoire mémorisante ? Il faudra y revenir le moment venu, lorsque l'on tentera de donner à l'*ars memoriae* le symétrique que serait l'*ars oblivionis* selon le vœu de H. Weinrich dans *Lethe*<sup>17</sup>. En attendant, ces suggestions convergent vers le plaidoyer pour un usage mesuré de la remémoration – à l'enseigne d'une *juste mémoire* –, idée à laquelle donnera corps, dans un moment, notre réflexion sur les abus d'une mémoire manipulée par l'idéologie. En un sens, le dépassement poétique de la mémoire artificielle par Dante et l'oubli méthodique à la manière de Descartes reconduisent chacun à sa façon à la riche problématique de la mémoire naturelle.

## II. LES ABUS DE LA MÉMOIRE NATURELLE : MÉMOIRE EMPÊCHÉE, MÉMOIRE MANIPULÉE, MÉMOIRE ABUSIVEMENT COMMANDÉE

C'est à une typologie des *us* et *abus* de la mémoire naturelle que la présente étude sera désormais consacrée. La voie dans cette direction a été frayée par Nietzsche dans la *Seconde Considération intempestive*, dont le titre est éloquent : *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*. La manière d'interroger inaugurée

17. Voir ci-dessous, sur l'oubli, la troisième partie, chap. 3.

par ce texte unit dans une sémiologie complexe le traitement médical des symptômes et le traitement philologique des tropes. Certes, la polémique ici soulevée concerne au premier chef l'histoire, plus précisément la philosophie de l'histoire quant à la place de celle-ci dans la culture. Mais le ton est donné pour un traitement similaire de la mémoire, précisément de la mémoire collective, laquelle, comme je le répéterai au début de la prochaine étude, constitue le sol d'enracinement de l'historiographie. C'est, comme il a été dit au début de l'étude présente, en tant qu'*exercée* que la mémoire tombe sous ce point de vue.

Je propose la grille de lecture suivante, afin d'éviter un usage massif et indiscriminé de la notion d'abus de mémoire. Je distinguerai d'abord une approche franchement pathologique, mettant en jeu des catégories cliniques, et éventuellement thérapeutiques, empruntées principalement à la psychanalyse. Je tenterai de restituer à cette pathologie son amplitude et sa densité en la reliant à quelques-unes des expériences humaines les plus fondamentales. Puis je ferai place à des formes concertées de manipulation ou d'instrumentalisation de la mémoire, relevant d'une critique des idéologies. C'est à ce niveau médian que les notions d'abus de mémoire et, ajoutons-le tout de suite, d'abus d'oubli, sont le plus pertinentes. Enfin, je voudrais réserver pour un point de vue normatif, franchement éthico-politique, la question du devoir de mémoire ; ce point de vue normatif doit être soigneusement distingué du point de vue précédent avec lequel on le confond trop facilement. Ce parcours de niveau en niveau deviendra ainsi un parcours de figure en figure des us et abus de la mémoire, depuis la mémoire *empêchée* jusqu'à la mémoire *obligée* en passant par la mémoire *manipulée*.

## 1. Niveau pathologique-thérapeutique : la mémoire empêchée

C'est à ce niveau et de ce point de vue qu'on peut légitimement parler de mémoire *blessée*, voire *malade*. En témoignent des expressions courantes telles que traumatisme, blessure, cicatrices, etc. L'emploi de ces vocables, eux-mêmes pathétiques, n'est pas sans poser de graves difficultés. Jusqu'à quel point, demanderons-nous d'abord, sommes-nous autorisés à appliquer à la mémoire collective des catégories forgées dans le colloque analytique, donc

à un niveau interpersonnel, marqué principalement par la médiation du transfert ? Cette première difficulté ne sera définitivement levée qu'au terme du chapitre qui suit. Nous admettrons ici, comme par provision, la valeur opératoire du concept de mémoire collective ; aussi bien l'usage qui va en être fait dans un moment contribuera ultérieurement à la légitimation de ce concept problématique. Autre difficulté qui doit trouver ici une certaine résolution : on peut se demander dans quelle mesure une pathologie de la mémoire, donc le traitement de la mémoire comme *pathos*, s'inscrit dans une enquête sur l'exercice de la mémoire, sur la *tekhnē* mémorielle. La difficulté est nouvelle : ce qui est en jeu, ce sont des altérations individuelles et collectives redevables à l'usage, à la pratique de la mémoire.

Pour nous orienter dans cette double difficulté, j'ai pensé approprié de recourir à deux remarquables essais de Freud et de les rapprocher, ce que l'auteur ne semble pas avoir fait. Le premier de ces textes, daté de 1914, est intitulé « Remémoration, répétition, perlaboration »<sup>18</sup>. On remarquera tout de suite que le titre ne comprend que des verbes soulignant l'appartenance des trois processus au jeu de forces psychiques avec lesquelles le psychanalyste « travaille ».

Le point de départ de la réflexion de Freud se trouve dans l'identification de l'obstacle principal rencontré par le travail d'interprétation (*Deutungsarbeit*) sur la voie du rappel des souvenirs traumatiques. Cet obstacle, attribué aux « résistances du refoulement » (*Verdrängungswiderstände*), est désigné du terme de « compulsion de répétition » (*Wiederholungszwang*) ; il est caractérisé, entre autres, par une tendance au passage à l'acte (*Agieren*), que Freud dit « substitué au souvenir ». Le patient « 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* » (*Gesammelte Werke*, t. X, p. 129). Nous ne sommes pas loin du phénomène de hantise évoqué plus haut. Laissons de côté ses implications quant à l'oubli. Nous y reviendrons dans le chapitre sur l'oubli dans la troisième partie. Aussi bien l'accent est-il mis sur

18. « Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten », in *Gesammelte Werke*, t. X, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, 1913-1917, p. 126-136. La pagination adoptée est celle de l'édition allemande. La traduction adoptée, « Remémoration, répétition, perlaboration », est celle de A. Berman dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1970.

le passage à l'acte et sur la place que prend ce dernier à l'insu du patient. L'important, pour nous, c'est le lien entre compulsion de répétition et résistance, ainsi que la substitution de ce double phénomène au souvenir. En cela consiste l'obstacle à la continuation de l'analyse. Or, au-delà de ce regard clinique, Freud fait deux propositions thérapeutiques qui seront pour nous de la plus grande importance, au moment de transposer l'analyse clinique au plan de la mémoire collective, comme nous nous tenons autorisés à le faire à ce stade de la discussion. La première concerne l'analyste, la seconde l'analysant. Au premier, il est conseillé une grande patience à l'égard des répétitions survenant sous le couvert du transfert. Le transfert, note Freud, crée de la sorte un domaine intermédiaire entre la maladie et la vie réelle ; on peut parler de celui-ci comme d'une « arène », où la compulsion est autorisée à se manifester dans une liberté quasi totale, l'occasion étant offerte au fond pathogène du sujet de se manifester ouvertement. Mais il est aussi demandé quelque chose au patient : cessant de gémir ou de se cacher à lui-même son véritable état, il lui faut « trouver le courage de fixer son attention sur ses manifestations morbides, 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 » (*op. cit.*, p. 132). Sinon, pas de « réconciliation » (*Versöhnung*) du malade avec le refoulé (*ibid.*). Mettons en réserve ce terme de réconciliation, qui reviendra au premier plan dans nos réflexions ultérieures sur le pardon. Arrêtons-nous pour l'instant à ce double maniement des résistances par le patient et son analyste, auquel Freud donne le nom de *Durcharbeiten* (*op. cit.*, p. 136), de *working through*, comme on l'a traduit en anglais, de « perlaboration », comme on l'a traduit en français, ou de « remaniement », comme je préférerais dire. Le mot important est ici celui de travail – ou plutôt de « travailler » – qui souligne non seulement le caractère dynamique du processus entier, mais la collaboration de l'analysant à ce travail. C'est en rapport avec cette notion de travail, énoncée sous sa forme verbale, qu'il devient possible de parler du souvenir lui-même, ainsi libéré, comme d'un travail, le « travail de remémoration » (*Erinnerungsarbeit*) (*op. cit.*, p. 133). Travail est ainsi le mot plusieurs fois répété, et symétriquement opposé à compulsion : travail de remémoration contre compulsion de répétition, ainsi pourrait se résumer le thème de ce précieux petit essai. Appar-

tient aussi à ce travail aussi bien la patience de l'analyste à l'égard de la répétition canalisée par le transfert que le courage requis de l'analysant de se reconnaître malade, en quête d'un rapport véridique avec son passé.

Avant de considérer, au prix des réserves de principe rappelées plus haut, les transpositions possibles du plan privé de la relation analytique au plan public de la mémoire collective et de l'histoire, adressons-nous au second essai, intitulé « Deuil et Mélancolie »<sup>19</sup>. Il offre sans doute plus de résistance que le précédent à une transposition au plan de la mémoire collective, dans la mesure où le deuil est moins traité pour lui-même, en tant précisément que travail, qu'à titre de terme de comparaison pour mieux percer les énigmes de la mélancolie. C'est le rapprochement avec l'essai précédent qui peut aider à tirer de la comparaison elle-même une information positive concernant le travail de deuil<sup>20</sup>. Mais surtout cet essai éveille de profonds échos dans une expérience millénaire qui a eu la mélancolie elle-même pour thème de méditation et pour tourment.

Ces réserves initiales ne nous empêchent pas de noter que c'est le deuil – le travail de deuil – qui est d'abord pris comme terme de comparaison et supposé directement accessible, du moins en un premier temps. En outre, c'est le couple deuil/mélancolie qui est à prendre en bloc, et c'est la pente du deuil vers la mélancolie et la difficulté du deuil à s'extraire de cette terrible névrose qui doi-

19. « Trauer und Melancholie » (1915), in *Gesammelte Werke*, t. X, *op. cit.* La traduction adoptée ici est celle de J. Laplanche et J.-B. Pontalis dans *Métophysicologie*, Paris, Gallimard, 1968 ; rééd., coll. « Folio essais », 1986.

20. Ce qui peut conduire à passer à côté de l'instruction que nous cherchons concernant la parenté entre travail de souvenir et travail de deuil tient au fait que le terme de travail est également appliqué à la mélancolie et au deuil dans le cadre du modèle « économique » fortement sollicité par Freud à l'époque où il écrit cet essai. Le thème du deuil, note Peter Homans dans *The Ability to Mourn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, n'est pas un thème parmi d'autres dans la description et l'explication psychanalytiques ; il est lié à la symptomatologie de l'hystérie et au fameux énoncé : « Les psychopathes souffrent de réminiscences. » Dans les *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, Freud fait un lien entre les symptômes hystériques en tant que symptômes mnésiques et les monuments qui ornent nos villes (Homans, *op. cit.*, p. 261). Les monuments sont des réponses à la perte. Bien plus, le travail de deuil est coextensif à l'entreprise psychanalytique tout entière en tant que renonciation et résignation culminant dans la réconciliation avec la perte. Homans donne une extension positive à ce thème matriciel sous le titre de l'individuation comprise comme appropriation de soi, en relation avec la *Phantasie* et la capacité de raconter.

vent susciter nos réflexions ultérieures sur la pathologie de la mémoire collective et sur les perspectives thérapeutiques ainsi ouvertes.

« Le deuil, est-il dit en commençant, est toujours la réaction à la perte d'une personne aimée ou d'une abstraction érigée en substitut de cette personne, telle que : patrie, liberté, idéal, etc. » Une ouverture est ainsi ménagée dès le début dans la direction que nous prendrons ultérieurement. Et la première question que se pose l'analyste est de savoir pourquoi chez certains malades nous voyons surgir, « à la suite des mêmes circonstances, *au lieu du deuil*, la mélancolie » (c'est nous qui soulignons). L'expression « au lieu de... » signale d'emblée la parenté, au point de vue de la stratégie de l'argumentation, entre les deux essais que nous rapprochons : au lieu du souvenir, le passage à l'acte – au lieu du deuil, la mélancolie. C'est donc d'une certaine façon de l'opposition entre deuil et mélancolie qu'il est question, de la bifurcation au niveau « économique » entre des investissements affectifs différents, et en ce sens d'une bifurcation entre deux modalités de travail. La première opposition que note Freud est la diminution du « sentiment de soi » (*Selbstgefühl*) dans la mélancolie, alors que « dans le deuil il n'y a pas de diminution du sentiment de soi ». D'où la question : quel est le travail fourni dans le deuil ? Réponse : « L'épreuve de la réalité a montré que l'objet aimé a cessé d'exister et toute la *libido* est sommée de renoncer au lien qui la rattache à cet objet. C'est contre quoi se produit une révolte compréhensible. » Suit une description soigneuse des « grands frais de temps et d'énergie d'investissement » que requiert cette obéissance de la *libido* aux ordres de la réalité. Pourquoi ce coût élevé ? Parce que « l'existence de l'objet perdu se poursuit psychiquement ». C'est ainsi au surinvestissement des souvenirs et des attentes par quoi la *libido* reste attachée à l'objet perdu qu'est due la lourdeur du prix à payer pour cette liquidation : « La réalisation en détail de chacun des ordres édictés par la réalité *est* le travail du deuil. »

Mais alors pourquoi le deuil n'est-il pas la mélancolie ? Et qu'est-ce qui incline le deuil vers la mélancolie ? Ce qui fait du deuil un phénomène normal, bien que douloureux, est que, « une fois achevé le travail de deuil, le moi se trouve à nouveau libre et désinhibé ». C'est par ce côté que le travail de deuil peut être rapproché du travail du souvenir. Si le travail de la mélancolie occupe dans le présent essai une position stratégique parallèle à celle qu'occupe la compulsion de répétition dans le précédent, on

peut suggérer que c'est en tant que travail du souvenir que le travail de deuil s'avère coûteusement libérateur, mais aussi réciproquement. Le travail de deuil est le coût du travail du souvenir ; mais le travail du souvenir est le bénéfice du travail du deuil.

Avant d'en tirer les conséquences que nous avons en vue, voyons quels enseignements complémentaires le travail de la mélancolie apporte dans le tableau précédent du travail de deuil. Repartant de la remarque initiale concernant la diminution du *Ichgefühl* dans la mélancolie, il faut dire qu'à la différence du deuil, où c'est l'univers qui paraît appauvri et vide, dans la mélancolie c'est le moi lui-même qui est proprement désolé : il tombe sous les coups de sa propre dévaluation, de sa propre accusation, de sa propre condamnation, de son propre abaissement. Mais ce n'est pas tout, ni même l'essentiel : les reproches adressés à soi ne serviraient-ils pas à masquer des reproches visant l'objet d'amour ? « Leurs plaintes, écrit audacieusement Freud, sont des accusations (*Ihre Klagen sind Anklagen*). » Accusations qui peuvent aller jusqu'à la martyrisation de l'objet aimé, poursuivi dans le for intérieur du deuil. Freud fait l'hypothèse que l'accusation, en affaiblissant l'investissement objectal, facilite la retraite dans le moi ainsi que la transformation de la discorde avec autrui en lacération de soi. Nous ne suivrons pas plus avant Freud dans ses recherches proprement psychanalytiques concernant la régression de l'amour objectal au narcissisme primaire, voire jusqu'à la phase orale de la *libido* – ni non plus concernant la part de sadisme incorporée au narcissisme, ainsi que la tendance de la mélancolie à s'inverser en l'état symptomatiquement inverse de la manie. Aussi bien Freud est-il très prudent dans ses explorations. Nous nous bornerons à cette citation : « La mélancolie emprunte ainsi une partie de ses caractères au deuil, l'autre au processus de la régression à partir du choix objectal narcissique jusqu'au narcissisme. »

Si maintenant on demande ce que la mélancolie enseigne sur le deuil, il faut revenir sur ce *Ichgefühl* que l'on a tenu pour bien connu et que Freud caractérise une fois comme « reconnaissance de nous-même ». Lui appartient la honte devant autrui que le mélancolique ignore, tant il est occupé de lui-même. Estime de soi et honte seraient ainsi des composantes conjointes du deuil. Freud le note : La « censure du conscient » – expression de l'instance généralement appelée conscience morale – va de pair avec « l'épreuve de la réalité parmi les grandes institutions du moi ». Cette remarque rejoint ce qui a été dit dans l'essai précédent concernant la responsabilité de l'analysant dans le renoncement au

passage à l'acte et dans le travail de mémoire lui-même. Autre remarque : si dans la mélancolie les plaintes sont des accusations, le deuil porte aussi la marque de cette inquiétante parenté, sous la condition d'une certaine mesure, qui serait propre au deuil, mesure qui limite autant l'accusation que le reproche à soi sous lequel celle-ci se dissimule. Enfin – et cela est peut-être le plus important – la proximité entre *Klage* et *Anklage*, entre plainte et reproche, que la mélancolie exhibe, ne révèle-t-elle pas le caractère ambivalent des relations amoureuses qui fait voisiner amour et haine jusque dans le deuil ?

Mais c'est sur l'issue positive du deuil, par contraste avec le désastre de la mélancolie, que je voudrais interrompre cette brève incursion dans l'un des plus fameux essais de Freud : « La mélancolie pose encore d'autres questions auxquelles nous ne pouvons pas toujours répondre. Elle partage avec le deuil cette particularité de pouvoir, au bout de quelque temps, disparaître sans laisser d'apparentes et grossières modifications. En ce qui concerne le deuil, nous avons pu voir qu'un certain temps devait s'écouler avant que s'accomplisse la liquidation en détail de ce qu'exige l'épreuve de la réalité et pour que le moi, cette tâche une fois réalisée, ait pu retirer de l'objet perdu sa *libido* redevenue libre. C'est d'un travail analogue que nous pouvons nous figurer le moi occupé, au cours de la mélancolie ; au point de vue économique, nous ne comprenons ni l'un ni l'autre phénomène. » Oublions l'aveu de Freud concernant l'explication, et retenons sa leçon clinique : le temps de deuil n'est pas sans rapport avec la patience que l'analyse demandait concernant le passage de la répétition au souvenir. Le souvenir ne porte pas seulement sur le temps : il demande aussi du temps – un temps de deuil.

Je ne voudrais pas arrêter cette confrontation entre deuil et mélancolie sur ce propos perplexe de Freud : « Nous ne comprenons ni l'un ni l'autre phénomène. » Si le dernier mot n'est pas dit sur le deuil et le travail de deuil en psychanalyse, c'est qu'il n'est pas dit non plus sur la mélancolie. Faut-il en effet abandonner la mélancolie aux médecins, psychiatres ou psychanalystes ? Est-elle seulement une maladie mentale ? Pour qui a lu *Saturn and Melancholy* de Raymond Klíbanký, Erwin Panofsky et Fritz Saxl<sup>21</sup>, la réduction noso-

21. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nelson, 1964. C'est cette édition qui est ici citée, traduite par P. Ricœur. Une traduction française est disponible, de F. Durand-Bogaert et L. Évrard : *Saturne et la Mélancolie : études historiques et philosophiques, nature*,

logique de la mélancolie, commencée par E. Kraepelin et réorientée par L. Binswanger, est inacceptable. Comment ne pas évoquer en effet la place tenue par la mélancolie dans l'antique système des quatre humeurs de la médecine grecque, où l'humeur mélancolique – celle de la bile noire (*atra bilis*) – côtoie l'humeur sanguine, l'humeur colérique et l'humeur flegmatique ? Voilà encore une liste à mémoriser, compte tenu du réseau de correspondance avec des éléments cosmiques, des divisions du temps, des âges de la vie : « Mélancolie, disent des textes médiévaux du XII<sup>e</sup> siècle, imite la terre, croît en automne, règne dans la maturité. » Physiologie, psychologie, cosmologie se trouvent ainsi conjugués, selon le triple principe : recherche d'éléments primaires communs au microcosme et au macrocosme, établissement d'une expression numérique pour ces structures complexes et loi d'harmonie et de proportionnalité entre les éléments. On reconnaît là l'esprit de Pythagore, suivi par Empédocle. L'important pour la sorte d'excursus que je risque au-delà – ou plutôt en deçà – de Freud est que le concept d'humeur n'a cessé d'osciller entre l'idée de maladie et celle de caractère ou de tempérament, la balance résultant du degré d'harmonie ou de disharmonie entre les humeurs. Or c'est précisément avec la mélancolie que culmine l'ambivalence, laquelle devient ainsi le point critique du système entier. Ce privilège, si l'on peut dire, de la mélancolie, s'est précisé à mesure que la théorie des quatre humeurs s'est transformée en théorie des tempéraments, et des types mentaux. Dépression et anxiété (ou peur) deviennent les symptômes marquants de la mélancolie. Mélancolie devient alors synonyme d'insanité, de folie. La jonction entre la mélancolie de la théorie humorale et la folie des héros tragiques – Ajax, Héraclès, Bellérophon –, érigée par Platon en philosophème, est complète dès le plus fameux des *Problèmes* attribués à Aristote, le Problème XXX, I – « une monographie sur la bile noire », disent nos sources. « Pourquoi, demande l'auteur du Problème XXX, les hommes les plus éminents en philosophie, en politique, en poésie ou dans les arts sont-ils si manifestement mélancoliques ? » Et le texte d'ajouter les noms d'Empédocle, de Platon et de Socrate à la liste des esprits dérangés. Comment alors ne pas évoquer la théorie des multiples figures de *mania* chez Platon lui-même et le rapprochement opéré par maints dialogues entre exaltation, extase, ébriété, et autres états « divins » ? Or tous ces états sont

---

*religion, médecine et art*, Paris, Gallimard, 1989. On adoptera ici la pagination de l'édition originale.

l'œuvre de la bile noire ! Ici, le normal et le pathologique se côtoient, le mélancolique se voyant renvoyé du médecin au pédagogue et *vice versa*. Le mélancolique est « exceptionnel ». La théorie romantique du « génie » est en germe dans cette ambiguë description de la « fureur » (pour reprendre la traduction par Cicéron du grec *mania*). Seuls résistent les Stoïciens qui optent décidément pour la lecture psychiatrique avant la lettre.

Ce sont les penseurs de la Renaissance qui, au-delà de la transmission médiévale de l'héritage contrasté reçu des médecins et des philosophes grecs de la nature, ont orienté la méditation sur la mélancolie en direction de la doctrine moderne du génie<sup>22</sup>. Le thème astral, que nos savants auteurs traquent jusque dans l'astrologie arabe, est toujours prêt à surgir chez nos exaltés de la Renaissance<sup>23</sup>. L'homme de la Renaissance – représenté par un Érasme, un Marcile Ficin, un Pic de la Mirandole, un Nicolas de Cues, un Dürer – poursuit moins le salut individuel que le libre déploiement de la spontanéité individuelle ; c'est dans cet élan qui annonce la fougue du génie romantique que se trouve tenu en haleine le contraste troublant entre exaltation et dépression. Le pôle négatif n'est autre que ce que Lessing appellera la « voluptueuse mélancolie », héritière de l'*acedia* des Médiévaux, cette perfide tentation qui hésite entre le péché et la maladie. Mais l'homme de la Renaissance fait aussi le pari que la mélancolie peut être « *melancholia generosa* » (*Saturn and Melancholy*, p. 241)<sup>24</sup>.

Mais c'est dans la gravure de Dürer intitulée *Melencolia I* que se cristallisent toutes les tentatives de réhabilitation de Saturne et de la mélancolie. C'est sur elle que s'attardent les commentaires de Klibansky, Panofsky et Saxl. « Lisons » la gravure. Une femme est assise, le regard plongeant dans une distance vide, la figure obscure, le menton appuyé sur un poing fermé ; à sa ceinture pendent des

22. Le lecteur ne manquera pas de mettre en parallèle l'*ars memoriae*, évoqué plus haut, et la théorie de la mélancolie. N'était-il pas « fou », l'auteur des *Ombres des idées* (*De umbris idearum*), Giordano Bruno ?

23. *Saturn and Melancholy*, *op. cit.*, p. 125 *sq.* Le parallèle entre les deux thématiques ne serait pas arbitraire, comme le confirme la référence à Saturne, « l'astre de la mélancolie », dans la tradition littéraire, picturale et poétique.

24. C'est Marcile Ficin, plus que tout autre, « qui donna forme effective à la mélancolie de l'homme de génie et la révéla au reste de l'Europe – en particulier aux grands Anglais des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, dans le clair-obscur du néoplatonisme chrétien et de son mysticisme » (Klibansky *et al.*, *Saturn and Melancholy*, *op. cit.*, p. 255). Nous ne sommes pas loin des athlètes enthousiastes de l'*ars memoriae*, compte tenu des connotations astrales de maints penseurs de la Renaissance.

clés, symboles de pouvoir, et une bourse, symbole de richesse, deux titres de vanité, en somme. La mélancolie est à jamais cette figure penchée, pensive. Fatigue ? Chagrin ? Tristesse ? Méditation ? La question revient : posture déclinante de la maladie ou du génie réfléchissant ? La réponse n'est pas à chercher dans la seule figure humaine ; l'environnement aussi est tacitement éloquent : des instruments sans emploi, une figure géométrique à trois dimensions figurant la géométrie, le cinquième des « arts libéraux », gisent dispersés dans la scène immobile. La vanité du savoir est ainsi incorporée à la figure désœuvrée. Cette fusion entre la géométrie cédant à la mélancolie et la mélancolie perdue dans une rêveuse géométrie donne à *Melencolia I* son énigmatique puissance<sup>25</sup> : la vérité elle-même serait-elle triste, selon l'adage de l'Ecclésiaste ?

Se pose alors pour nous la question : quelle lumière ombreuse est ainsi jetée sur le texte de Freud par ce retour en arrière ? Il me semble que pour faire sens il faut prolonger l'enquête sur la mélancolie jusqu'à une des sources du thème enfouies sous la médecine, la psychologie, la littérature et l'iconographie : à l'arrière de la complainte d'un Alain Chartier invoquant « Dame Merencolye » ou du Roi René célébrant « Dame Tristesse », se profile l'*acedia*, une fois nommée plus haut, en qui les spirituels du Moyen Âge voyaient la pire des tentations, au-delà même de la sanguine « luxure », de la colérique « discorde », à savoir la complaisance à la tristesse. L'*acedia* est cette sorte de paresse, de lassitude, de dégoût à quoi risque de succomber le religieux qui ne prie ni ne travaille. Ne touchons-nous pas là au fond moral de la mélancolie à peine effleuré par Freud sous le vocable de *Selbstgefühl* ? Ce à quoi l'*acedia* se complaît, n'est-ce pas à cette tristesse de la mémoire méditative, ce *mood* spécifique de la finitude rendue consciente d'elle-même ? La *tristesse sans cause* n'est-elle pas parente de la maladie-à-la-mort de Kierkegaard, cette parente du désespoir ou plutôt, selon la suggestion de Gabriel Marcel, de l'inespoir<sup>26</sup> ? En remontant ainsi jusqu'à l'*acedia* des religieux, n'avons-nous pas donné au travail de deuil le

25. Il est vrai que la figure centrale a des ailes, mais repliées, que des *putti* l'égaient : suggestion de sublimation ? Une couronne qui ceint la tête et surtout le nombre Quatre – le « carré magique » des mathématiques médicales – paraissent faire antidote.

26. J'ai rencontré pour la première fois cette problématique de la « tristesse sans cause » au terme du tome I de *Philosophie de la volonté* sous le titre de la « Tristesse du fini » (*Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950, 1988, p. 420sq.).

vis-à-vis digne de lui ? On objectera que le travail de deuil est sans antécédent dans la littérature de la mélancolie. En ce sens, ce serait bien une création de Freud. Mais le travail de deuil a aussi ses antécédents dans les antidotes dont la tradition médicale, psychologique, morale, littéraire, spirituelle a flanqué la mélancolie. Parmi ces remèdes, je rencontre la gaieté, l'humour, l'espoir, la confiance et aussi... le travail. Les auteurs de *Saturn and Melancholy* n'ont pas tort de chercher dans la poésie lyrique datant de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance, en particulier anglaise, de Milton et du Shakespeare des *Sonnets* jusqu'à Keats, l'éloge d'une humeur contrastée et, si l'on peut dire, dialectique où *Delight* répond à *Melancholy* sous les auspices de la beauté. Il faudrait poursuivre jusqu'à Baudelaire cette revue des figures poétisées de la mélancolie, pour restituer à celle-ci sa profondeur énigmatique que n'épuise aucune nosologie. C'est de ce côté que nous tire Jean Starobinski dans *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*<sup>27</sup>. Le poème liminaire « Au lecteur », dans *Les Fleurs du Mal*, ne dénomme-t-il pas « livre saturnien » le livre de l'Ennui ? Le regard perdu de la Mélancolie se réfléchit sur le miroir de la conscience réflexive, dont la poésie module les reflets. Un chemin de mémoire est ainsi ouvert par le « Spleen » : « Je suis la sinistre mémoire » ; « J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans... ». Ce sont en effet des figures du passé historique qui hantent le fameux poème « Le Cygne », que nous aborderons sous un angle différent, au point où la mémorisation de l'histoire recoupe l'historisation de la mémoire<sup>28</sup> :

Andromaque, je pense à vous !...

Ce Simois menteur qui par vos pleurs grandit,  
A fécondé soudain ma mémoire fertile...

Ainsi dans la forêt où mon esprit s'exile  
Un vieux Souvenir sonne à plein souffle du cor<sup>29</sup> !

27. Jean Starobinski, *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, Paris, Julliard, coll. « Collège de France », 1984.

28. Cf. ci-dessous, troisième partie, chap. 3, p. 508-510.

29. Jean Starobinski jalonne ainsi le chemin qui, de l'antique *acedia* en passant par la Mélancolie de Dürer, conduit au spleen de Baudelaire, lequel, à son tour, ramène à la mémoire. Cf. la troisième lecture de *La Mélancolie au miroir* : « Les figures penchées : "Le Cygne" ».

Et pourquoi n'évoquerait-on pas *in fine* les derniers quatuors et les dernières sonates de Beethoven et leur évocation puissante d'une tristesse sublimée ? Voilà, le mot est dit : sublimation. Cette pièce manquante dans la panoplie de la *métapsychologie* de Freud aurait peut-être fourni à ce dernier le secret du retournement de la complaisance à la tristesse en tristesse sublimée – en gaieté<sup>30</sup>. Oui, le chagrin est cette tristesse qui n'a pas fait le travail du deuil. Oui, la gaieté est la récompense du renoncement à l'objet perdu et le gage de la réconciliation avec son objet intériorisé. Et, pour autant que le travail de deuil est le chemin obligé du travail de souvenir, la gaieté peut aussi couronner de sa grâce le travail de mémoire. À l'horizon de ce travail : une mémoire « heureuse », quand l'image poétique complète le travail de deuil. Mais cet horizon se dérobe derrière le travail d'histoire dont la théorie reste à faire au-delà de la phénoménologie de la mémoire.

Cela dit, je reviens à la question laissée en suspens de savoir jusqu'à quel point il est légitime de transposer au plan de la mémoire collective et de l'histoire les catégories pathologiques proposées par Freud dans les deux essais qu'on vient de lire. Une justification provisoire peut être trouvée des deux côtés. Du côté de Freud, et du côté de la phénoménologie de la mémoire blessée.

Du côté de Freud, on aura remarqué les diverses allusions à des situations qui dépassent de loin la scène psychanalytique, tant pour le travail de souvenir que pour le travail de deuil. Cette extension est d'autant plus attendue que toutes les situations évoquées dans la cure psychanalytique ont à voir avec *l'autre*, non seulement celui du « roman familial », mais l'autre psychosocial et, si l'on peut dire, l'autre de la situation historique. Aussi bien Freud ne s'est pas interdit de semblables extrapolations ; dans *Totem et Tabou*, dans *Moïse et le Monothéisme*, dans *L'Avenir d'une illusion* ou dans *Malaise dans la civilisation*. Et même certaines de ses psychanalyses privées, si l'on ose dire, ont été des psychanalyses *in absentia*, la plus célèbre étant celle du docteur Schreber. Et que dire du *Moïse de Michel-Ange* et d'*Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* ? Aucun scrupule ne doit donc nous arrêter de ce côté. La transposition a été rendue plus facile par certaines réin-

30. Évoquant la « *poetic melancholy in post-medieval poetry* » et chez les grands élisabéthains qui annonce l'« *Ode of Melancoly* » de Keats, les auteurs de *Saturn and Melancholy* dépeignent cette mélancolie esthétisée comme « *heightened self-awareness* » (*op. cit.*, p. 228).

terprétations de la psychanalyse proches de l'herméneutique, comme on voit dans certains travaux anciens de Habermas, où la psychanalyse est reformulée en termes de désymbolisation et de resymbolisation, et où l'accent est mis sur le rôle des distorsions systématiques de la communication au plan des sciences sociales. La seule objection à laquelle il n'a pas été répondu dans les interprétations herméneutiques de la psychanalyse concerne l'absence de thérapeutes reconnus dans les rapports interhumains. Mais ne peut-on dire que, dans ce cas, c'est l'espace public de la discussion qui constitue l'équivalent de ce que l'on appelait plus haut l'« arène » comme région intermédiaire entre le thérapeute et l'analysant ?

Quoi qu'il en soit de cette difficulté en vérité redoutable, il est plus important pour notre propos de regarder du côté de la mémoire collective pour retrouver à son niveau l'équivalent des situations pathologiques avec lesquelles la psychanalyse a affaire. 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. On peut parler, non seulement en un sens analogique mais dans les termes d'une analyse directe, de traumatismes collectifs, de blessures de la mémoire collective. 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 État. 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. À 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.

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'existence collective. Ce qu'il faut évoquer ici, c'est le rapport fondamental 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. À 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. Plus précisément, ce qui, dans l'expérience historique, fait figure de paradoxe, à savoir *trop* de mémoire ici, *pas assez* de mémoire là, se laisse réinterpréter sous les catégories de la résistance, de la compulsion de répétition, et finalement se trouve soumis à l'épreuve du difficile travail de remémoration. Le *trop de mémoire* rappelle particulièrement la *compulsion de répétition*, dont Freud nous dit qu'elle conduit à substituer le passage à l'acte au souvenir véritable par lequel le présent serait réconcilié avec le passé : que de violences par le monde qui valent comme *acting out* « au lieu » du souvenir ! On peut parler, si l'on veut, de mémoire-répétition pour ces célébrations funèbres. Mais c'est pour ajouter aussitôt que cette mémoire-répétition résiste à la critique et que la mémoire-souvenir est fondamentalement une mémoire critique.

Si tel est le cas, alors le *trop peu* de mémoire relève de la même réinterprétation. Ce que les uns cultivent avec délectation morose, et ce que les autres fuient avec mauvaise conscience, c'est la même mémoire-répétition. Les uns aiment s'y perdre, les autres ont peur d'y être engloutis. Mais les uns et les autres souffrent du même *déficit de critique*. Ils n'accèdent pas à ce que Freud appelait le travail de remémoration.

On peut faire un pas de plus, et suggérer que c'est au plan de la mémoire collective, plus encore peut-être qu'à celui de la mémoire individuelle, que le recoupement entre travail de deuil et travail de souvenir prend tout son sens. S'agissant des blessures de l'amour propre national, on peut parler à juste titre d'objet d'amour perdu. C'est toujours avec des pertes que la mémoire blessée est contrainte à se confronter. Ce qu'elle ne sait pas faire, c'est le travail que l'épreuve de réalité lui impose : l'abandon des investissements par lesquels la *libido* ne cesse d'être reliée à l'objet perdu, tant que *la perte n'a pas été définitivement intériorisée*. Mais c'est aussi le lieu de souligner que cette soumission à

l'épreuve de réalité, constitutive du véritable travail de deuil, fait aussi partie intégrante du travail du souvenir. La suggestion faite plus haut concernant les échanges de signification entre travail du souvenir et travail de deuil trouve ici sa pleine justification.

La transition du niveau pathologique au niveau proprement pratique nous est fournie par les notations concernant la thérapeutique appropriée à ces troubles. Sans cesse Freud fait appel à la coopération de l'analysant, plaçant ainsi l'expérience analytique tout entière au point d'articulation du côté passif, *pathique*, de la mémoire et du côté actif de l'*exercice* de la mémoire. À cet égard, la notion de travail – travail de remémoration, travail de deuil – occupe une position stratégique dans la réflexion sur les défaillances de la mémoire. Cette notion suppose que les troubles en question ne sont pas seulement subis, mais que nous en sommes responsables, comme en témoignent les conseils thérapeutiques qui accompagnent la perlaboration. En un sens, les abus de mémoire, dont on va maintenant parler, peuvent apparaître comme des détournements pervers de ce travail où le deuil est joint à la remémoration.

## **2. Niveau pratique : la mémoire manipulée**

Quelle que soit la validité des interprétations pathologiques des excès et des déficiences de la mémoire collective, je ne voudrais pas leur laisser occuper tout le terrain. Une place distincte doit être faite, à côté des modalités plus ou moins passives, subies, souffertes, de ces « abus » – même compte tenu des corrections apportées par Freud lui-même à ce traitement unilatéral de la passivité –, à des abus, au sens fort du terme, résultant d'une manipulation concertée de la mémoire et de l'oubli par des détenteurs de pouvoir. Je parlerai alors moins de mémoire blessée que de mémoire instrumentalisée (la catégorie wébérienne de rationalité selon une fin – *Zweckrationalität* – opposée à celle de rationalité selon une valeur – *Wertrationalität* – est ici à sa place ; de même celle mise en œuvre par Habermas de « raison stratégique » opposée à « raison communicationnelle »). C'est à ce plan qu'on peut le plus légitimement parler d'abus de mémoire, lesquels sont aussi des abus d'oubli.

Ce qui fait la spécificité de cette seconde approche, c'est le

croisement entre la problématique de la mémoire et celle de l'identité, tant collective que personnelle.

Nous nous attarderons dans le chapitre suivant à ce problème d'intersection à l'occasion de la théorie de Locke où la mémoire est érigée en critère d'identité. Le cœur du problème, c'est la mobilisation de la mémoire au service de la quête, de la requête, de la revendication d'identité. Des dérives qui en résultent, nous connaissons quelques symptômes inquiétants : *trop* de mémoire, dans telle région du monde, donc abus de mémoire – *pas assez* de mémoire, ailleurs, donc abus d'oubli. Eh bien, c'est dans la problématique de l'identité qu'il faut maintenant chercher la cause de fragilité de la mémoire ainsi manipulée. Cette fragilité s'ajoute à celle proprement cognitive résultant de la proximité entre imagination et mémoire, et trouve dans celle-ci son aiguillon et son adjuvant.

Qu'est-ce qui fait la fragilité de l'identité ? Eh bien, c'est le caractère purement présumé, allégué, prétendu de l'identité. Ce *claim*, dirait-on en anglais, cet *Anspruch*, en allemand, se loge dans les réponses à la question « qui ? », « *qui suis-je ?* », réponses en « *quoi ?* », de la forme : voilà ce que nous sommes, nous autres. *Tels* nous sommes, ainsi et pas autrement. La fragilité de l'identité consiste dans la fragilité de ces réponses en *quoi*, prétendant donner la recette de l'identité proclamée et réclamée. Le problème est ainsi reporté d'un degré, de la fragilité de la mémoire à celle de l'identité.

Il faut nommer comme première cause de la fragilité de l'identité son rapport difficile au temps ; difficulté primaire qui justifie précisément le recours à la mémoire, en tant que composante temporelle de l'identité, en conjonction avec l'évaluation du présent et la projection du futur. Or le rapport au temps fait difficulté en raison du caractère équivoque de la notion du même, implicite à celle de l'identique. Que signifie en effet rester le même à travers le temps ? Je me suis mesuré autrefois à cette énigme, pour laquelle j'ai proposé de distinguer deux sens de l'identique : le même comme *idem*, *same*, *gleich* – le même comme *ipse*, *self*, *Selbst*. Il m'a paru que le maintien de soi dans le temps repose sur un jeu complexe entre mêmeté et ipséité, si l'on ose ces barbarismes ; de ce jeu équivoque, les aspects pratiques et pathiques sont plus redoutables que les aspects conceptuels, épistémiques. Je dirai que la tentation identitaire, la « déraison identitaire », comme dit Jacques Le Goff, consiste dans le repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem*, ou, si vous préférez, dans le glissement, dans la dérive, conduisant

de la souplesse, propre au maintien de soi dans la *promesse*, à la rigidité inflexible d'un *caractère*, au sens quasi typographique du terme.

Deuxième cause de fragilité, la confrontation avec autrui, ressentie comme une menace. C'est un fait que l'autre, parce que autre, vient à être perçu comme un danger pour l'identité propre, celle du nous comme celle du moi. On peut certes s'en étonner : faut-il donc que notre identité soit fragile, au point de ne pouvoir supporter, de ne pouvoir souffrir, que d'autres aient des façons différentes des nôtres de mener leur vie, de se comprendre, d'inscrire leur propre identité dans la trame du vivre-ensemble ? C'est ainsi. Ce sont bien les humiliations, les atteintes réelles ou imaginaires à l'estime de soi, sous les coups de l'altérité mal tolérée, qui font virer de l'accueil au rejet, à l'exclusion, le rapport que le même entretient à l'autre.

Troisième cause de fragilité, l'héritage de la violence fondatrice. C'est un fait qu'il n'existe pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut dire originel à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs, ce sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un État de droit précaire, légitimés, à la limite, par leur ancienneté même, par leur vétusté. Les mêmes événements se trouvent ainsi signifier pour les uns gloire, pour les autres humiliation. À la célébration, d'un côté, correspond l'exécration, de l'autre. C'est ainsi que sont emmagasinées, dans les archives de la mémoire collective, des blessures réelles et symboliques. Ici, la troisième cause de fragilité de l'identité se fond dans la seconde. Reste à montrer par quel biais des formes de mésusage de la mémoire peuvent se greffer sur la revendication d'identité dont on vient de montrer la fragilité propre.

Les manipulations de la mémoire que l'on va évoquer plus loin sont redevables à l'intervention d'un facteur inquiétant et multi-forme qui s'intercale entre la revendication d'identité et les expressions publiques de la mémoire. Il s'agit du phénomène de l'idéologie, dont j'ai tenté ailleurs de démontrer le mécanisme<sup>31</sup>. Le processus idéologique est opaque à un double titre. D'abord, il reste dissimulé ; à la différence de l'utopie, il est inavouable ; il se

31. P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1997. Mon enquête porte sur des penseurs aussi différents que Marx, Althusser, Mannheim, Max Weber, Habermas (première période), Clifford Geertz.

masque en se retournant en dénonciation contre les adversaires dans le champ de la compétition entre idéologies : c'est toujours l'autre qui croupit dans l'idéologie. D'autre part, le processus est d'une extrême complexité. J'ai proposé de distinguer trois niveaux opératoires du phénomène idéologique, en fonction des effets qu'il exerce sur la compréhension du monde humain de l'action. Parcourus de haut en bas, de la surface à la profondeur, ces effets sont successivement de distorsion de la réalité, de légitimation du système de pouvoir, d'intégration du monde commun par le moyen de systèmes symboliques immanents à l'action. Au niveau le plus profond, celui où se tient Clifford Geertz, le phénomène idéologique paraît bien constituer une structure indépassable de l'action, dans la mesure où la médiation symbolique fait la différence entre les motivations de l'action humaine et les structures héréditaires des comportements génétiquement programmés. Une corrélation remarquable s'établit à ce niveau fondamental entre synthèse symbolique et systèmes sémiotiques, certains relevant franchement d'une rhétorique des tropes<sup>32</sup>. Prise à ce niveau de profondeur, l'analyse du phénomène idéologique s'inscrit dans l'orbite d'une « sémiotique de la culture ». C'est bien à ce titre de facteur d'intégration que l'idéologie peut être obtenue comme gardienne de l'identité, dans la mesure où elle offre une réplique symbolique aux causes de fragilité de cette identité. À ce niveau de radicalité, celui de l'action symboliquement médiée, il ne peut encore être question de manipulation, donc non plus d'abus de mémoire. On ne peut parler que de la contrainte silencieuse exercée sur les mœurs dans une société traditionnelle. C'est bien ce qui rend la notion d'idéologie pratiquement indéradicable. Mais il faut tout de suite ajouter que cette fonction constituante de l'idéologie ne peut guère opérer en dehors du relais de sa seconde fonction, celle de justification d'un système d'ordre ou de pouvoir, ni même potentiellement à l'abri de la fonction de distorsion qui se greffe sur la précédente. Ce ne serait, à la limite, que dans des sociétés sans structure politique hiérarchique, et en ce sens sans pouvoir, que

32. « Sans idée de la manière dont la métaphore, l'analogie, l'ironie, l'ambiguïté, le jeu de mots, le paradoxe, l'hyperbole, le rythme et tous les autres éléments de ce que nous appelons improprement le « style » fonctionnent [...] dans la projection des attitudes personnelles sous leur forme publique, nous ne pouvons analyser l'importance des assertions idéologiques » (« Ideology as a cultural system », publié in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 209).

l'on risquerait de rencontrer le phénomène nu de l'idéologie comme structure intégrative en quelque sorte innocente. L'idéologie, en définitive, tourne autour du pouvoir<sup>33</sup>.

Ce que l'idéologie vise en effet à légitimer, c'est l'autorité de l'ordre ou du pouvoir – ordre, au sens du rapport organique entre tout et partie, pouvoir, au sens du rapport hiérarchique entre gouvernants et gouvernés. À cet égard, les analyses que Max Weber consacre aux notions d'ordre (*Ordnung*) et de domination (*Herrschaft*) sont pour notre entreprise d'un intérêt considérable, même si l'auteur d'*Économie et Société* ne traite pas thématiquement de l'idéologie et de son rapport à l'identité. Toute l'analyse webérienne du pouvoir<sup>34</sup> tourne autour de la prétention à la légitimité qu'élève toute forme de pouvoir, qu'elle soit charismatique, traditionnelle ou bureaucratique ; tout se joue alors sur la nature du nœud – du *nexus* – reliant les prétentions à la légitimité élevées par les gouvernants à la croyance en ladite autorité de la part des gouvernés. En ce nœud réside le paradoxe de l'autorité. L'idéologie, peut-on présumer, advient précisément dans la brèche entre la requête de légitimité qui émane d'un système d'autorité et notre réponse en termes de croyance. L'idéologie *ajouterait* une sorte de plus-value à notre croyance spontanée, grâce à quoi celle-ci pourrait satisfaire aux requêtes de l'autorité. À ce stade, la fonction de l'idéologie serait de combler le fossé de crédibilité que creusent tous les systèmes d'autorité, non seulement le système charismatique – parce que le chef est envoyé d'en haut – et le système fondé sur la tradition – parce qu'on a toujours fait ainsi –, mais aussi le système bureaucratique – parce que l'expert est censé savoir. Max Weber donne du crédit à la présente hypothèse en définissant les types de légitimité, leurs impératifs et leurs exigences, à partir des types de croyance « en vertu de quoi » l'ordre est légitimé, le pouvoir justifié. Or les sortes de croyance constituent chacune à sa façon des raisons d'obéir. C'est d'ailleurs ainsi que se définit l'autorité, comme pouvoir légitime de se faire obéir. La

33. Geertz, dont les champs d'étude ont été le Maroc et l'Indonésie, l'avoue volontiers : « C'est à travers la construction des idéologies, des figures schématiques de l'ordre social, que l'homme se fait, pour le meilleur et pour le pire, animal politique. » « La fonction de l'idéologie, poursuit-il, est de rendre possible une politique autonome en fournissant les concepts qui font autorité et lui donnent sens, les images persuasives par lesquelles elle peut être judicieusement appréhendée » (*ibid.*, p. 218).

34. P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, op. cit., p. 241-284.

*Herrschaft* selon Weber consiste pour l'essentiel dans une relation hiérarchique entre commander et obéir. Elle se définit expressément par l'attente de l'obéissance et la probabilité – la « chance » – que celle-ci sera comblée. C'est en ce point critique que les systèmes symboliques et leurs expressions rhétoriques évoquées par ailleurs par C. Geertz se voient mobilisés. Ils fournissent l'argumentaire qui élève l'idéologie au rang de plus-value ajoutée à la croyance en la légitimité du pouvoir<sup>35</sup>.

Ce rapport de l'idéologie au processus de légitimation des systèmes d'autorité me paraît constituer l'axe central par rapport auquel se distribuent d'une part le phénomène plus radical d'intégration communautaire à la faveur des médiations symboliques – voire rhétoriques – de l'action, d'autre part le phénomène plus apparent et plus facile à déplorer et à dénoncer, à savoir l'effet de distorsion sur lequel Marx a focalisé ses meilleures analyses dans *L'Idéologie allemande*<sup>36</sup>. On connaît les métaphores discutables de l'image inversée ou de l'homme placé la tête en bas. Le mécanisme de la distorsion, ainsi mis lui-même en images, ne serait plausible que s'il s'articulait sur le phénomène de légitimation que je place au centre du dispositif idéologique et s'il affectait en dernier ressort les médiations symboliques indépassables de l'action. À défaut de ces intermédiaires, le détracteur de l'idéologie est présumé capable de donner de la réalité humaine fondamentale, à savoir la *praxis*, l'activité transformatrice, une description vraie, non déformée, donc exempte de toute interprétation en termes de signification, de valeur, de norme. Ce réalisme, voire cette ontologie de la *praxis*<sup>37</sup> et plus précisément du travail

35. En risquant l'expression de plus-value, je suggère que la notion marxiste de plus-value centrée sur la production de valeurs dans l'économie marchande ne constituerait qu'une figure particulière du phénomène général de plus-value attaché à l'exercice du pouvoir, le pouvoir économique dans la forme capitaliste de l'économie marchande étant la variante spécifiée par la division du travail entre gouvernants et gouvernés.

36. P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, op. cit., p. 103-147.

37. L'ouvrage de Michel Henry sur l'ontologie de Marx (*Marx*, t. I, *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976) reste le texte de référence pour une compréhension en profondeur de l'analyse marxienne de la réalité humaine. J'avais écrit peu après la sortie de ce très beau livre une analyse de celui-ci, reprise dans *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1992 ; rééd. coll. « Points Essais », 1999. Dans cette dernière édition, p. 265-293.

vivant<sup>38</sup>, font à la fois la force et la faiblesse de la théorie marxienne de l'idéologie. Si en effet la *praxis* n'intègre pas à titre primitif une couche idéologique, au premier sens du mot, on ne voit pas ce qui dans cette *praxis* pourrait donner matière à distorsion. Détachée de ce contexte symbolique originaire, la dénonciation de l'idéologie se réduit à un pamphlet contre la propagande. Cette entreprise purificatrice n'est pas vaine, elle peut avoir sa nécessité circonstancielle si elle est menée dans la perspective de la reconstruction d'un espace public de discussion et non dans celle d'une lutte sans merci qui n'aurait pour horizon que la guerre civile<sup>39</sup>.

Si cette analyse est plausible, voire correcte, on aperçoit aisément sur quels ressorts jouent les diverses entreprises de manipulation de la mémoire.

Il est aisé de les rapporter respectivement aux divers niveaux opératoires de l'idéologie. Au plan le plus profond, celui des médiations symboliques de l'action, c'est à travers la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l'identité. L'idéologisation de la mémoire est rendue possible par les ressources de variation qu'offre le travail de configuration narrative. Et comme les personnages du récit sont mis en intrigue en même temps que l'histoire racontée, la configuration narrative contribue à modeler l'identité des protagonistes de l'action en même temps que les contours de l'action elle-même. Le récit, rappelle Hannah Arendt, dit le « qui de l'action ». C'est plus précisément la fonction sélective du récit qui offre à la manipulation l'occasion et les moyens d'une stratégie rusée qui consiste d'emblée en une stratégie de l'oubli autant que de la remémoration. Nous en rendrons compte dans l'étude thématique réservée à l'oubli. Mais c'est au niveau où l'idéologie opère comme discours justificatif du pouvoir, de la domination, que se trouvent mobilisées les ressources de manipulation qu'offre le récit. La domination, on l'a compris, ne se limite pas à la contrainte physi-

38. Jean-Luc Petit, *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*, Paris, Éd. du Seuil, 1980.

39. Ce fut la contribution de Habermas à l'époque de *Connaissance et Intérêt* (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1976 ; rééd., coll. « Tel », 1979) ; voir P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, op. cit., p. 285-334. Un intérêt pour l'émancipation, distinct de l'intérêt pour le contrôle et la manipulation, auxquels correspondraient les sciences empiriques, et même de l'intérêt pour la communication, propre aux sciences historiques et interprétatives, serait au fondement des sciences sociales critiques telles que la psychanalyse et la critique des idéologies.

que. Même le tyran a besoin d'un rhéteur, d'un sophiste, pour donner un relais de parole à son entreprise de séduction et d'intimidation. Le récit imposé devient ainsi l'instrument privilégié de cette double opération. La plus-value que l'idéologie ajoute à la créance offerte par les gouvernés en vue de répondre à la revendication de légitimation élevée par les gouvernants présente elle-même une texture narrative : récits de fondation, récits de gloire et d'humiliation nourrissent le discours de la flatterie et de la peur. Il devient ainsi possible de rattacher les abus exprès de la mémoire aux effets de distorsion relevant du niveau phénoménal de l'idéologie. À ce niveau apparent, la mémoire imposée est armée par une histoire elle-même « autorisée », l'histoire officielle, l'histoire apprise et célébrée publiquement. Une mémoire exercée, en effet, c'est, au plan institutionnel, une mémoire enseignée ; la mémorisation forcée se trouve ainsi enrôlée au bénéfice de la remémoration des péripéties de l'histoire commune tenues pour les événements fondateurs de l'identité commune. La clôture du récit est mise ainsi au service de la clôture identitaire de la communauté. Histoire enseignée, histoire apprise, mais aussi histoire célébrée. À la mémorisation forcée s'ajoutent les commémorations convenues. Un pacte redoutable se noue ainsi entre remémoration, mémorisation et commémoration.

Nous touchons ici aux abus précis dénoncés par Tzvetan Todorov dans l'essai intitulé précisément *Les Abus de la mémoire*<sup>40</sup>, où l'on peut lire un réquisitoire sévère tourné contre la frénésie contemporaine de commémorations, avec leur cortège de rites et de mythes, ordinairement liés aux événements fondateurs évoqués à l'instant. La mainmise sur la mémoire, insiste Todorov, n'est pas la spécialité des seuls régimes totalitaires ; elle est l'apanage de tous les zélés de la gloire. De cette dénonciation résulte une mise en garde contre ce que l'auteur appelle un « éloge inconditionnel de la mémoire » (*Les Abus de la mémoire*, p. 13). « Les enjeux de la mémoire, ajoute-t-il, sont trop grands pour être laissés à l'enthousiasme ou à la colère » (*op. cit.*, p. 14). Je n'insisterai pas sur un autre aspect du problème, à savoir la prétention de nos contemporains à s'installer dans la posture de la victime, dans le statut de la victime : « Avoir été victime vous donne le droit de vous plaindre, de protester, et de réclamer » (*op. cit.*, p. 56). Cette posture engendre un privilège exorbitant, qui met le reste du monde en position de débiteur de créances. Je retiendrai plutôt de Todorov

40. Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.

une dernière remarque qui nous conduira à la question difficile du devoir de mémoire : « Le travail de l'historien, comme tout travail sur le passé, ne consiste jamais seulement à établir des faits mais aussi à choisir certains d'entre eux comme étant plus saillants et plus significatifs que d'autres, à les mettre ensuite en relation entre eux ; or ce travail de sélection et de combinaison est nécessairement orienté par la recherche, non de la vérité, mais du bien » (*op. cit.*, p. 150). Quelles que soient mes réserves à l'endroit de l'alternative ici suggérée entre la vérité et le bien, il nous faut ajourner jusqu'à la discussion ultérieure portant sur le devoir de mémoire la réorientation de tout le propos sur les abus de la mémoire relevant de la recherche de la justice. Ce souci s'enchaîne sur les propos précédents à la faveur d'un conseil tout à fait judicieux de Todorov, 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. Or, ce que le culte de la mémoire pour la mémoire oblitère, c'est, avec la visée du futur, la question de la fin, de l'enjeu moral. Or, cette question, la notion même d'usage, implicite à celle d'abus, ne pouvait manquer d'y renvoyer. Elle nous a déjà fait franchir le seuil du troisième niveau de notre enquête.

### 3. Niveau éthico-politique : la mémoire obligée

Qu'en est-il, demanderons-nous pour finir, du prétendu devoir de mémoire ? À vrai dire, la question est largement prématurée au regard du parcours de pensée qui nous reste à accomplir. Elle nous projette bien au-delà d'une simple phénoménologie de la mémoire, et même au-delà d'une épistémologie de l'histoire, jusqu'au cœur de l'herméneutique de la condition historique. On ne peut en effet faire abstraction des conditions historiques dans lesquelles le devoir de mémoire est requis, à savoir, en Europe occidentale et en France particulièrement, quelques décennies après les événements horribles du milieu du *xx<sup>e</sup>* siècle. L'injonction ne prend sens que par rapport à la difficulté ressentie par la communauté nationale, ou par des parties blessées du corps politique, à faire mémoire de ces événements d'une manière apaisée. De ces difficultés, on ne saurait parler de façon responsable avant d'avoir traversé les plaines arides de l'épistémologie de la connaissance historique et rejoint la région des conflits entre mémoire individuelle, mémoire collective,

mémoire historique, en ce point où la mémoire vivante des survivants affronte le regard distancié et critique de l'historien, pour ne rien dire de celui du juge.

Or c'est en ce point de friction que le devoir de mémoire s'avère particulièrement lourd d'équivoque. L'injonction à se souvenir risque d'être entendue comme une invitation adressée 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. La tentation est alors grande de transformer ce plaidoyer en une revendication de la mémoire contre l'histoire. Autant je résisterai le moment venu à la prétention inverse de réduire la mémoire à un simple objet d'histoire parmi ses « nouveaux objets », au risque de la dépouiller de sa fonction matricielle, autant je refuserai de me laisser enrôler par le plaidoyer inverse. C'est dans cette disposition d'esprit que j'ai choisi de poser une première fois la question du devoir de mémoire sous le titre des us et abus de la mémoire, quitte à y revenir plus longuement au titre de l'oubli. Dire « tu te souviendras », c'est aussi dire « tu n'oublieras pas ». Il se pourrait même que le devoir de mémoire constitue à la fois le comble du bon usage et celui de l'abus dans l'exercice de la mémoire.

Étonnons-nous d'abord du paradoxe grammatical que constitue l'injonction à se souvenir. Comment est-il possible de dire « tu te souviendras », donc tu déclineras au futur cette mémoire qui se donne comme la gardienne du passé ? Plus gravement : comment peut-il être permis de dire « tu dois te souvenir », donc tu dois décliner la mémoire au mode impératif, alors qu'il revient au souvenir de pouvoir surgir à la façon d'une évocation spontanée, donc d'un *pathos*, dit le *De memoria* d'Aristote ? Comment ce mouvement prospectif de l'esprit tourné vers le souvenir à la façon d'une tâche à accomplir s'articule-t-il sur les deux dispositions laissées comme en suspens, celle du travail de mémoire et celle du travail de deuil, prises tour à tour séparément et en couple ? Il en prolonge d'une certaine manière le caractère prospectif. Mais qu'y ajoutez-il ?

Il est exact que dans le cadre précis de la cure thérapeutique le devoir de mémoire se formule comme une tâche : il marque la volonté de l'analysant de contribuer désormais à l'entreprise conjointe de l'analyse à travers les chausse-trapes du transfert. Cette volonté adopte même la forme de l'impératif, celui de laisser

se dire les représentants de l'inconscient et ainsi, autant qu'il est possible, de « tout dire ». Il faut relire à cet égard les conseils que Freud donne à l'analyste et à l'analysant au cours de l'essai « Remémoration, répétition, perlaboration »<sup>41</sup>. De son côté, le travail de deuil, en tant qu'il demande du temps, projette l'artisan de ce travail en avant de lui-même : désormais, il continuera à trancher un à un les liens qui le soumettent à l'emprise des objets perdus de son amour et de sa haine ; quant à la réconciliation avec la perte elle-même, elle reste à jamais une tâche inachevée ; cette patience à l'égard de soi-même revêt même les traits d'une vertu, si on l'oppose, comme nous avons tenté de le faire, à ce vice que constitue le consentement à la tristesse, à l'*acedia* des maîtres spirituels, cette passion cachée qui tire la mélancolie vers le bas.

Cela dit, que manque-t-il au travail de mémoire et au travail de deuil pour s'égaliser au devoir de mémoire ? Ce qui manque, c'est l'élément impératif qui n'est pas expressément présent dans la notion de travail : travail de mémoire, travail de deuil. Plus précisément, ce qui fait encore défaut, c'est le double aspect du devoir, comme s'imposant du dehors au désir et comme exerçant une contrainte ressentie subjectivement comme obligation. Or, où ces deux traits se trouvent-ils réunis, de la façon la moins discutable, sinon dans l'idée de justice, que nous avons nommée une première fois en réplique aux abus de la mémoire au niveau de la manipulation ? C'est la justice qui, extrayant des souvenirs traumatisants leur valeur exemplaire, retourne la mémoire en projet ; et c'est ce même projet de justice qui donne au devoir de mémoire la forme du futur et de l'impératif. On peut alors suggérer que le devoir de mémoire, en tant qu'impératif de justice, se projette à la façon d'un troisième terme au point de jonction du travail de deuil et du travail de mémoire. En retour, l'impératif reçoit du travail de mémoire et du travail de deuil l'impulsion qui l'intègre à une économie des pulsions. Cette force fédérative du devoir de justice peut alors s'étendre au-delà du couple de la mémoire et du deuil jusqu'à celui que forment ensemble la dimension véritative et la dimension pragmatique de la mémoire ; en effet, notre propre discours sur la mémoire a été conduit jusqu'ici sur deux lignes parallèles, celle de l'ambition véritative de la mémoire, sous le signe de la fidélité épistémique du souvenir à l'égard de ce qui est effectivement advenu, et celle de l'usage de la mémoire, considérée comme

41. Cf. ci-dessus, p. 84-86 et p. 96-97.

pratique, voire comme technique de mémorisation. Retour donc du passé et exercice du passé, cette bipartition répétant la division en deux chapitres du traité d'Aristote. Tout se passe comme si le devoir de mémoire se projetait en avant de la conscience à la façon d'un point de convergence entre la perspective véritative et la perspective pragmatique sur la mémoire.

Se pose alors la question de savoir ce qui donne à l'idée de justice sa force fédérative tant à l'égard de la visée véritative et de la visée pragmatique de la mémoire qu'à l'égard du travail de mémoire et du travail de deuil. C'est le rapport du devoir de mémoire à l'idée de justice qu'il faut interroger.

Premier élément de réponse : il faut d'abord rappeler que, parmi toutes les vertus, la vertu de justice est celle qui par excellence et par constitution est tournée vers autrui. On peut même dire que la justice constitue la composante d'altérité de toutes les vertus qu'elle arrache au court-circuit entre soi-même et soi-même. Le devoir de mémoire est le devoir de rendre justice, par le souvenir, à un autre que soi<sup>42</sup>.

Second élément de réponse : le moment est venu de faire intervenir un concept nouveau, celui de dette, qu'il importe de ne pas retenir sur celui de culpabilité. L'idée de dette est inséparable de celle d'héritage. Nous sommes redevables à ceux qui nous ont précédés d'une part de ce que nous sommes. Le devoir de mémoire ne se borne pas à garder la trace matérielle, scripturaire ou autre, des faits révolus, mais entretient le sentiment d'être obligés à l'égard de ces autres dont nous dirons plus loin qu'ils ne sont plus mais qu'ils ont été. Payer la dette, dirons-nous, mais aussi soumettre l'héritage à inventaire.

Troisième élément de réponse : parmi ces autres à l'égard desquels nous sommes endettés, une priorité morale revient aux victimes. Todorov mettait plus haut en garde contre la propension à se proclamer victime et réclamer sans fin réparation. Il avait raison. La victime dont il est ici question, c'est la victime autre, autre que nous.

Telle étant la légitimation du devoir de mémoire en tant que devoir de justice, comment les abus se greffent-ils sur le bon usage ? Ce ne peuvent être eux-mêmes que des abus dans le manquement de l'idée de justice. C'est ici qu'une certaine revendication de mémoires passionnelles, de mémoires blessées, contre la visée plus vaste et plus critique de l'histoire vient donner à la profération du devoir de mémoire un ton comminatoire qui trouve dans l'exhor-

42. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V.

tation à commémorer à temps et contre-temps son expression la plus manifeste.

Anticipant sur des développements ultérieurs qui supposent un état plus avancé de la dialectique de la mémoire et de l'histoire, je signale l'existence de deux interprétations bien distinctes, mais compatibles entre elles, de ce glissement de l'us à l'abus.

On peut d'un côté mettre l'accent sur le caractère régressif de l'abus qui nous reporte au premier stade de notre parcours des us et abus de la mémoire sous le signe de la mémoire empêchée. C'est l'explication que propose Henry Rouso dans *Le Syndrome de Vichy*<sup>43</sup>. Cette explication ne vaut que dans les limites de l'histoire du temps présent, donc sur un terme relativement court. L'auteur tire le meilleur parti des catégories relevant d'une pathologie de la mémoire – traumatisme, refoulement, retour du refoulé, hantise, exorcisme. Dans ce cadre notionnel qui tire sa légitimité de sa seule efficacité heuristique, le devoir de mémoire fonctionne comme tentative d'exorcisme dans une situation historique marquée par la hantise des traumatismes subis par les Français dans les années 1940-1945. C'est dans la mesure où la proclamation du devoir de mémoire demeure captive du symptôme de hantise qu'il ne cesse d'hésiter entre us et abus. Oui, la manière dont le devoir de mémoire est proclamé peut faire figure d'abus de mémoire à la façon des abus dénoncés un peu plus haut sous le signe de la mémoire manipulée. Il ne s'agit certes plus de manipulations au sens délimité par le rapport idéologique du discours au pouvoir, mais de façon plus subtile au sens d'une direction de conscience qui se proclame elle-même porte-parole de la demande de justice des victimes. C'est cette captation de la parole muette des victimes qui fait virer l'us à l'abus. On ne sera pas étonné de retrouver à ce niveau pourtant supérieur de la mémoire obligée les mêmes signes d'abus que dans la section précédente, principalement sous la forme de la frénésie de commémoration. On traitera de façon thématique de ce concept de hantise à un stade plus avancé de cet ouvrage dans le chapitre sur l'oubli.

Une explication moins centrée sur le récitatif de l'histoire du temps présent est proposée par Pierre Nora dans le texte qui clôt la troisième série des *Lieux de mémoire* – les France – sous le titre :

43. Henry Rouso, *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, Paris, Éd. du Seuil, 1987 ; rééd., 1990 ; *Vichy. Un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994 ; *La Hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998.

« L'ère des commémorations »<sup>44</sup>. L'article est consacré à l'« obsession commémorative » et ne se comprend que dans le dialogue mené par son auteur avec le texte inaugural des « lieux de mémoire ». Je consacrerai le moment venu une étude à ce dialogue de Pierre Nora avec lui-même<sup>45</sup>. Si j'en parle dès maintenant c'est pour en dégager la mise en garde contre une récupération de mon propre travail au bénéfice d'une attaque de l'histoire au nom de la mémoire. L'auteur se plaint lui-même d'une semblable récupération du thème des « lieux de mémoire » par « la boulimie commémorative d'époque » (Nora, *Les lieux de mémoire III*, p. 977) : « Étrange destinée de ces lieux de mémoire : ils se sont voulus, par leurs démarches, leurs méthodes et leurs titres mêmes, une histoire de type contre-commémoratif, mais la commémoration les a rattrapés. [...] L'outil forgé pour la mise en lumière de la distance critique est devenu l'instrument par excellence de la commémoration »... C'est un moment historique, le nôtre, qui est dès lors tout entier caractérisé par l'« obsession commémorative » : Mai 1968, bicentenaire de la Révolution française, etc. L'explication proposée par Nora ne nous concerne pas encore, mais seulement son diagnostic : « C'est la dynamique même de la commémoration qui s'est inversée, le modèle mémoriel qui l'a emporté sur le modèle historique et, avec lui, un tout autre usage du passé, imprévisible et capricieux » (*op. cit.*, p. 988). À quel modèle historique se serait substitué le modèle mémoriel ? Au modèle de célébrations vouées à la souveraineté impersonnelle de l'État-nation. Le modèle méritait d'être appelé historique, parce que la compréhension de soi des Français s'identifiait à l'histoire de l'instauration de l'État-nation. S'y substituent des mémoires particulières, fragmentées, locales et culturelles<sup>46</sup>. Quelle revendication se trouve attachée à cette inversion de l'historique en commémoratif ? Nous intéresse ici ce qui touche à la transition de la phénoménologie de la mémoire à l'épistémologie de l'histoire scientifique. Celle-ci, nous dit Pierre Nora, « telle

44. P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire* (3 parties : I. La République ; II. La Nation ; III. Les France), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1984-1986. Voir III, *Les France*, t. 3, « De l'archive à l'emblème », p. 977sq.

45. Voir *ibid.*, III, t. 3, « De l'archive à l'emblème », chap. 2, § 4.

46. P. Nora précise : cette « métamorphose de la commémoration » serait à son tour l'effet d'une métamorphose de plus vaste ampleur, « celle d'une France passée en moins de vingt ans d'une conscience nationale unitaire à une conscience de soi de type patrimonial ».

qu'elle s'est constituée en institution de la nation, consistait dans la rectification de cette tradition de mémoire, son enrichissement ; mais, si "critique" qu'elle se voulût, elle n'en représentait que l'approfondissement. Son but ultime consistait bien dans une identification par filiation. C'est en ce sens qu'histoire et mémoire ne faisaient qu'un ; l'histoire était une mémoire vérifiée » (*op. cit.*, p. 997). L'inversion qui est à l'origine de l'obsession commémorative consisterait dans la récupération des traditions défuntes, de tranches de passé dont nous sommes séparés. Bref, « la commémoration s'est émancipée de son espace d'assignation traditionnelle, mais c'est l'époque tout entière qui s'est faite commémorative » (*op. cit.*, p. 298).

Je tiens à dire au terme de ce chapitre consacré à la pratique de la mémoire que mon entreprise ne relève pas de cet « élan de commémoration mémorielle » (*op. cit.*, p. 1001). S'il est vrai que le « moment-mémoire » (*op. cit.*, p. 1006) définit une époque, la nôtre, mon travail a l'ambition d'échapper aux critères d'appartenance à cette époque, que ce soit dans sa phase phénoménologique, sa phase épistémologique ou sa phase herméneutique. À tort ou à raison. C'est pourquoi il ne se sent pas menacé, mais conforté, par la conclusion de Pierre Nora, annonçant un temps où « l'heure de la commémoration sera définitivement close » (*op. cit.*, p. 1012). Car ce n'est pas à la « tyrannie de la mémoire » (*ibid.*) qu'il aura voulu contribuer. Cet abus des abus est de ceux qu'il dénonce avec la même vigueur qui le fait résister à la substitution du devoir de mémoire au travail de deuil et au travail de mémoire et se borne à placer ces deux labeurs sous le signe de l'idée de justice.

La question posée par le devoir de mémoire excède ainsi les limites d'une simple phénoménologie de la mémoire. Elle excède même les ressources d'intelligibilité d'une épistémologie de la connaissance historique. Enfin, en tant qu'impératif de justice, le devoir de mémoire ressortit à une problématique morale que le présent ouvrage ne fait que côtoyer. Une seconde évocation partielle du devoir de mémoire sera proposée dans le cadre d'une méditation sur l'oubli, en relation avec un éventuel droit à l'oubli. Nous serons alors confrontés à la délicate articulation entre le discours de la mémoire et de l'oubli et celui de la culpabilité et du pardon.

Sur ce suspens s'interrompt notre examen de la mémoire exercée, de ses exploits, de ses us et de ses abus.

## Mémoire personnelle, mémoire collective

### NOTE D'ORIENTATION

*Dans la discussion contemporaine, la question du sujet véritable des opérations de mémoire tend à occuper l'avant-scène. Cette précipitation est encouragée par une préoccupation propre à notre champ d'investigation : il importe à l'historien de savoir quel est son vis-à-vis, la mémoire des protagonistes de l'action pris un à un, ou celle des collectivités prises en corps ? En dépit de cette double urgence, j'ai résisté à la tentation de commencer mon enquête par ce débat parfois encombrant. J'ai pensé qu'on en éliminait le venin en le faisant rétrograder de la première place, où la pédagogie du discours ici tenu conseillerait aussi de le porter, à la troisième place, où la cohérence de ma démarche exige de le ramener. Si l'on ne sait pas ce que signifie l'épreuve de la mémoire dans la présence vive d'une image des choses passées, ni ce que signifie se mettre à la recherche d'un souvenir perdu ou retrouvé, comment peut-on légitimement se demander à qui attribuer cette épreuve et cette quête ? Ainsi ajournée, la discussion a quelque chance de porter sur une question moins abrupte que celle ordinairement posée sous la forme d'un dilemme paralysant : la mémoire est-elle à titre primordial personnelle ou collective ? Cette question est la suivante : à qui est-il légitime d'attribuer le pathos correspondant à la réception du souvenir et la praxis en quoi consiste la quête du souvenir ? La réponse à la question posée en ces termes a des chances d'échapper à l'alternative d'un « ou bien... ou bien ». Pourquoi la mémoire devrait-elle attribuer seulement à moi, à toi, à elle ou lui, au singulier des trois personnes grammaticales susceptibles soit de se désigner elles-mêmes, soit de s'adresser chacune à un tu, soit de raconter les faits et les gestes d'un tiers dans un récit à la troisième personne du sin-*

*gulier ? Et pourquoi l'attribution ne se ferait-elle pas directement à nous, à vous, à eux autres ? La discussion ouverte par l'alternative que le titre de ce chapitre résume n'est certes pas résolue par ce simple déplacement du problème, du moins l'espace d'attribution préalablement ouvert à la totalité des personnes grammaticales (et même des non-personnes : on, quiconque, chacun) offre-t-il un cadre approprié pour une confrontation entre thèses rendues commensurables.*

*Telle est ma première hypothèse de travail. La seconde est la suivante : l'alternative d'où nous partons est le fruit relativement tardif d'un double mouvement qui a pris forme et élan bien après l'élaboration des deux problématiques majeures de l'épreuve et de la quête du souvenir, élaboration dont l'origine remonte, on l'a vu, à l'époque de Platon et d'Aristote. D'un côté, c'est l'émergence d'une problématique de la subjectivité de tour franchement égologique ; de l'autre, l'irruption dans le champ des sciences sociales de la sociologie et avec elle d'un concept inédit de conscience collective. Or, ni Platon, ni Aristote, ni aucun des Anciens n'avaient tenu pour une question préalable de savoir qui se souvient. Ils se demandent ce que signifie avoir ou chercher un souvenir. L'attribution à quelqu'un susceptible de dire je ou nous restait implicite à la conjugaison des verbes de mémoire et d'oubli à des personnes grammaticales et à des temps verbaux différents. Ils ne se posaient pas cette question parce qu'ils s'en posaient une autre, concernant le rapport pratique entre l'individu et la cité. Ils le résolvaient bien ou mal, comme en témoigne la querelle ouverte par Aristote au Livre II de la Politique contre la réforme de la cité proposée par Platon dans République II-III. Du moins ce problème était-il à l'abri de toute alternative ruineuse. En tout état de cause, les individus (« chacun » – tis – « l'homme », du moins les hommes libres définis par leur participation au gouvernement de la cité) cultivaient à l'échelle de leurs rapports privés la vertu d'amitié qui rendaient leurs échanges égaux et réciproques.*

*C'est l'émergence d'une problématique de la subjectivité et de façon de plus en plus pressante d'une problématique égologique qui a suscité à la fois la problématisation de la conscience et le mouvement de repli de celle-ci sur elle-même, jusqu'à côtoyer un solipsisme spéculatif. Une école du regard intérieur, pour reprendre l'expression inwardness de Charles Taylor<sup>1</sup>, s'est ainsi progressivement instaurée. J'en proposerai trois échantillons exemplaires. Le prix à payer pour cette radicalisation subjectiviste est élevé :*

1. Charles Taylor, *Les Sources du moi*, op. cit., voir p. 149sq., « L'intériorité ».

*l'attribution à un sujet collectif est devenue soit impensable, soit dérivée, voire franchement métaphorique. Or une position antithétique a surgi avec la naissance des sciences humaines – de la linguistique à la psychologie, la sociologie et l'histoire. Adoptant pour modèle épistémologique le type d'objectivité des sciences de la nature, ces sciences ont mis en place des modèles d'intelligibilité pour lesquels les phénomènes sociaux sont des réalités indubitables. Plus précisément, à l'individualisme méthodologique, l'école durkheimienne oppose un holisme méthodologique dans le cadre duquel viendra s'inscrire Maurice Halbwachs. Pour la sociologie, au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, la conscience collective est ainsi une de ces réalités dont le statut ontologique n'est pas mis en question. En revanche, c'est la mémoire individuelle, en tant qu'instance prétendument originaire, qui devient problématique ; la phénoménologie naissante a beaucoup de mal à ne pas se laisser reléguer sous l'étiquette plus ou moins infamante du psychologisme qu'elle prétend refuser pour elle-même ; la conscience privée, dépouillée de tout privilège de crédibilité scientifique, ne se prête plus à la description et à l'explication que sur la voie de l'intériorisation, dont la fameuse introspection, brocardée par Auguste Comte, serait le stade terminal. Au mieux devient-elle la chose à expliquer, l'explicandum, sans privilège d'originaireté. Le mot même d'originaireté ne faisant d'ailleurs pas sens sous l'horizon de l'objectivité totale de la réalité humaine.*

*C'est dans cette situation hautement polémique, qui oppose à une tradition ancienne de réflexivité une tradition plus jeune d'objectivité, que mémoire individuelle et mémoire collective sont mises en position de rivalité. Mais ce n'est pas sur le même plan qu'elles s'opposent, mais dans des univers de discours devenus étrangers l'un à l'autre.*

*Cela étant, la tâche d'un philosophe soucieux de comprendre comment l'historiographie articule son discours sur celui de la phénoménologie de la mémoire est d'abord de cerner les raisons de ce malentendu radical par un examen du fonctionnement interne de chacun des discours tenus de part et d'autre ; elle est ensuite de jeter des passerelles entre les deux discours, dans l'espoir de donner quelque crédibilité à l'hypothèse d'une constitution distincte mais mutuelle et croisée de la mémoire individuelle et de la mémoire collective. C'est à ce stade de la discussion que je proposerai de recourir au concept d'attribution comme concept opératoire susceptible d'établir une certaine commensurabilité entre*

*les thèses opposées. Suivra l'examen de quelques-unes des modalités d'échange entre l'attribution à soi des phénomènes mnémotiques et leur attribution à d'autres, étrangers ou proches.*

*Le problème des rapports entre mémoire individuelle et mémoire collective ne sera pas clos pour autant. L'historiographie le reprendra à nouveaux frais. Il surgira une nouvelle fois lorsque l'histoire, se posant à son tour en sujet d'elle-même, sera tentée d'abolir le statut de matrice d'histoire ordinairement accordé à la mémoire, et de traiter cette dernière comme l'un des objets de la connaissance historique. Ce sera alors la tâche de la philosophie de l'histoire, sur laquelle s'ouvrira la troisième partie de cet ouvrage, de jeter un dernier regard à la fois sur les rapports externes entre mémoire et histoire et sur les rapports internes entre mémoire individuelle et mémoire collective.*

\*  
\* \*

## I. LA TRADITION DU REGARD INTÉRIEUR

### 1. Augustin

Le plaidoyer pour le caractère originaire et primordial de la mémoire individuelle a des attaches dans les usages du langage ordinaire et dans la psychologie sommaire qui cautionne ces usages. Dans aucun des registres d'expérience vive, qu'il s'agisse du champ cognitif, du champ pratique ou du champ affectif, l'adhérence n'est aussi totale de l'acte d'autodésignation du sujet à la visée objectale de son expérience. À cet égard, l'emploi en français et dans d'autres langues du pronom réfléchi « soi » ne paraît pas fortuit. En se souvenant de quelque chose, on se souvient de soi.

Trois traits sont volontiers soulignés en faveur du caractère foncièrement privé de la mémoire. D'abord, la mémoire paraît bien être radicalement singulière : mes souvenirs ne sont pas les vôtres. On ne peut transférer les souvenirs de l'un dans la mémoire de l'autre. En tant que mienne, la mémoire est un modèle de mienneté, de possession privée, pour toutes les expériences vécues du sujet.

Ensuite, dans la mémoire paraît résider le lien originel de la conscience avec le passé. On l'a dit avec Aristote, on le redit plus fortement avec Augustin, la mémoire est du passé et ce passé est celui de mes impressions ; en ce sens, ce passé est mon passé. C'est par ce trait que la mémoire assure la continuité temporelle de la personne et, par ce biais, cette identité dont nous avons affronté plus haut les difficultés et les pièges. Cette continuité me permet de remonter sans rupture du présent vécu jusqu'aux événements les plus lointains de mon enfance. D'un côté les souvenirs se distribuent et s'organisent en niveaux de sens, en archipels, éventuellement séparés par des gouffres, de l'autre la mémoire reste la capacité de parcourir, de remonter le temps, sans que rien en principe n'interdise de poursuivre sans solution de continuité ce mouvement. C'est dans le récit principalement que s'articulent les souvenirs au pluriel et la mémoire au singulier, la différenciation et la continuité. Ainsi me rapporté-je en arrière vers mon enfance, avec le sentiment que les choses se sont passées à une autre époque. C'est cette altérité qui, à son tour, servira d'ancrage à la différenciation des laps de temps à laquelle procède l'histoire sur la base du temps chronologique. Il reste que ce facteur de distinction entre les moments du passé remémoré ne ruine aucun des caractères majeurs du rapport entre le passé souvenu et le présent, à savoir la continuité temporelle et la mienneté du souvenir. Enfin, troisièmement, c'est à la mémoire qu'est attaché le sens de l'orientation dans le passage du temps ; orientation à double sens, du passé vers le futur, par poussée arrière, en quelque sorte, selon la flèche du temps du changement, mais aussi du futur vers le passé, selon le mouvement inverse de transit de l'attente vers le souvenir, à travers le présent vif. C'est sur ces traits recueillis par l'expérience commune et le langage ordinaire que s'est construite la tradition du regard intérieur. C'est une tradition dont les lettres de noblesse remontent à l'Antiquité tardive de coloration chrétienne. Augustin en est à la fois l'expression et l'initiateur. On peut dire de lui qu'il a inventé l'intériorité sur le fond de l'expérience chrétienne de la conversion. La nouveauté de cette découverte-création est rehaussée par le contraste avec la problématique grecque, puis latine, de l'individu et de la *polis* qui a d'abord occupé la place qui sera progressivement partagée entre la philosophie politique et la dialectique ici considérée de la mémoire dédoublée. Mais, si Augustin connaît l'homme intérieur, il ne connaît pas l'équation entre l'identité, le soi et la mémoire. C'est une invention de John Locke au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais lui aussi ignorera le sens transcendantal du mot

« sujet » que Kant inaugure et lègue à ses successeurs postkantien et néokantien, jusqu'à la philosophie transcendantale de Husserl qui s'efforcera de se démarquer du néokantisme et de la psychologisation du sujet transcendantal. Ce n'est pourtant pas à Kant que nous nous arrêterons, dans la mesure où la problématique du « sens interne » est d'une lecture extrêmement ardue, compte tenu de l'éclatement de la problématique du sujet entre le transcendantal, le nouménal et l'empirique. En outre, ni la théorie ni la pratique ne laissent place à un examen significatif de la mémoire. C'est donc directement vers Husserl que nous nous tournerons. C'est dans son œuvre en grande partie inédite que se nouent la problématique du souvenir et celle du sujet qui se souvient, intériorité et réflexivité. Avec Husserl, l'école du regard intérieur atteint son apogée. En même temps, la tradition entière du regard intérieur se construit comme une impasse vers la mémoire collective.

Ce n'est donc pas encore la conscience et le soi, ni non plus le sujet qu'Augustin décrit et honore, mais c'est déjà l'homme intérieur se souvenant de lui-même. La force d'Augustin est d'avoir lié l'analyse de la mémoire à celle du temps dans les Livres X et XI des *Confessions*. Cette double analyse, en effet, est inséparable d'un contexte absolument singulier. D'abord, le genre littéraire de la confession associe fortement, au moment de pénitence qui a prévalu ultérieurement dans l'usage courant du terme, et plus encore à l'aveu initial de la subordination du moi à la parole créatrice qui dès toujours a précédé la parole privée, un moment proprement réflexif qui d'emblée lie mémoire et présence à soi dans la douleur de l'aporie. Dans *Temps et Récit I*, je cite, à la suite de Jean Guitton, cette « confession » magnifique : « Pour moi du moins, Seigneur, je peine là-dessus et je peine sur moi-même. Je suis devenu pour moi-même une terre de difficulté et de sueur<sup>2</sup>, oui ce ne sont plus les zones célestes que nous scrutons maintenant, ni les distances astrales, mais l'esprit. C'est moi, qui me souviens, moi l'esprit » (*Ego sum, qui memini, ego animus*)<sup>3</sup>. Pas de

2. Cette expression est ainsi traduite par Jean Guitton dans *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1933, 4<sup>e</sup> éd., 1971.

3. Saint Augustin, *Confessions*, trad. fr., Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque augustinienne », 1962, Livre X, XVI, 25. Cité in P. Ricoeur, *Temps et Récit*, t. I, *L'Intrigue et le Récit historique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1983 ; rééd., coll. « Points Essais », 1991, p. 23 (de cette dernière édition).

phénoménologie de la mémoire, donc, hors d'une quête douloureuse d'intériorité. Rappelons quelques étapes de cette quête.

D'abord au Livre X des *Confessions*. Le privilège de l'intériorité n'y est certes pas total, dans la mesure où la recherche de Dieu donne d'emblée une dimension de hauteur, de verticalité, à la méditation sur la mémoire. Mais c'est dans la mémoire que Dieu est d'abord recherché. Hauteur et profondeur – c'est la même chose – se creusent dans l'intériorité<sup>4</sup>.

C'est pour la métaphore fameuse des « vastes palais de la mémoire » que ce livre est resté célèbre. Elle donne à l'intériorité l'aspect d'une spatialité spécifique, celle d'un lieu intime. Cette métaphore pivot reçoit renfort d'une pléiade de figures apparentées : le « magasin », l'« entrepôt », où sont « déposés », « mis en réserve » les souvenirs dont on va énumérer la variété – « toutes ces choses, la mémoire les recueille, pour les évoquer derechef au besoin et les repasser, dans ses vastes abris, dans le secret de je ne sais quels inexplicables replis » (*Confessions*, X, VI, 13). C'est sur la merveille du rappel que se concentre l'examen<sup>5</sup> : le rappel à ma guise de tout ce que « j'évoque en ma mémoire » atteste que « c'est au-dedans (*intus*) que j'accomplis ces actes, dans la cour immense du palais de ma mémoire » (X, VIII, 14). C'est une mémoire heureuse que célèbre Augustin : « Elle est grande, cette puissance de la mémoire, excessivement grande, mon Dieu ! C'est un sanctuaire vaste et sans limites ! Qui en a touché le fond ? Et cette puissance est celle de mon esprit ; elle tient à ma nature et je ne puis moi-même saisir tout ce que je suis » (X, VIII, 15). Deux fois admirable est en effet la

4. « Je ne doute pas, mais je suis sûr dans ma conscience (*certa conscientia*), Seigneur, que je t'aime. [...] Mon Dieu : lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur qui est en moi » (X, XVI, 8).

5. « Quand je suis dans ce palais, j'appelle les souvenirs pour que se présentent tous ceux que je désire. Certains s'avancent à l'instant ; certains se font chercher assez longtemps et comme arracher à des sortes d'entrepôts plus secrets ; certains arrivent par bandes qui se ruent ; et, alors que c'est un autre que l'on demande et que l'on cherche, ils bondissent en plein milieu avec l'air de dire : « Peut-être que c'est nous ? » Et la main de mon cœur les chasse du visage de ma mémoire, jusqu'à ce que se dégage de l'obscurité celui que je désire et qu'il s'avance sous mes yeux au sortir de sa cachette. D'autres souvenirs se portent devant moi, sans difficulté, en files bien rangées, selon l'ordre d'appel ; ceux qui apparaissent les premiers disparaissent devant les suivants, et en disparaissant ils se mettent en réserve, prêts à reparaitre quand je le désirerai. Voilà pleinement ce qui se passe quand je raconte quelque chose de mémoire (*cum aliquid narro memoriter*) » (*ibid.*, X, VIII, 12).

mémoire. Elle l'est d'abord en vertu de son amplitude. En effet, les « choses » recueillies dans la mémoire ne se bornent pas aux images des impressions sensibles que la mémoire arrache à la dispersion pour les rassembler, mais s'étendent aux notions intellectuelles, que l'on peut dire apprises et désormais sues. Immense est le trésor que la mémoire est dite « contenir » (la mémoire contient aussi « les raisons et les lois innombrables des nombres et des mesures » – X, XI, 19). Aux images sensibles et aux notions s'ajoute le souvenir des passions de l'âme : il est en effet donné à la mémoire de se souvenir sans joie de la joie, sans tristesse de la tristesse. Seconde opération merveilleuse : s'agissant des notions, ce ne sont pas seulement les images des choses qui reviennent à l'esprit, mais les intelligibles eux-mêmes. Par là, la mémoire s'égale au *cogito*<sup>6</sup>. Au surplus, mémoire des « choses » et mémoire de moi-même coïncident : là, je me rencontre aussi moi-même, je me souviens de moi, de ce que j'ai fait, quand et où je l'ai fait et quelle impression j'ai ressentie quand je le faisais. Oui, grande est la puissance de la mémoire, au point que « je me souviens même de m'être souvenu » (X, XIII, 20). Bref, « l'esprit est aussi la mémoire elle-même » (X, XIV, 21).

Mémoire heureuse, donc ? Certes. Et pourtant la menace de l'oubli ne cesse de hanter cet éloge de la mémoire et de sa puissance : dès le début du Livre X, il est parlé de l'homme intérieur comme le lieu « où brille pour mon âme ce que l'espace ne saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas (*quod non rapit tempus*) » (X, VI, 8). Un peu plus loin, évoquant les « grands espaces » et les « vastes palais de la mémoire », Augustin parle du souvenir emmagasiné comme de quelque chose « qui n'est pas encore englouti ni enseveli dans l'oubli » (X, VIII, 12). Ici, le dépôt côtoie la sépulture (« l'oubli qui ensevelit nos souvenirs... » – X, XV, 25). Certes, la reconnaissance d'une chose remémorée est ressentie comme une victoire sur l'oubli : « Si j'avais oublié la réalité, évidemment je ne serais pas capable de reconnaître ce que ce son est capable de signifier » (X, XVI, 24). Il faut donc pouvoir « nommer l'oubli » (*ibid.*) pour parler de reconnaissance. Qu'est-ce en effet qu'un objet perdu – la drachme de la femme de la parabole évangélique –, sinon une chose que d'une certaine façon on avait gardé

6. Les notions, « il faut les regrouper (*colligenda*). De là vient le terme *cogitare* (penser), car *cogo* et *cogito* procède de la même manière que *ago* et *agito*, *facio* et *factito* » (*Confessions*, Livre X, XI, 18). Les verbes en *-ito* sont des fréquents, qui marquent la répétition de l'activité représentée par le verbe simple.

en mémoire ? Ici, trouver c'est retrouver, et retrouver c'est reconnaître, et reconnaître c'est approuver, donc juger que la chose retrouvée est bien la même que la chose cherchée, et donc tenue après coup pour oubliée. Si, en effet, autre chose que l'objet cherché nous revient en mémoire, nous sommes capables de dire : « Ce n'est pas ça. » « Cet objet était perdu, c'est vrai, pour les yeux ; la mémoire le retenait » (X, XVIII, 27). Sommes-nous pour autant entièrement rassurés ? Seule, à vrai dire, la reconnaissance témoigne, dans le langage et après coup, que « nous n'avons pas encore complètement oublié ce que nous nous souvenons au moins d'avoir oublié » (X, XX, 28). Mais l'oubli n'est-il pas autre chose que cela dont nous nous souvenons de l'avoir oublié, parce que nous le rappelons et le reconnaissons ? C'est pour conjurer la menace d'un oubli plus radical qu'Augustin, rhétoricien, se risque à adjoindre au souvenir de la mémoire un souvenir de l'oubli : « Mais ce dont nous nous souvenons, c'est par la mémoire que nous le retenons ; or l'oubli, sans nous souvenir de lui, nous ne pourrions absolument pas, en entendant ce nom, reconnaître la réalité qu'il signifie ; s'il en est ainsi, c'est la mémoire qui retient l'oubli » (X, XVI, 24). Mais qu'en est-il, au fond, du véritable oubli, à savoir la « privation de mémoire » (*ibid.*) ? « Comment donc est-il là pour que je m'en souviennne, puisque, quand il est là, je ne puis me souvenir ? » (*Ibid.*) D'un côté, il faut dire que c'est la mémoire, au moment de la reconnaissance de l'objet oublié, qui témoigne de l'existence de l'oubli ; et, s'il en est ainsi, « c'est la mémoire qui retient l'oubli » (*ibid.*). D'un autre côté, comment saurait-on parler de la présence de l'oubli lui-même quand nous oublions véritablement ? L'état se resserre : « Que vais-je dire en effet, quand j'ai la certitude de me souvenir de l'oubli ? Vais-je dire que je n'ai pas dans la mémoire ce dont je me souviens ? Ou vais-je dire que j'ai l'oubli dans la mémoire pour que je n'oublie pas ? Double et parfaite absurdité. Et la troisième solution que voici ? Comment dirais-je que c'est l'image de l'oubli que retient ma mémoire et non pas l'oubli lui-même, lorsque je me souviens de lui ? Cela aussi, comment le dirais-je ? » (X, XVI, 25.) Ici, la vieille éristique vient brouiller la confession. « Et pourtant, de quelque manière que ce soit, cette manière fût-elle incompréhensible et inexplicable, c'est de l'oubli même que je me souviens, j'en suis certain, de l'oubli qui ensevelit nos souvenirs » (*ibid.*).

Franchissant cette énigme, la recherche de Dieu se poursuit dans la mémoire, plus haut que la mémoire, par la médiation de la quête de la vie heureuse : « Je dépasserai même cette puissance en moi

qui s'appelle la mémoire ; je la dépasserai pour tendre jusqu'à toi, douce lumière » (X, XVII, 26). Mais ce dépassement, à son tour, n'est pas dénué d'énigme : « Je dépasserai aussi la mémoire, pour te trouver où ? [...] Si c'est en dehors de ma mémoire que je te trouve, c'est que je suis sans mémoire de toi ; et comment dès lors te trouverai-je si je n'ai pas mémoire de toi ? » (*Ibid.*) Ici se profile un oubli plus fondamental encore que la mise en ruines de toutes choses visibles par le temps, l'oubli de Dieu.

C'est sur ce fond d'admiration pour la mémoire, admiration teintée d'inquiétude quant à la menace de l'oubli, que l'on peut replacer les grandes déclarations du Livre XI sur le temps. Mais, dans la mesure où la mémoire est le présent du passé, ce qui est dit du temps et de son rapport à l'intériorité peut aisément se reporter sur la mémoire.

Comme je l'avais noté dans *Temps et Récit*, c'est par la question de la mesure des temps qu'Augustin entre dans la problématique de l'intériorité. La question initiale de la mesure est d'emblée assignée au lieu de l'esprit : « C'est en toi, mon esprit, que je mesure les temps » (XI, XXVII, 36). C'est seulement du passé et du futur que nous disons qu'ils sont longs ou courts, soit que le futur se raccourcisse, soit que le passé s'allonge. Plus fondamentalement, le temps est passage, transition attestée par la réflexion méditante : « C'est au moment où ils passent que nous mesurons les temps, quand nous les mesurons ou les percevons » (XI, XVI, 21). Et plus loin : « Nous mesurons les temps quand ils passent » (XI, XXI, 27). Ainsi l'*animus* est-il tenu pour le lieu dans quoi sont les choses futures et les choses passées. C'est dans l'espace intérieur de l'âme ou de l'esprit que se déploie la dialectique entre *distention* et *intention* qui donne le fil conducteur de mon interprétation du Livre XI des *Confessions* dans *Temps et Récit*. La *distentio* qui dissocie les trois visées du présent – présent du passé ou mémoire, présent du futur ou attente, présent du présent ou attention – est *distentio animi*. Elle vaut dissimilitude de soi à soi<sup>7</sup>. En outre, il est de la plus grande importance de souligner que le choix du point de vue réflexif est lié polémiquement à un rejet de l'explication aristotélicienne de l'origine du temps à partir du mou-

7. Plus précisément, et plus dangereusement, la *distentio* n'est pas seulement de l'âme mais dans l'âme (*ibid.*, 27). Donc dans quelque chose comme un lieu d'inscription pour les traces, les *effigia* laissées par les événements passés, bref pour des images.

vement cosmique. Il est remarquable que, pour ce qui concerne notre polémique autour du caractère privé ou public de la mémoire, selon Augustin, ce ne soit pas principalement au temps public, au temps de la commémoration, que l'expérience authentique et originelle du temps intérieur est opposée, mais au temps du monde. Je me suis déjà demandé dans *Temps et Récit* si le temps historique peut être interprété dans les termes d'une pareille antinomie, ou s'il ne se construit pas plutôt comme tiers temps, au point d'articulation du temps vécu, du temps phénoménologique si l'on peut dire, et du temps cosmologique. Une question plus radicale se pose ici, celle de savoir si l'insertion de la mémoire individuelle dans les opérations de la mémoire collective n'impose pas une semblable conciliation entre temps de l'âme et temps du monde. Pour le moment, il nous suffit d'avoir ancré la question du « qui » dans celle de l'*animus*, sujet authentique du *ego memini*.

Je ne voudrais pas abandonner ces brèves remarques concernant la phénoménologie augustinienne du temps sans avoir évoqué un problème qui nous accompagnera jusque dans le dernier chapitre de cet ouvrage. C'est le problème de savoir si la théorie du triple présent ne donne pas à l'expérience vive du présent une prééminence telle que l'altérité du passé en soit affectée et compromise. Et cela en dépit même de la notion de *distentio*. La question est posée plus directement par le rôle que joue la notion de passage dans la description de la *distentio animi* : « De quoi (*unde*) et par quoi (*qua*) et en quoi (*quo*) passe-t-il ? » (XI, XXI, 27.) « Le transit (*transire*) du temps, dit Augustin, consiste à aller du (*ex*) futur par (*per*) le présent dans (*in*) le passé » (*ibid.*). Oublions la spatialité inévitable de la métaphore du lieu de transit et concentrons-nous sur la *diaspora* de ce passage. Ce passage – du futur vers le passé par le présent – signifie-t-il irréductible diachronie ou subtile réduction synchronique, pour évoquer le vocabulaire de Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ? Cette question anticipe, en pleine phénoménologie, celle de la passéité du passé, dont la notion de distance temporelle est inséparable. C'est à elle que nos dernières réflexions seront consacrées<sup>8</sup>.

8. On gardera également en réserve la question du statut du passé en tant que visé par la mémoire. Faut-il dire du passé qu'il n'est plus ou qu'il a été ? Le recours répété d'Augustin aux expressions relevant du langage courant, en particulier des adverbes « ne... plus », « pas encore », « depuis combien de temps », « longtemps », « encore », « déjà », ainsi que le double traitement du passé comme « étant et n'étant pas », constituent autant de pierres d'attente au regard

## 2. John Locke

La situation de John Locke à l'intérieur du courant philosophique du regard intérieur est tout à fait singulière. L'écho du platonisme et du néoplatonisme n'est plus perceptible comme il l'était chez Augustin et comme il résonne avec force chez Cudworth et les platoniciens de Cambridge que Locke a bien connus et médités. D'un autre côté, la parenté avec la problématique chrétienne de la conversion à l'intériorité a cessé d'être discernable. C'est de Descartes que nous le croyons – à tort, nous l'allons voir – le plus proche, sur la question précisément du *cogito*. Mais la critique des idées innées l'en a préalablement définitivement éloigné, du moins au plan des idées de perception. Reste que John Locke est l'inventeur des trois notions, et de la séquence qu'ensemble elles forment : *identity, consciousness, self*. Le chapitre XXVII du Livre II de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), intitulé « Of Identity and Diversity », occupe une position stratégique dans l'ouvrage à partir de la deuxième édition (1694). Comme le souligne d'entrée de jeu Étienne Balibar, à qui nous devons une traduction nouvelle qui remplace celle de Pierre Coste (1700) et un substantiel commentaire<sup>9</sup>, l'invention de la conscience par Locke deviendra la référence avouée ou non des théories de la conscience, dans la philosophie occidentale, de Leibniz et Condillac, en passant par Kant et Hegel, jusqu'à Bergson et Husserl. Car il s'agit bien d'une invention quant aux termes *consciousness* et *self*, invention qui rejaillit sur la notion d'identité qui leur sert de cadre. L'affirmation peut surprendre si l'on considère le prestige du *cogito* cartésien et les occurrences, sinon du mot conscience, du moins de l'adjectif *consciuis* dans les versions latines des *Méditations* et des *Réponses* (détail significatif, *consciuis* est régulièrement rendu en français par d'autres expressions : en être « connaissants », en avoir « une actuelle connaissance », « expérimenter »)<sup>10</sup>. Mais le

---

d'une ontologie que la thèse de l'inhérence du temps à l'âme ne permet pas de déployer.

9. John Locke, *Identité et Différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

10. Le latin *sibi consciere, sibi consciuis esse* et le substantif *conscientia*, qui traduit le grec *suneidēsis*, ne signifient pas être conscient de soi, mais être informé, averti de quelque chose ; c'est une forme de jugement. On lira dans le « dossier »

sujet grammatical du *cogito* cartésien n'est pas un *self*, mais un *ego* exemplaire dont le lecteur est invité à répéter le geste. Chez Descartes, il n'y a pas de « conscience » au sens de *self*. En outre, si le *cogito* comporte une diversité au titre des multiples opérations de pensée énumérées dans la *Deuxième Méditation*, cette diversité n'est pas celle des places et des moments à travers lesquels le *self* lockien maintient son identité personnelle, c'est une diversité de fonctions. Le *cogito* n'est pas une personne définie par sa mémoire et sa capacité à rendre des comptes à elle-même. Il surgit dans la fulgurance de l'instant. Penser toujours n'implique pas de se souvenir d'avoir pensé. Seule la continuation de la création lui confère la durée. Il ne la possède pas en propre.

Une série d'opérations préalables de réduction concourent à dégager le terrain. Alors que la philosophie des *Méditations* est une philosophie de la certitude, où la certitude est une victoire sur le doute, le traité de Locke est une victoire sur la diversité, sur la différence. En outre, alors que dans les *Méditations métaphysiques* la certitude d'existence s'inscrit dans une nouvelle philosophie des substances, la personne pour Locke est identifiée par la seule conscience qui est le *self*, à l'exclusion d'une métaphysique de la substance, laquelle, sans être radicalement exclue, est méthodiquement suspendue. Cette conscience est encore purifiée d'un autre côté, celui du langage et des mots ; cette autre réduction met à nu le mental, le *Mind*, version anglaise du latin *mens*. Signifier sans les mots – tacitement en ce sens –, c'est le propre du *Mind*, capable de réfléchir directement sur « ce qui se passe en nous ». Ultime épuration : ce ne sont pas des idées innées que la conscience trouve en elle-même ; ce qu'elle perçoit sont les « *operations of our own Minds* », tantôt passives, s'agissant des idées de perception, tantôt actives, s'agissant des *powers of the Mind*, auxquelles le chapitre xx du Livre II – « On Power », « De la Puissance » – est consacré.

Cela dit, qu'en est-il de la triade identité-conscience-soi ? Pour nous qui nous interrogeons ici sur le caractère élogique d'une

---

qu'Étienne Balibar joint à son commentaire les extraits de Descartes, principalement dans les réponses aux *Deuxièmes, Troisièmes, Quatrièmes, Sixièmes, Septièmes Objections*, dans *Les Principes de la philosophie, l'Entretien avec Burman* et quelques lettres (Locke, *Identité et Différence*, op. cit., p. 265-273). Toutefois, le mot « conscience » n'est pas absent ; il se lit dans les *Principes*. Leibniz préférera « aperception » (*Monadologie*, § 14). Le seul antécédent au plan du vocabulaire se trouve, nous dit Balibar, chez R. Cudworth et les platoniciens de Cambridge (Locke, *Identité et Différence*, op. cit., p. 57-63).

philosophie de la conscience et de la mémoire, qui ne paraît proposer aucune transition praticable en direction d'un quelconque être en commun, d'une quelconque situation dialogale ou communautaire, le premier trait remarquable est la définition purement réflexive de l'identité sur lequel s'ouvre le traité. Il est vrai que l'identité est opposée à la diversité, à la différence, par un acte de comparaison du *Mind* formant les idées d'identité et de différence. Différents sont les lieux et les moments où quelque chose existe. Mais c'est bien cette chose et non une autre qui est en ces lieux et moments différents. L'identité est certes une relation, mais la référence à cette autre chose est aussitôt effacée : la chose est « la même qu'elle-même et non une autre » (§ 1). Cette étonnante expression « même que soi-même » pose l'équation « identique égale même que soi ». Dans cette relation autoréférentielle se rassemble initialement le mouvement de repli en quoi consiste la réflexion. L'identité est le pli de ce repli. La différence n'est nommée que pour être suspendue, réduite. L'expression « et non une autre » est la marque de cette réduction. Se proposant de définir à nouveaux frais le principe d'individuation, « qu'on a tant recherché » (§ 3), Locke prend pour premier exemple un atome, « corps persistant d'une surface invariable », et réitère sa formule de l'identité à soi : « Car, étant à cet instant ce qu'il est et rien d'autre, il est le même et doit le rester aussi longtemps que son existence se continue : pour toute cette durée, en effet, il sera le même et aucun autre. »

La différence, exclue aussitôt que posée, revient sous les espèces d'une différenciation des types d'identité : après l'identité des corpuscules, que l'on vient d'évoquer, vient l'identité des plantes (le même chêne garde la même organisation), l'identité des animaux (une seule vie continue), l'identité de l'homme (« c'est tout simplement la participation ininterrompue à la même vie... »), enfin l'identité personnelle. La coupure importante passe ainsi entre l'homme et le soi. C'est la conscience qui fait la différence entre l'idée du même homme et celle d'un soi, appelé aussi personne : « C'est, je pense, un être pensant et intelligent, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, une même chose pensante en différents temps et lieux » (§ 9). La différence n'est plus marquée par le dehors nié de « l'autre chose », mais par le dedans étalé des lieux et des temps. Le savoir de cette identité à soi, de cette « chose pensante » (clin d'œil à Descartes), est la conscience. Seule négation admise : « Il est impossible à quelqu'un (*any one*) de percevoir sans percevoir aussi qu'il per-

çoit » (*ibid.*). Se trouve éliminée la référence classique à la substance, matérielle ou immatérielle, une ou multiple, à la source de cette conscience, même qu'elle-même et se sachant telle. La différence à quelque chose d'autre a-t-elle été conjurée ? Pas du tout : « Car la conscience accompagne toujours la pensée, elle est ce qui fait que chacun est ce qu'il appelle soi et qui le distingue de toutes les autres choses pensantes » (§ 10). Cette identité du soi dans la conscience suffit à poser l'équation qui nous intéresse ici entre conscience, soi et mémoire. En effet, « l'identité de telle personne s'étend aussi loin que cette conscience peut atteindre rétrospectivement toute action ou pensée passée ; c'est le même soi maintenant qu'alors, et le soi qui a exécuté cette action est le même que celui qui à présent réfléchit sur elle » (*ibid.*). L'identité personnelle est une identité temporelle. C'est alors que l'objection tirée de l'oubli et du sommeil, en tant qu'interruptions de la conscience, suggère un retour en force de l'idée de substance : ne faut-il pas la continuité d'une substance pour combler les intermittences de la conscience ? Locke réplique bravement que, quoi qu'il en soit du fond substantiel, la conscience seule « fait » (*makes*) l'identité personnelle (§ 10). Identité et conscience font cercle. Comme l'observe Balibar, ce cercle n'est pas un vice logique de la théorie : il est l'invention même de Locke, sanctionnée par la réduction de la substance : « La même conscience réunit [les] actions éloignées au sein de la même personne, quelles que soient les substances qui ont contribué à leur production » (§ 10). Et Locke de batailler sur le front des autres contre-exemples apparents : le petit doigt coupé et séparé du corps ne manque pas à quelque substance corporelle, mais à la conscience corporelle ; quant aux personnalités multiples, elles sont sans attaches assignables à une même substance pensante, à supposer que la même substance immatérielle demeure inchangée ; ce sont bel et bien des consciences multiples, scindées, « deux personnes différentes » (§ 14). Locke a le courage de son option. La réplique à l'objection tirée de la prétendue préexistence des âmes est de même nature : « La question en effet est de savoir ce qui fait la même personne, et non pas si c'est la même substance identique, qui pense toujours dans la même personne, ce qui en l'occurrence n'a aucune importance » ; et, plus loin : ne redevient pas Socrate celui qui n'aurait « conscience d'aucune des actions ou des pensées de Socrate ». Même argumentation dans le cas de la résurrection d'une personne dans un corps différent de celui d'ici-bas : « puisque la même conscience va avec l'âme qu'il

habite » (§ 15). Ce n'est pas l'âme qui fait l'homme, mais la même conscience.

En ce qui concerne notre propos, l'affaire est jugée : conscience et mémoire sont une seule et même chose, sans égard pour un support substantiel. En raccourci, s'agissant de l'identité personnelle, la *sameness* vaut mémoire.

Cela dit, quelle altérité pourrait encore se glisser dans les plis de cette mêmeté du soi ?

À un niveau encore formel, on peut observer que l'identité reste une relation de comparaison qui a pour vis-à-vis la diversité, la différence ; l'idée de quelque chose d'autre ne cesse de hanter la référence à soi du même. L'expression : une chose même qu'elle-même et non une autre contient l'antonyme qui n'est nommé que pour être biffé. Plus précisément, à propos du principe d'individuation, réinterprété par Locke, ce sont des autres qui sont exclus, sitôt désignés ; l'incommunicabilité prononcée de deux choses de même espèce implique que, au titre de l'« aucun autre », ce sont d'autres consciences qui sont visées de biais ; pour désigner « cette » conscience, ne doit-on pas tenir en réserve un « quelqu'un » (*any*), un « chacun » (*every one*), terme sourdement distributif ? L'identité de cette (*this*) n'est pas celle de cette (*that*) personne (§ 9). Dans l'hypothèse où « deux consciences différentes sans communauté entre elles, mais faisant agir le même homme, l'une tout au long du jour, et l'autre de nuit », on peut légitimement se demander « si l'Homme du jour et l'Homme de la nuit ne seraient pas deux personnes aussi différentes que Socrate et Platon » (§ 23). Pour forger l'hypothèse, il faut pouvoir distinguer entre deux consciences, donc porter la différence entre les consciences. Plus gravement, ce qui est en jeu c'est le statut logico-grammatical du mot *self*, tantôt pris génériquement, *the self*, tantôt singulativement, *my self*, comme la souplesse de la grammaire anglaise le permet<sup>11</sup>. Manque une discussion portant sur le statut du pronom nominalisé qui voyage ainsi entre déictique et nom commun. Mais Locke a décidé de disjoindre les idées des noms. Et pourtant, « le mot personne, tel que je l'emploie, est le nom de ce (*this*) *self* » (§ 26). Et le dernier mot du traité est laissé au nom : « Car, quelle que soit la façon dont une idée complexe est composée, il suffit que l'existence en fasse une seule chose

11. Sur la variété de ces usages que permet en anglais le mot *self*, cf. le précieux glossaire qu'Étienne Balibar a joint à sa traduction (*ibid.*, p. 249-255).

particulière, sous quelque dénomination que ce soit, pour que la continuation de la même existence préserve l'identité de l'individu sous l'identité du nom » (§ 29).

À un niveau plus matériel, la différence fait retour aux deux extrémités de la palette des significations de l'idée du soi identique. La diversité, exclue formellement par l'expression « une chose même qu'elle-même et pas autre », s'offre à la mémoire comme diversité parcourue et retenue des places et des moments dont la mémoire fait un ensemble. Or cette diversité touche à un aspect de la vie sous-jacente à la mémoire qui n'est autre que le passage même du temps. La conscience est conscience de ce qui se passe en elle. Le passage est celui des perceptions et des opérations, et donc de tous les contenus qui ont été placés dans les deux chapitres précédents sous le titre du « quoi » de la mémoire. Nulle passerelle n'est jetée entre la conscience repliée sur elle-même et ses pouvoirs qui ont pourtant fait l'objet d'un traitement distinct dans le long chapitre « On Power ». Locke, ne disposant pas de la catégorie d'intentionnalité, ne distingue pas entre la mémoire et ses souvenirs, ceux des perceptions et des opérations. La mémoire est, si l'on ose dire, sans souvenirs. La seule tension perceptible est entre la conscience et la vie en dépit de leur identification. Elle s'exprime dans l'expression de « continuation de l'existence », explicitée par celle d'« union vivante ». L'alternance de la veille et du sommeil, des phases de mémoire et d'oubli, contraint à ce recours au vocabulaire de la vie : la continuation de l'existence n'est préservée qu'autant que persiste « une union vivante avec ce en quoi cette conscience résidait alors » (§ 25). Que cette « union vivante » se relâche, alors cette partie de nous-même pourrait bien en venir « à faire réellement partie d'une autre personne » (*ibid.*). Avec le vocabulaire de la vie se propose ainsi celui des « parties de ce même soi » (*ibid.*). « L'existence continuée » (§ 29), avec sa menace de partition interne, tend alors à prendre le pas sur la conscience : or c'est l'existence continuée qui, en dernière analyse, « fait l'identité » (*ibid.*). Une philosophie de la vie se dessine sous la philosophie de la conscience à l'articulation de l'identité de l'homme et de celle du soi. Si au rapport au passé l'on ajoute le rapport au futur, la tension entre anticipation et remémoration suscite l'inquiétude (*uneasiness*) qui affecte l'usage des pouvoirs de l'esprit. Conscience et inquiétude risquent alors de se dissocier.

À l'autre extrémité de l'éventail des synonymes du soi, le vocabulaire éthique évoque de plus sérieuses entorses à la mêmeté de

soi à soi. On a noté plus haut le caractère « étranger » (*forensic*) du langage judiciaire auquel appartient le mot « personne », bien qu'il soit « le nom de ce soi » (§ 26). Or souci, imputation, appropriation appartiennent au même champ éthico-juridique, suivi de punition et récompense. Le concept clé est celui de « compte (*account*) rendu de soi » (§ 25). Il réplique à l'aveu de la diversité intime évoquée à l'instant. Or cette idée de compte entraîne loin. Et d'abord en direction du futur : c'est dans le futur aussi que « le soi, le même soi continue son existence » (§ 25). Et cette existence continuée en avant de soi, autant que rétrospectivement rassemblée, rend la conscience responsable : qui peut rendre compte de soi à soi de ses actes en est « comptaible » (*accountable*). Il peut se « les imputer à soi-même » (*ibid.*). D'autres expressions suivent en chaîne : être comptaible, c'est aussi être « soucieux » (*concerned*) (on reconnaît le latin *cura*). Le « souci pour son propre bonheur accompagne inévitablement la conscience » (*ibid.*). Le glissement au vocabulaire judiciaire ne tarde pas. Le concept de transition est celui de « personne », autre « nom de ce soi » (§ 26). Qu'est-ce qui en fait le synonyme du soi, en dépit de son caractère « étranger » ? Ceci qu'il signifie que le soi « confie » (*reconcile*) et « approprie » (*appropriate*), c'est-à-dire assigne, adjuge à la conscience la propriété de ses actes. Le vocabulaire est ici extrêmement dense : le terme « approprier » joue sur le possessif et sur le verbe qui signifie « avouer pour sien » (*own*).

Nous touchons ici à un domaine qui est susceptible de double lecture : à partir de soi et à partir d'autrui. Car qui assigne ? Qui approprie ? Et même qui impute ? Ne rend-on pas des comptes aussi et peut-être d'abord à autrui ? Et qui punit et récompense ? Quelle instance aux Derniers Jours prononcera le verdict (*sentence*) dont Locke, prenant parti dans la querelle théologique, déclare qu'il « sera justifié par la conscience que toutes les personnes auront alors » (§ 26).

Cette double lecture n'est pas celle de Locke. Ce qui m'a attaché à son traité sur l'identité, la conscience et le soi, c'est l'intransigeance d'une philosophie sans concession qu'il faut bien appeler une philosophie du « même »<sup>12</sup>.

12. À cet égard, ma critique dans *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, reprochant à Locke d'avoir confondu *idem* et *ipse* est sans prise sur la lettre du Traité. La catégorie de *sameness* règne de bout en bout : l'identité personnelle ne propose pas une alternative à la *sameness* ; elle en est une variété, la plus significative

Nous trouvons confirmation de l'univocité de cette philosophie du même dans la comparaison entre la conceptualité et le vocabulaire de l'*Essai* et ceux du *Second Traité du gouvernement*<sup>13</sup>. Le lecteur est transporté d'emblée au cœur de ce que Hannah Arendt aime appeler la pluralité humaine. Nous sommes d'entrée de jeu héritiers d'Adam, soumis aux gouvernants qui sont aujourd'hui sur la terre, et nous nous interrogeons sur la source de leur autorité : « Si l'on ne veut pas donner un juste sujet de penser que les gouvernants de ce monde sont seulement le produit de la force et de la violence et que les hommes ne vivent pas seulement ensemble d'après d'autres règles que celles qui ont cours chez les bêtes sauvages – où c'est le plus fort qui l'emporte – et si on ne veut donc pas semer ainsi les germes d'une discorde éternelle, de mots, de tumultes, de séditions et de rébellions [...], il faut nécessairement trouver un autre mode de naissance au gouvernement... » (*Second Traité du gouvernement*, p. 4). Nous sommes jetés *in medias res*. Quand il y a déjà des hommes, des gouvernants, de la guerre et de la violence, des menaces de discorde, une question est posée, celle de l'origine du pouvoir politique. L'état de nature évoqué le premier, ainsi que son privilège d'égalité parfaite, est sans racines dans la philosophie du soi, même si les notions d'action, de possession, de personne sont présentes dès le début du texte. Il paraît sans lien visible avec la fermeture sur soi de la conscience selon l'*Essai*. C'est par un saut non motivé que l'on passe de l'identité personnelle à l'état d'égalité dans lequel « tous les hommes se trouvent par nature » (chapitre 2). Il est bien question de pouvoir, mais c'est d'emblée un « pouvoir sur un autre », et même un étrange pouvoir, puisqu'il est celui « de lui faire subir, dans la mesure où la calme raison et la conscience le dictent, ce qui est proportionné à sa transgression, c'est-à-dire seulement ce qui peut servir à la réparation et à la répression » (*ibid.*). Au reste, l'état de guerre est évoqué sans tarder (chapitre 3) : il suppose inimitié et destruction ; c'est de cet état que « d'après la loi fondamentale de nature l'homme doit être préservé autant que cela

---

certes, mais qui reste contenue dans l'unité formelle de l'idée d'identité à soi. C'est pour une lecture qui puise ses arguments ailleurs que l'identité personnelle peut être tenue pour alternative à la mêmeté. Chez Locke, le soi n'est pas un *ipse* opposable à un *idem*, c'est un *same* – et même un *selfsame* – situé au sommet de la pyramide de la mêmeté.

13. Locke, *Second Traité du gouvernement* (1689), trad. fr., introduction et notes de Jean Fabien Spitz, Paris, PUF, 1994.

est possible » (*ibid.*). L'homme, pas le soi. Comme chez Hobbes, l'homme craint la mort violente, ce mal que l'homme fait à l'homme. La loi de nature nous donne le droit « de le tuer si je peux » (*ibid.*). Nous sommes dès toujours dans un monde où l'état de nature et l'état de guerre s'opposent. Rien dans la théorie du soi ne permettait de l'anticiper<sup>14</sup>. Le *Second Traité du gouvernement* se déroule désormais sur une autre scène que le soi.

### 3. Husserl

Husserl sera pour nous le troisième témoin de la tradition du regard intérieur. Il vient après Locke, mais en passant par Kant, les postkantians, principalement Fichte, dont il est à bien des égards proche. C'est par rapport à une philosophie transcendantale de la conscience que Husserl entreprend de se situer à la faveur d'un retour critique au Descartes du *cogito*. Mais il ne se distingue pas moins que Locke de ce dernier. C'est finalement d'Augustin, évoqué fréquemment avec faveur, qu'il se rapproche le plus, du moins quant à la manière de nouer ensemble les trois problématiques de l'intériorité, de la mémoire et du temps. Mon approche de Husserl dans le présent contexte diffère sensiblement de celle proposée dans *Temps et Récit*, où la constitution du temps était l'enjeu principal. Dans la perspective d'une confrontation entre la phénoménologie de la mémoire individuelle et la sociologie de la mémoire, la pointe de l'attention est orientée en direction de la cinquième *Méditation cartésienne*, où le problème du passage de l'égologie à l'intersubjectivité est pris à bras-le-corps. Je n'ai pas voulu, néanmoins, aborder de front la difficulté. J'ai privilégié la voie patiente,

14. Une seule attache plausible pourrait être cherchée et trouvée dans le chapitre sur la propriété (Locke, *ibid.*, chap. v). La terre avec ce qu'elle renferme est donnée aux hommes par Dieu pour assurer leur existence et leur bien-être, mais il leur revient de se « l'approprier » (*ibid.*, p. 22). Est-ce le concept d'appropriation de l'*Essai* ? Il pourrait le sembler, dès lors que chaque « homme est [cependant] propriétaire de sa propre personne » (*ibid.*, chap. iv, p. 27). Mais c'est dans un rapport à d'autres qui pourraient s'en emparer. C'est dès lors dans le langage du droit qu'il en est parlé et en rapport avec un autrui véritable : « Aucun autre que lui-même ne possède un droit sur elle [la propre personne] » (*ibid.*, chap. iv, p. 27). De plus, à la nue-propriété s'adjoint le travail, catégorie étrangère à l'*Essai* : « Car, ce travail étant indiscutablement la propriété de celui qui travaille, aucun autre homme que lui ne peut posséder de droit sur ce à quoi il est joint... » (*ibid.*, chap. iv, p. 27).

digne de la rigueur de cet éternel « commençant » que fut Husserl, passant par la problématique de la mémoire. C'est en effet au cœur de cette problématique, telle qu'elle est traitée dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, que se produit le mouvement de bascule, à la faveur duquel le regard intérieur se déplace de la constitution de la mémoire dans son rapport encore objectal à un objet qui s'étale dans le temps, qui dure, à la constitution du flux temporel à l'exclusion de toute visée objectale. Ce déplacement du regard m'a paru si fondamental, si radical, que j'ai pris le risque de traiter dans deux chapitres différents la question de la mémoire. Dans le premier chapitre, j'ai pris en considération ce qui relève proprement d'une phénoménologie du souvenir, d'une part du point de vue de son rapport à une chose qui dure (l'exemple du son qui continue de résonner et celui de la mélodie que l'on se re-présente à nouveau), d'autre part du point de vue de sa différence avec l'image (*Bild, Vorstellung, Phantasie*). J'ai arrêté l'analyse de la rétention et de la protention au moment où la référence à un objet qui dure – référence constitutive du souvenir proprement dit – cède la place à une constitution, sans aucune référence objectale que ce soit, celle du pur flux temporel. La ligne de partage entre une phénoménologie du souvenir et une phénoménologie du flux temporel est relativement facile à tirer tant que le souvenir, opposé à l'image, conserve sa marque distinctive d'acte positionnel. Elle devient insaisissable dès lors que les notions d'impression, de rétention, de protention ne se réfèrent plus à la constitution d'un objet temporel mais à celle du pur flux temporel. Les trois notions qu'on vient de citer occupent ainsi une position stratégique, au point où elles peuvent soit être assignées à une analyse objectale, soit être mobilisées par une réflexion exclusive de toute référence objectale. C'est ce déplacement, équivalent à un véritable renversement, qui est maintenant pris en compte. La question qui m'agite est alors celle-ci : dans quelle mesure ce retrait hors de la sphère objectale, où *Erinnerung* signifie souvenir plutôt que mémoire, prépare-t-il la thèse égologique des *Méditations cartésiennes* qui barre la route en direction de l'« étranger », avant d'en commander l'accès<sup>15</sup> ? Le choix de cette

15. Ma question ne coïncide pas avec celle que posent des critiques aussi avertis que R. Bernet : pour ce dernier, la question de confiance, si l'on peut dire, est celle des attaches que la phénoménologie transcendantale du temps, culminant dans l'instance du « présent vivant », garde avec la « métaphysique de la pré-

question directrice explique que je mette en quelque sorte en court-circuit les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* et la cinquième *Méditation cartésienne*. Dans le premier recueil se prépare le règne de l'égoïologie, dans le second texte est tentée une sortie héroïque en direction des « communautés intersubjectives supérieures ».

Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*<sup>16</sup> annoncent la couleur dans leur titre même : la conscience du temps est déclarée intime. De plus, « conscience » n'est pas pris ici au sens de « conscience de », sur le modèle de l'intentionnalité *ad extra*. Il s'agit, pour dire mieux, avec Gérard Granel, de la conscience-temps – « du temps immanent du cours de la conscience », est-il dit dès les premières pages. Nul intervalle, donc, entre conscience et temps. Il est remarquable que cette parfaite immanence soit obtenue d'un seul coup par la mise hors circuit, la « réduction » du temps « objectif », du temps du monde, que le sens commun tient pour extérieur à la conscience. Ce geste inaugural rappelle celui d'Augustin dissociant le temps de l'âme du temps physique qu'Aristote rattachait au changement et plaçait ainsi dans la mouvance de la physique. Il faudra nous en souvenir quand nous élaborerons la notion de temps historique en tant que temps calendaire greffé sur l'ordre cosmique. Un obstacle majeur est dès le départ dressé sur la voie de la transition de la conscience intime du temps au temps historique. La conscience intime du temps se clôt dès le départ sur elle-même. Quant à la nature de l'« appréhension » par l'esprit du flux de conscience et donc du passé, c'est une question de savoir si ce temps *senti* est susceptible

---

sence » traquée par Heidegger. Pour cette lecture postheideggérienne, renforcée par la perspicace critique de J. Derrida, l'absence qui transit la présence présumée du présent absolu est infiniment plus significative que l'absence inscrite dans le rapport avec cette autre absence, celle de l'« étranger » par rapport à ma sphère propre, à la miennerie de la mémoire personnelle.

16. Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* ont posé un problème considérable d'édition, puis de traduction. Sur le noyau des « Leçons de 1905 sur la conscience intime du temps » se sont regroupés des « additifs et compléments » (1905-1910). C'est cet ensemble que Heidegger publia en 1928 dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. De nouveaux manuscrits ont abouti au volume X des *Husserliana*, sous le titre *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *op. cit.* La traduction française citée, d'Henri Dussort revue par Gérard Granel, reprend le texte de *Husserliana*, X. Une autre édition existe, préfacée par Rudolf Bernet (*op. cit.*).

d'être appréhendé et *dit* sans emprunt au temps objectif, en particulier concernant la simultanéité, la succession et le sens de la distance temporelle, notions déjà croisées dès notre premier chapitre, lorsqu'il s'est agi de distinguer la mémoire, tournée vers le temps révolu, de l'imagination, orientée vers l'irréel, le fantastique, le fictif. Husserl pense éviter ces difficultés en assumant pour la conscience intime du temps des vérités *a priori* adhérentes aux « appréhensions » (*Auffassungen*) elles-mêmes inhérentes au temps senti. Il est remarquable que ce problème de l'articulation originare de la conscience du temps se pose au niveau d'une « hylétique » au sens de la *hulē*, de la « matière » des Grecs, par opposition à toute morphologie apparentée à celle des objets perçus, appréhendés selon leur unité de sens. C'est à ce niveau de radicalité que prétendent atteindre la conscience intime du temps et sa constitution par soi-même.

Je ne reviens pas sur les deux découvertes phénoménologiques dont nous sommes redevables à Husserl, d'une part la différence entre la « rétention » de la phase du flux qui vient « juste » de s'écouler, et qui adhère « encore » au présent, le « ressouvenir » de phases temporelles qui ont cessé d'adhérer au présent vivant, et d'autre part la différence entre le caractère positionnel du souvenir et le caractère non positionnel de l'image. Je me suis risqué à les évoquer dans le cadre d'une phénoménologie « objectale » visant à distinguer la réalité passée du souvenir de l'irréalité de l'imaginaire. Je me concentrerai ici sur les pré-suppositions d'une investigation qui déclare relever d'une phénoménologie de la *conscience* et plus précisément de la *conscience intime*, dans la perspective qui est la nôtre dans ce chapitre, à savoir la confrontation entre remémoration privée et commémoration publique.

La troisième section des *Leçons* de 1905 enchaîne de la façon suivante sur la précédente où une analyse de la temporalité prenait encore appui sur « un objet individuel » (§ 35), sur un quelque chose qui dure : son ou mélodie. L'identité de ce quelque chose était constituée dans sa durée même. C'est désormais la continuité du flux qui prend la place de l'identité temporellement constituée. Le paragraphe 36 peut ainsi s'intituler : « Le flux constitutif du temps comme subjectivité absolue. » L'effacement de l'objet, et donc du processus individuel et des prédicats afférents, ne laisse pourtant pas le langage vacant : reste le pur rapport interne à la continuité d'apparitions entre un maintenant et un auparavant, entre

une phase actuelle et une continuité de passés. Notons la différence d'emploi de la catégorie du maintenant : elle ne signifie plus seulement le commencement ou la cessation du quelque chose qui dure, mais la pure actualité de l'apparition. Nous continuons certes de nommer ce flux d'après ce qui est constitué, « mais il n'est rien de temporellement "objectif" » : « C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de ce qu'il faut désigner métaphoriquement comme "flux", quelque chose qui jaillit "maintenant", en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité, nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissement. Pour tout cela, les noms nous font défaut » (*ibid.*).

À vrai dire, les noms ne manquent pas absolument. La métaphorique du flux, que Husserl partage avec William James et Bergson, autorise celle de la source : un axe de référence est ainsi préservé pour dire la continuité ; cet axe est le point-source originaire. Non le commencement de quelque chose, mais le maintenant du jaillissement. Nous pouvons garder le vocabulaire de la rétention, mais sans l'appui du quelque chose constitué en durée. Le vocabulaire est à reverser au compte de l'apparaître en tant que tel. Parlera-t-on encore d'unité ? De flux un ? Oui, en ce sens que la transformation incessante du « maintenant » en « ne plus », et du « pas encore » en un « maintenant », équivaut à la constitution d'un unique flux, si le mot « constitution » garde un sens quand rien n'est constitué sinon le flux lui-même : « Le temps immanent se constitue comme un pour tous les objets et processus immanents. Corrélativement, la conscience temporelle des immanences est l'unité d'un tout » (§ 38). Ce tout n'est autre qu'un « *continuum* constant de modes de consciences, de modes de l'être écoulé... » (*ibid.*) ; paraître l'un après l'autre ou ensemble – à la fois –, c'est ce qu'on appelle communément succession et coexistence. La nécessité et en même temps l'impossibilité de se passer de la référence à des choses qui durent n'est pas sans inquiéter Husserl : « mais qu'est-ce que cela veut dire ? On ne peut rien dire ici de plus que "voyez" » (*ibid.*). Quoi ? La transformation continue du maintenant immanent (« un maintenant de son ») en modes de conscience du passé immédiat. Ce qui donne un nouveau maintenant que Husserl dit « de forme » (*ibid.*). Notons le recours à la notion de forme à l'appui du langage sur le flux : « La conscience quant à sa forme, en tant que conscience d'une sensation originaire, est identique » (*ibid.*). Mais, à la différence de

Kant, pour qui le langage de la forme est celui de la présupposition, de l'*a priori*, et en ce sens de l'invisibilité<sup>17</sup>, une certaine intuitivité est attachée à ces formes : maintenant, auparavant, à la fois, l'un après l'autre, constamment (*stetig*). Cette intuitivité s'attache à la situation de phase. Elle se traduit par la persistance du vocabulaire de l'intentionnalité, mais dédoublée entre deux emplois du terme « rétention », d'un côté pour dire la durée de quelque chose, d'autre part pour dire la persistance de la phase actuelle dans l'unité du flux : « C'est dans un seul et unique flux de conscience que se constitue à la fois l'unité temporelle immanente de son et l'unité du flux de la conscience elle-même » (§ 39). Et Husserl de déclarer sa perplexité : « Aussi choquant (sinon même absurde au début) que cela semble de dire que le flux de la conscience constitue sa propre unité, il en est pourtant ainsi. Et on peut le comprendre à partir de la constitution de son essence » (§ 39). La solution de ce paradoxe apparent est la suivante : d'un côté, l'unité de la chose qui dure se constitue à *travers* les phases ; d'un autre côté, le regard se porte *sur* le flux. On a ainsi deux intentionnalités : l'une transversale, braquée sur la chose qui dure (on parle alors de rétention du son) ; l'autre qui ne vise que l'« encore » en tant que tel de la rétention et de la suite des rétentions de rétentions : « ainsi le flux est traversé par une intentionnalité longitudinale qui, dans le cours du flux, se recouvre elle-même continûment » (*ibid.*). Et Husserl de poursuivre : « Si je m'installe dans cette intentionnalité longitudinale, je détourne du son [...] le regard de ma réflexion » (§ 33) et ne considère plus que le rapport de la rétention à l'apparition originaire, en somme la novation continue du flux lui-même. Mais les deux intentionnalités restent enlacées l'une à l'autre. Autrement dit, on ne peut accéder à la constitution absolue du flux que corrélativement (le mot a été employé plus haut) avec la constitution de quelque chose qui dure. À la faveur de cette corrélation entre deux intentionnalités, on est en droit d'écrire : « Le flux de la conscience immanente constitutive du temps non seulement *est* mais encore, de façon si remarquable et pourtant compréhensible, il est tel qu'une apparition en personne du flux doit avoir lieu nécessairement en lui et que par suite on doit pouvoir nécessairement saisir le flux lui-même dans son écou-

17. Cf. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *Le Temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1985 ; rééd., coll. « Points Essais », 1991 ; voir dans cette dernière édition p. 82-109.

lement » (§ 39). Un nouvel embarras est vite écarté : serait-ce dans un second flux que l'apparition en personne du flux doive se donner ? Non : une régression infinie ne saurait menacer ; la constitution du flux est dernière, parce qu'elle consiste en une autoconstitution où le constituant et le constitué coïncident, dans la mesure où la constitution des contenus immanents – à savoir celle de vécus au sens habituel – est « l'œuvre du flux absolu de la conscience » (§ 40). Cette œuvre a-t-elle toutefois des limites ? La question se posait déjà à propos de l'horizon éventuel des rétentions de rétentions. Elle se pose à nouveau à propos du flux : « Ces rétentions et protentions “déterminées” ont un horizon obscur ; en s'écoulant elles passent à des phases indéterminées, relatives au cours passé et futur du flux, grâce auxquelles le contenu actuel s'insère dans l'unité du flux » (§ 40). La question posée de l'horizon reste ouverte. Ni la question de la naissance ni celle de la mort n'ont place ici, du moins en dehors du champ d'une phénoménologie génétique. Quant à l'indubitabilité dont bénéficie la rétention de la chose qui dure, elle se reporte sur l'autoconstitution qui bénéficie de l'intuitivité que Kant refusait aux formes *a priori* de la sensibilité. Telle est la double valence de l'« impression » par rapport à laquelle s'ordonnent les « reproductions » que l'on avait appelées les « présentifications »<sup>18</sup> dans l'analyse conjointe de la fantaisie et du souvenir. Le présent est à la présentification de quelque chose (Husserl dit ici « conscience impressionnelle ») ce que l'indice temporel est au contenu « objectal » du souvenir. Inséparable. La corrélation se fait ainsi : « Une perception est la conscience d'un objet. Mais c'est aussi, en tant que conscience une impression, quelque chose de présent “immanent” » (§ 42). On appelle « conscience originaire » ce nœud, ce foyer de présentation « objectale » et de présent réflexif. De cette conscience originaire, on peut dire ce qu'on a dit du flux absolu qui ne requiert aucun autre flux plus original que lui : la conscience primaire « n'a plus derrière elle de conscience en qui elle serait objet de conscience » (*ibid.*). En ce sens, elle est originaire au sens de primaire. Par rapport à cet originaire, l'intentionnalité transversale, propre à la conscience de quelque chose, peut être

18. On rencontre aussi le terme *Gegenwärtigkeit*, traduit ici par « présence » (Husserl, *Leçons, op. cit.*, p. 117), à côté de *Gegenwärtigung*, traduit par « présentation », en juxtaposition à *Präsentation*, dont la traduction ne fait pas problème.

tenue pour une « objectivation » : « Le temps immanent s'objective en un temps des objets constitués dans les apparitions immanentes, du fait que, dans la multiplicité en dégradé des contenus de sensation comme unité du temps phénoménologique (et donc dans la multiplicité en dégradé, phénoménologiquement temporelle, des appréhensions de ces contenus) apparaît une chose même identique qui dans toutes les phases se présente sans cesse elle-même dans des multiplicités en dégradé » (§ 43). Le rapport est ainsi inversé entre les analyses de la section précédente dès lors que l'intentionnalité transversale visant un quelque chose qui dure sert d'appui pour l'intentionnalité longitudinale portée à l'analyse par la réflexion. Toutes les résistances que la phénoménologie objective pouvait opposer à l'absolutisation de la présence du présent tombent-elles ? Comment une telle unité du flux pourrait-elle se dire sans l'appui de quelque objectivité constituée ? Husserl obstinément renverse le rapport : pour avoir quelque chose qui dure, il faut avoir un flux qui se constitue lui-même. C'est sur cette autoconstitution que s'achève l'entreprise d'une phénoménologie *pure*.

Le primat ainsi accordé à l'autoconstitution du flux temporel ne fait pas tout de suite remarquer les obstacles que cet extrême subjectivisme oppose à l'idée d'une constitution simultanée de la mémoire individuelle et de la mémoire collective. Il faut encore découvrir que la conscience transcendantale constituée dans son flux se désigne elle-même comme un *ego* lui-même transcendantal, autrement dit que la paire *cogito/cogitatum* se déploie dans la triade *ego cogito cogitatum*. Ce mouvement de radicalisation qu'on voit déjà amorcé dans *Ideen I* est pleinement explicite dans la quatrième *Méditation cartésienne*, en préface précisément à la problématique intersubjective. La conscience transcendantale de flux se désigne alors elle-même comme celle d'un moi seul et la difficulté sera de passer de l'*ego* solitaire à un autrui capable de devenir à son tour un nous<sup>19</sup>. Or ce qui paraît manquer à l'approche égologique, c'est la reconnaissance d'une absence primordiale, celle d'un moi étranger, celle d'un autrui, dès toujours impliqué dans la conscience de soi seul.

Se pose alors dès maintenant la question de savoir si cette méconnaissance en apparence ponctuelle touchant l'absence n'affecte pas l'entreprise phénoménologique tout entière, et si la phé-

19. Dans les *Leçons*, on lit : le flux est « seul et unique » (§ 39).

noménologie de la conscience intime du temps ne souffre pas déjà d'une absence également intime qui serait éventuellement à coordonner avec cette autre absence, celle de l'autre dans la position de l'*ego*.

Il est remarquable que la question de l'absence à la présence posée dès le début de notre enquête par la théorie platonicienne de l'*eikōn* paraît avoir disparu de l'horizon philosophique de la phénoménologie. Or ce rapport de l'image présente à un quelque chose absent constituait dès l'époque du *Théétète* l'énigme par excellence de la représentation du passé, la marque de l'antériorité s'ajoutant à celle de l'absence. On peut alors se demander si le dynamisme qui conduit de degré en degré à surpasser la constitution de la durée de quelque chose par la constitution par soi du flux temporel n'équivaut pas à une réduction progressive de négativité dans la conception même du temps. Réduction qui aurait son pendant dans celle de l'étranger dans la sphère du propre.

Cette réduction de l'absence est amorcée au plan de la phénoménologie « objectale » du souvenir d'abord avec l'analyse des rapports entre perception, souvenir primaire, souvenir secondaire, ensuite avec celle des rapports entre le souvenir et les autres modalités de présentification. On ne peut pas dire toutefois qu'aucun indice de négativité ne soit perceptible dans l'une ou l'autre de ces analyses eidétiques. Le souvenir secondaire, a-t-on dit, n'est pas le souvenir primaire et celui-ci n'est pas la perception. Ce qui vient tout juste d'arriver a déjà commencé de sombrer, de disparaître. Certes il est retenu ; mais n'est retenu que ce qui déjà disparaît. Quant au ressouvenir, il n'a plus aucune attache dans la perception ; il est franchement passé ; il n'est plus ; mais le « tout juste passé » est déjà cessation ; il a fini d'apparaître. En ce sens, on peut parler d'absence croissante le long de la chaîne mémorielle.

L'hypothèse interprétative est alors la suivante : la métacatégorie qui travaille à l'annulation de ces différences est celle de « modification ». Son opération majeure est de faire de la rétention le concept maître de toute l'analyse temporelle aux dépens du ressouvenir. En termes de modification, la rétention est une perception étendue, durable. Elle participe « encore » à la lumière de la perception ; son « ne plus » est un « encore ». Alors qu'une phénoménologie du souvenir comme celle d'Aristote donnait à la recherche du temps passé une place égale à celle accordée à la présence à l'âme de l'affection mnémonique, la phénoménologie husserlienne du souvenir propose difficilement un équivalent

à l'*anamnēsis*, à la réappropriation du temps perdu et donc à la reconnaissance en tant qu'attestation d'identité dans la différence. C'est à l'empire de la métacatégorie de la modification qu'on peut attribuer la tendance générale de la phénoménologie du souvenir à résorber un souvenir secondaire dans le souvenir primaire, vraie annexe temporelle du présent ; cette absorption se fait par le biais de l'idée de rétention de rétentions, sous laquelle se dissimule la fonction médiatrice du souvenir secondaire. Or c'est lui finalement le vrai souvenir, si, comme je le crois, l'expérience temporelle fondamentale est celle de la distance et celle de la profondeur temporelle. Il en résulte que toute dialectique est évincée de la description et que toutes les polarités sur la base desquelles nous avons construit la phénoménologie du souvenir (chapitre 1, § 2) se trouvent en quelque sorte aplaties, amorties sous le manteau de l'idée de modification.

Quant à la seconde série d'analyses phénoménologiques, celle concernant la place du souvenir dans la famille des présentifications, elle offre davantage de résistance à l'entreprise de réduction d'altérité : la série entière *Bild*, *Phantasie*, *Erinnerung* se situe du côté de la présentification, donc de la non-présence, ou plus précisément de la non-présentation (j'insiste encore une fois sur cette nuance qui préserve l'analyse des re-présentations d'être prématurément aspirées par une théorie hégémonique du présent, au sens de maintenant). À cet égard l'opposition entre actualité et inactualité paraît primitive, irréductible. On peut, avec Husserl, entrecroiser de multiples façons *Bild*, *Phantasie*, *Erinnerung* : le jeu se poursuit entre les membres de la grande famille des présentifications ou re-présentations. Dès toujours, il y a du négatif avec le « fantastique », le « fictif » et le « remémoré ». De ce trait, la phénoménologie husserlienne offre tous les moyens descriptifs pour en rendre compte, mais son dynamisme la pousse à minimiser sa propre découverte, voire à l'annuler.

C'est le cas, semble-t-il, avec la troisième section des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. À la faveur du mouvement de bascule de l'analyse « objectale » du souvenir à l'analyse réflexive de la mémoire, la négativité est définitivement perdue de vue, réduite à récipiscence. Il est un signe qui ne trompe pas : la primauté sans partage de la problématique de la rétention qui, par le biais du redoublement, de l'itération, absorbe à son profit celle du ressouvenir, au point qu'il ne sera

plus question que de rétention de rétentions<sup>20</sup>. Plus gravement encore : c'est à la rétention, sans autre, qu'est rattachée la problématique de la double intentionnalité transversale et longitudinale. La problématique de l'unité peut ainsi être préservée au plan du flux, en dépit de la dépendance de cette problématique à l'égard de la constitution des objets temporels (un son, un son un). Le flux bénéficie ainsi du privilège de l'identité à soi-même. Les différences résiduelles se réfugient alors dans les idées de phases multiples et de « continuité de dégradés » (§ 35). L'idée terminale de « continuité d'apparitions » couronne ainsi celle initiale de modification.

Les points de résistance au triomphe de la présence sont à chercher dans plusieurs directions : d'abord au plan ultime de la constitution, avec l'impérieuse corrélation entre l'intentionnalité longitudinale du flux en cours de constitution et l'intentionnalité transversale des objets temporels, la réflexion ne cessant de requérir l'appui de la structure « objectale » du souvenir. Ensuite, si l'on remonte la pente des *Leçons*, le dédoublement du souvenir primaire et du souvenir secondaire résiste à la dictature de la rétention. Enfin, toute l'admirable phénoménologie de la famille des présentifications – fiction, « dépicition », souvenir – atteste d'un dédoublement fondamental entre re-présentation et présentation.

Au terme de ce tour d'horizon, je reviens à ma suggestion antérieure : le déni de la négativité interne à la conscience de soi n'est-elle pas secrètement parente du déni du caractère primordial de la relation à l'étranger dans la constitution égologique de la conscience de soi ? La question reste ouverte<sup>21</sup>.

20. Les références au ressouvenir ne sont pas absentes, mais en connexion avec la rétention ; le paragraphe 39 parle à cet égard de ce qui est « retenu au second degré dans la rétention ». En outre, la notion de rétention de rétentions se contracte dans celle « d'antéro-à-la-fois » où toute altérité s'annule (§ 39). Il est vrai, en revanche, qu'avec le retour de l'opposition entre « impression et reproduction » (§ 42) la coupure avec la présence tend à s'imposer de nouveau. Mais l'affirmation et la corrélation entre les deux phénomènes l'emportent sur la reconnaissance de leur différence.

21. Les lecteurs familiers avec l'œuvre de Husserl auront noté la proximité entre mes analyses et celles de l'excellent et savant interprète de Husserl Rudolf Bernet, dont on lira « Einleitung » à *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana*, t. X, Hambourg, Felix Meiner, 1985, p. XI-LXXVII ; ainsi que « Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitbwsusstseins » [Le présent non présent, présence et absence dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps], in *Phänomenologische Forschungen*, éd. par E.W. Orth, Fribourg, Munich, Verlag

C'est sur cette perplexité que nous abandonnons la lecture des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* pour nous tourner vers la problématique qui est ici la nôtre, celle

Karl Aber, 1983, p. 16-57 ; et « La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 19, n° 2, 1983, p. 178-198. La thèse de R. Bernet, selon laquelle le non-dit de la pensée husserlienne résiderait dans son allégeance inaperçue à la « métaphysique de la présence » que Heidegger voit régner sur la philosophie occidentale à l'enseigne de l'oubli de l'être, est plausible – malgré la violence assumée de l'interprétation ; elle ne devrait toutefois pas fermer la voie à une rectification de la phénoménologie husserlienne sur son propre terrain de l'analyse eidétique. En particulier, elle n'exige pas un abandon de la référence de l'expérience temporelle au présent. Sans la marque du maintenant, comment pourrait-on dire que quelque chose commence ou finit ? Il suffit de ne pas confondre le présent vivant avec l'instant ponctuel du temps objectif : la réduction du temps objectif met à l'abri de cette confusion ; sans présent, pas d'avant, ni d'après, pas de distance ni de profondeur temporelle. C'est dans le présent vif lui-même, comme l'avait aperçu Augustin, qu'opère la *distentio animi*. Loin que l'évocation d'un présent éternel conduise à dissoudre les contrastes et les tensions internes au temps, elle servirait plutôt de contraste et ainsi de révélateur à la déchirure dont parle R. Bernet (« La présence du passé... », art. cité, p. 179). À la limite, le renversement par lequel une phénoménologie de la différence occuperait le même terrain que la philosophie de la présence identique à soi suscite ses propres difficultés. D'autres interprétations que celles inspirées par Heidegger restent possibles : Husserl n'a-t-il pas redonné vie aux présuppositions de la philosophie fichtéenne de l'identité, sans qu'il soit nécessaire de rattacher cette veine de pensée au phylum présumé unique de la métaphysique de la présence ? On peut se demander avec Emmanuel Levinas, depuis son grand texte *Le Temps et l'Autre* (Paris, PUF, 1983), si le déni premier n'est pas d'ordre fondamentalement éthique, et si ce n'est pas la méconnaissance de l'altérité originaire d'autrui qui rend aveugle à toutes les formes d'altérité prises une à une. Mais on peut aussi bien présupposer qu'il n'existe pas une unique raison pour les multiples formes de la cécité au négatif, mais seulement une « ressemblance de famille », inaccessible à une unification systématique, laquelle paradoxalement marquerait le triomphe de l'identité au nom même de la différence. Dans *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology*, Stockholm, Almqvist & Wicksell, 1998, O. Birnbaum explore avec succès les ressources de cette ressemblance de famille entre toutes les figures de la négativité dans l'œuvre de Husserl. La ressemblance de famille la plus remarquable à cet égard serait alors entre deux dénis, celui de l'absence intime au temps et celui de l'absence de l'étranger à l'égologie – l'étranger, cette figure sans laquelle nulle égologie ne pourrait commencer. De R. Bernet encore, à cet égard : « L'autre du temps », in Emmanuel Levinas, *Positivité et Transcendance*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2000, p. 143-163. Il resterait à prendre en compte le volume XXIII des *Husserliana*, *Vorstellung, Bild, Phantasie*, op. cit., ainsi que la distinction entre le souvenir comme objet intentionnel et la mémoire comme appréhension du temps ; c'est seulement sur cette dernière que porte la présente discussion.

du rapport entre mémoire individuelle et mémoire collective<sup>22</sup>. D'un bond, nous nous portons sur l'autre versant de la phénoménologie, au tournant de la théorie de la conscience transcendante et de celle de l'intersubjectivité. C'est le moment de la cinquième *Méditation cartésienne*, lorsque Husserl tente de passer de l'*ego* solitaire à un autrui susceptible de devenir à son tour un nous<sup>23</sup>.

Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* ne permettaient pas d'anticiper le chemin au terme duquel l'expérience temporelle pourrait devenir une expérience partagée. La phénoménologie à ce stade partageait encore avec le « psychologisme », que pourtant elle combattait en tant qu'objectivation du champ psychique, la problématique d'une science de la conscience solitaire. La question se pose alors de savoir si l'extension de l'idéalisme transcendantal à l'intersubjectivité permet d'ouvrir la voie à une phénoménologie de la mémoire commune. Les derniers paragraphes de la fameuse cinquième *Méditation* proposent en effet le thème de la « communautarisation » de l'expérience à tous ses niveaux de signification, depuis la fondation d'une mise en commun de la nature physique (§ 55) jusqu'à la fameuse constitution de « communautés intersubjectives supérieures » (appelées encore « personnalités d'ordre supérieur » [§ 58]), constitution issue d'un procès de « communautarisation sociale ». On ne rencontre certainement pas le mot de mémoire commune dans ce contexte élargi de la phénoménologie transcendante, mais il serait parfaitement en phase avec le concept de « mondes culturels », entendu au sens de « mondes vécus concrets où vivent, passivement et activement, des communautés relativement ou absolument séparées » (*ibid.*).

Il faut mesurer le prix à payer pour une telle extension de la phénoménologie au domaine de la vie partagée. Il a fallu d'abord radicaliser l'idéalisme transcendantal jusqu'au point où le solipsisme est assumé comme une légitime objection ; la « réduction de

22. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, privilégie une autre problématique, celle de l'intuitivité de la conscience du temps face à son invisibilité, telle que paraît l'imposer l'esthétique transcendante selon Kant.

23. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éditées et introduites par S. Strasser, *Husserliana*, t. I, La Haye, Nijhoff, 1963. Une première traduction en français est due à G. Peiffer et E. Levinas (Paris, Armand Colin, 1931 ; Vrin, 1947) ; une nouvelle a été publiée, présentée et annotée par M. de Launay (Paris, PUF, 1991). J'ai proposé une analyse des *Méditations cartésiennes* dans leur ensemble et de la cinquième *Méditation cartésienne* séparément in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

l'expérience transcendantale à la sphère propre » (§ 44) représente à cet égard le point extrême d'intériorisation de l'expérience. L'expérience temporelle, si bien décrite quarante ans plus tôt, est virtuellement assignée à cette sphère propre. Son caractère de flux et d'horizon infiniment ouvert est même explicitement souligné dès le titre du paragraphe 46, « La spécificité comme sphère des actualités et potentialités du flux des vécus ». Ce passage obligé par la sphère propre est essentiel à l'interprétation de ce qui suit : la constitution d'autrui comme étranger ne marquera pas l'affaiblissement, mais bien le renforcement du transcendantalisme husserlien culminant dans une égologie. C'est en effet « dans » la sphère propre que l'expérience de l'autre comme étranger est constituée, au prix des paradoxes que j'ai exposés ailleurs<sup>24</sup>. Une sévère compétition se joue entre deux lectures du phénomène que Husserl désigne du terme de *Paarung* (« appariement », § 51). D'un côté, c'est bien comme étranger, c'est-à-dire comme non-moi, que l'autre est constitué, mais c'est « en » moi qu'il est constitué. Un équilibre instable est proposé entre ces deux lectures par le recours au concept de l'« appréhension », tenu pour une modalité hors pair d'analogie<sup>25</sup>. À cet égard, on peut dire que la réduction à la sphère propre et la théorie de l'aperception analogique qui lui fait suite constituent les deux points d'ancrage obligés pour une phénoménologie ultérieure de la « communautarisation » de l'expérience esquissée à la fin de la cinquième *Méditation cartésienne*. Sphère propre, appariement, communautarisation, forment ainsi une chaîne conceptuelle sans rupture, menant au seuil de ce qu'on pourrait appeler une sociologie phénoménologique, que je me suis risqué à coupler avec les concepts clés que Max Weber a placés en tête du grand ouvrage *Économie et Société*, au titre d'une sociologie compréhensive-explicative.

Je ne m'attarderai pas davantage aux difficultés principielles attachées au couplage de l'idéalisme transcendantal et de la théorie de l'intersubjectivité. Je voudrais plutôt poser une question que je tiens pour préalable : pour atteindre à la notion d'expérience commune, faut-il commencer par l'idée du propre, passer par l'expérience d'autrui, et enfin procéder à une troisième opération, dite

24. Cf. P. Ricœur, « La cinquième *Méditation cartésienne* », *ibid.*, p. 197-225.

25. On parle ainsi d'« aperception » analogique. Des centaines de pages sont consacrées à cette introuvable aperception analogique dans les manuscrits restés longtemps inédits consacrés à l'intersubjectivité et publiés par Iso Kern.

de communautarisation de l'expérience subjective ? Cet enchaînement est-il véritablement irréversible ? N'est-ce pas la présupposition spéculative de l'idéalisme transcendantal qui impose cette irréversibilité, plutôt que la contrainte propre à la description phénoménologique ? Mais une phénoménologie pure, c'est-à-dire sans présupposition, est-elle concevable et faisable ? Je reste perplexe. Je n'oublie pas la distinction et, faut-il l'avouer, le saut à quoi Hegel se trouve contraint au moment de passer de la théorie de l'esprit subjectif à celle de l'esprit objectif dans l'*Encyclopédie*, et déjà au cœur de la *Phénoménologie de l'esprit*, au seuil du chapitre « Geist » (chapitre 6). Il y a un moment où il faut bien passer du *je* au *nous*. Mais ce moment n'est-il pas original, à la façon d'un nouveau point de départ ?

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, si l'on reste dans la perspective de la cinquième *Méditation cartésienne*, le concept sociologique de conscience collective ne peut résulter que d'un processus second d'objectivation des échanges intersubjectifs. Il suffit alors que nous oublions le processus de constitution qui a donné naissance à ces entités pour que nous les traitions à leur tour comme des sujets d'inhérence pour des prédicats semblables à ceux que nous attribuons en première ligne à la conscience individuelle. On peut alors étendre à ces produits de l'objectivation des échanges intersubjectifs le caractère analogique que Husserl attribue à tout *alter ego* par rapport à l'*ego* propre. À la faveur de ce transfert analogique, 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 des traces laissées par les événements qui ont affecté le cours de l'histoire des groupes concernés, et qu'on lui reconnaît le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs à l'occasion de fêtes, de rites, de célébrations publiques. 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.

## II. LE REGARD EXTÉRIEUR : MAURICE HALBWACHS

La pensée de Maurice Halbwachs<sup>26</sup> bénéficie, plusieurs décennies après la publication de *La Mémoire collective*, d'un retentissement inattendu<sup>27</sup>. Cette sorte d'intronisation ne peut nous laisser indifférents, dans la mesure où l'histoire ne peut prétendre étayer, corriger, critiquer, voire inclure la mémoire que sous les espèces de la mémoire collective. Celle-ci constitue le vis-à-vis approprié de l'histoire.

26. Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950 (publiée par madame Jeanne Alexandre, née Halbwachs) ; on citera l'édition critique établie par Gérard Namer avec la collaboration de Maria Jaisson, Paris, Albin Michel, 1997.

27. Cf. Patrick H. Hutton, « Maurice Halbwachs as historian of collective memory », in *History as an Art of Memory*, University of Vermont, 1993, p. 73sq. L'auteur place Halbwachs à une place d'honneur dans une séquence qui, outre Wordsworth et Freud, comprend Philippe Ariès et Michel Foucault. De son côté, Mary Douglas est l'auteur d'une importante introduction à la traduction anglaise de *La Mémoire collective* (« Introduction : Maurice Halbwachs [1877-1941] », in M. Halbwachs, *The Collective Memory*, New York, Harper and Row, 1980), où elle rapproche la contribution de Maurice Halbwachs de celle d'Edward Evans-Pritchard. Sa propre étude, *How Institutions Think* (Syracuse, Syracuse University Press, 1986), trouve appui chez Maurice Halbwachs pour son étude de l'« amnésie structurale » sur laquelle on reviendra dans le chapitre sur l'oubli. Nombreux sont de leur côté les historiens français qui reconnaissent dans l'ouvrage de Maurice Halbwachs autre chose qu'un appendice à la sociologie d'Émile Durkheim, à savoir une véritable introduction à la confrontation entre mémoire collective et histoire. À cet égard, on se limitera dans ce chapitre à l'examen du chapitre 2, « Mémoire individuelle et mémoire collective », de *La Mémoire collective*, *op. cit.*, p. 51-96. On mettra à part, pour une discussion qui ne trouvera sa place que dans le cadre de la philosophie critique de l'histoire, le chapitre clé intitulé « Mémoire collective et mémoire historique » (p. 97-142). La distinction entre mémoire collective et mémoire historique recevra alors un poids égal à la distinction qui seule nous importe à ce stade de notre argument, celle entre mémoire individuelle et mémoire collective.

On doit à Maurice Halbwachs l'audacieuse décision de pensée consistant à attribuer la mémoire directement à une entité collective qu'il nomme groupe ou société. Il avait certes forgé avant *La Mémoire collective* le concept de « cadres sociaux de la mémoire »<sup>28</sup>. C'était alors en sociologue pur, et dans le sillage d'Émile Durkheim, qu'il désignait la mémoire en troisième personne et lui assignait des structures accessibles à l'observation objective. Le pas franchi dans *La Mémoire collective* consiste à désimpliquer la référence à la mémoire collective du travail même de la mémoire personnelle en train de rappeler ses souvenirs. Le chapitre 2, intitulé « Mémoire individuelle et mémoire collective », est écrit de bout en bout à la première personne du singulier, dans un style quasi autobiographique. Le texte dit fondamentalement ceci : pour se souvenir, on a besoin des autres. Mais il ajoute : non seulement la sorte de mémoire qui est la nôtre ne peut en aucune façon être dérivée de celle-ci, mais l'ordre de dérivation est inverse. Notre lecture critique a pour objectif de mettre à l'épreuve cette conséquence extrême. Mais il faut dire d'abord que c'est à partir d'une analyse subtile de l'expérience individuelle d'appartenir à un groupe, et sur la base de l'enseignement reçu des autres, que la mémoire individuelle prend possession d'elle-même. Telle étant la stratégie choisie, il n'est pas surprenant que l'appel au témoignage des autres constitue le thème d'ouverture. C'est essentiellement sur le chemin du rappel et de la reconnaissance, ces deux phénomènes mnémoniques majeurs de notre typologie du souvenir, que nous croisons la mémoire des autres. Dans ce contexte, le témoignage n'est pas considéré en tant que proféré par quelqu'un en vue d'être recueilli par un autre, mais en tant que reçu par moi d'un autre à titre d'information sur le passé. À cet égard, les premiers souvenirs rencontrés sur ce chemin sont les souvenirs partagés, les souvenirs communs (ceux que Casey place sous le titre « Reminiscing »). Ils nous permettent d'affirmer « qu'en réalité nous ne sommes jamais seuls » ; se trouve ainsi écartée d'entrée de jeu, même à titre d'hypothèse de pensée, la thèse du solipsisme. Les plus remarquables parmi ces souvenirs sont ceux de lieux visités en commun. Ils offrent l'occasion privilégiée de se replacer en pensée dans tel ou tel groupe. Du rôle du témoignage des autres dans le rappel du souvenir on passe ainsi par degrés à ceux des

28. M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925 ; rééd., Albin Michel, 1994.

souvenirs que nous avons en tant que membres d'un groupe ; ils demandent de nous un déplacement de point de vue dont nous sommes éminemment capables. Nous accédons ainsi à des événements reconstruits pour nous par d'autres que nous. C'est alors par leur place dans un ensemble que les autres se définissent. La classe d'école est à cet égard un lieu privilégié de déplacement de points de vue de la mémoire. De façon générale, tout groupe assigne des places. C'est de celles-ci que l'on garde ou forme mémoire. Déjà les souvenirs de voyage étaient, un peu plus haut, des sources de déplacement avec<sup>29</sup>.

L'essai entre dans sa phase critique en s'attaquant à la thèse qu'on peut dire psychologisante, représentée à l'époque par Charles Blondel, selon laquelle la mémoire individuelle serait une condition nécessaire et suffisante du rappel et de la reconnaissance du souvenir. À l'arrière-plan se profile l'ombre de Bergson et, dans le voisinage, la concurrence avec les historiens pour la prééminence dans le champ des sciences humaines en pleine expansion. C'est donc sur le terrain même du phénomène mnémonique central que la bataille est engagée. Argument négatif : quand nous ne faisons plus partie du groupe dans la mémoire duquel tel souvenir se conservait, notre propre mémoire s'étiolle faute d'appuis extérieurs. Argument positif : « On ne se souvient qu'à condition de se placer au point de vue d'un ou plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée » (*La Mémoire collective*, p. 63)<sup>30</sup>. Autrement dit, on ne se souvient pas seul. Halbwachs attaque ici de front la thèse sensualiste de l'origine du souvenir dans une intuition sensible conservée telle quelle et rappelée à l'identique. Un tel souvenir est non seulement introuvable mais inconcevable. Les souvenirs d'enfance constituent à cet égard une excellente référence. Ils se passent dans des lieux socialement marqués : le jardin, la maison, la cave, etc., tous lieux que Bachelard chérira : « C'est dans le cadre de la famille que l'image se déplace, parce que dès le début elle y était comprise et qu'elle n'en est jamais sortie » (*op. cit.*, p. 69). Et encore : « Le monde pour l'enfant n'est jamais vide d'êtres humains, d'influences bienfaisantes ou malignes » (*op. cit.*, p. 73). On comprend par là même que la notion

29. On aura l'occasion un peu plus tard d'évoquer le lien qu'Halbwachs établit entre mémoire et espace. C'est le titre d'un des chapitres de *La Mémoire collective* : « La mémoire collective et l'espace » (*op. cit.*, p. 193-236).

30. On peut souligner l'insistance des notions de place et de déplacement.

de cadre social cesse d'être une notion simplement objective, pour devenir une dimension inhérente au travail de rappel. À cet égard, les souvenirs d'adulte ne diffèrent pas des souvenirs d'enfance. Ils nous font voyager de groupe en groupe, de cadre en cadre, tant spatiaux que temporels. Reconnaître un ami sur un portrait, c'est se replacer dans les milieux où nous l'avons vu. Ce qui s'avère introuvable et inconcevable, c'est l'idée d'une « suite interne » où interviendrait seule une quelconque « liaison interne, ou subjective » (*op. cit.*, p. 82-83), pour expliquer la réapparition du souvenir ; bref, c'est à la cohésion du souvenir, chère à Dilthey (qu'Halbwachs ne semble pas avoir connu) qu'il faut renoncer, et donc à l'idée selon laquelle « ce qui fonderait la cohérence des souvenirs, c'est l'unité interne de la conscience » (*op. cit.*, p. 83). Que nous croyions observer en nous-mêmes une telle chose, c'est certain ; « mais nous sommes victimes, ici, d'une illusion assez naturelle » (*ibid.*). Elle s'explique par le caractère devenu insensible de l'influence du milieu social. Nous aurons l'occasion dans le chapitre de l'oubli d'évoquer cette amnésie de l'action sociale. Ce n'est, note Halbwachs, que lorsque les influences rivales s'affrontent en nous que nous les remarquons. Mais même alors l'originalité des impressions ou des pensées que nous ressentons ne s'explique pas par notre spontanéité naturelle, mais « par les rencontres en nous de courants qui ont une réalité objective hors de nous ».

Le point fort du chapitre consiste ainsi dans la dénonciation d'une attribution illusoire du souvenir à nous-mêmes, lorsque nous prétendons en être les possesseurs originaires.

Mais Halbwachs ne franchit-il pas ici une ligne invisible, celle qui sépare la thèse « on ne se souvient jamais seul » de la thèse « nous ne sommes pas un sujet authentique d'attribution de souvenirs » ? L'acte même de « se replacer » dans un groupe et de se « déplacer » de groupe en groupe, et plus généralement d'adopter le « point de vue » du groupe, ne suppose-t-il pas une spontanéité capable de faire suite avec elle-même ? Sinon, la société serait sans acteurs sociaux<sup>31</sup>. Si, en dernière analyse, l'idée de la spontanéité

31. Les historiens que nous consulterons dans la deuxième partie sur le point de la constitution du lien social restitueront aux acteurs sociaux cette initiative, que ce soit dans des situations de justification ou de contestation au cours de la vie dans des « cités » multiples. Mais Halbwachs passe outre à l'objection que lui-même suscite, selon laquelle les mouvements de se placer, de se replacer, de se déplacer sont des mouvements spontanés que nous savons, que nous pouvons

d'un sujet individuel de rappel peut être dénoncée comme une illusion, c'est parce que « nos perceptions du monde extérieur se succèdent suivant l'ordre même de succession des faits et phénomènes matériels. C'est l'ordre de la nature qui pénètre alors dans notre esprit et règle le cours de ses états. Comment en serait-il autrement puisque nos représentations ne sont que des reflets des choses ? “Un reflet ne s'explique pas par un reflet antérieur mais par la chose qu'il reproduit à l'instant même” » (*op. cit.*, p. 85). Il n'y a ainsi que deux principes d'enchaînement : celui des « faits et phénomènes matériels » et celui de la mémoire collective. Or le premier ne se reflète dans la conscience que dans le présent : « L'intuition sensible est toujours dans le présent » (*op. cit.*, p. 84). Il en résulte, du côté de la conscience, que seules « les divisions mêmes que présentait la réalité » (*op. cit.*, p. 85) régissent l'ordre du sensible sans qu'on puisse invoquer une quelconque « attraction spontanée et mutuelle entre les états de conscience mis ainsi en relation » (*ibid.*). D'un mot, « un reflet ne s'explique point par un reflet antérieur mais par la chose qu'il reproduit à l'instant même » (*ibid.*). C'est alors du côté des représentations collectives qu'il faut se tourner pour rendre compte des logiques de cohérence qui président à la perception du monde. On retrouve de façon inattendue un argument kantien porté au bénéfice des structures de la société. Et l'on retombe sur l'emploi ancien de la notion de cadre : c'est dans les cadres de la pensée collective que nous trouvons les moyens d'évoquer la suite et l'enchaînement des objets. La pensée collective seule est capable de cette opération.

Reste à expliquer comment le sentiment de l'unité du moi dérive de cette pensée collective. C'est par le truchement de la conscience que nous prenons à chaque instant d'appartenir à la fois à divers milieux ; mais cette conscience n'existe que dans le présent. La seule concession que s'autorise l'auteur est de doter chaque conscience du pouvoir de se placer au point de vue du groupe et plus encore de passer d'un groupe à l'autre. Mais la concession est vite retirée : cette ultime attribution est encore une illusion qui résulte d'une accoutumance à la pression sociale ; celle-ci nous fait croire que nous sommes les auteurs de nos croyances : « C'est ainsi que la plupart des influences sociales auxquelles nous obéis-

---

faire. Paradoxalement, la réplique qu'Halbwachs oppose à la théorie sensualiste de la mémoire repose sur un accord profond avec elle concernant le statut de l'impression originale, de l'intuition sensible.

sons le plus fréquemment nous demeurent inaperçues » (*op. cit.*, p. 90). Ce défaut d'aperception est la principale source d'illusion. Lorsque des influences sociales s'opposent et que cette opposition elle-même demeure inaperçue, nous nous figurons que notre acte est indépendant de toutes ces influences puisqu'il n'est sous la dépendance exclusive d'aucune : « Nous ne nous apercevons pas qu'il résulte en réalité de leur ensemble, et qu'il est toujours dominé par la loi de causalité » (*op. cit.*, p. 95).

Est-ce là le dernier mot de cette étude par ailleurs remarquable qui pour finir se raidit dans un dogmatisme surprenant ? Je ne le pense pas. Le point de départ de toute analyse ne saurait être aboli par sa conclusion : c'est dans l'acte personnel du rappel qu'a été initialement cherchée et trouvée la marque du social. Or cet acte de rappel est chaque fois nôtre. Le croire, l'attester, ne saurait être dénoncé comme une illusion radicale. Halbwachs lui-même croit qu'il peut se placer au point de vue du lien social, lorsqu'il le critique et le conteste. À vrai dire, on trouve dans le texte même d'Halbwachs les ressources d'une critique à retourner contre lui. Il s'agit de l'usage quasi leibnizien de l'idée de point de vue, de perspective : « Au reste, dit l'auteur, si la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent en tant que membres du groupe. Nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change selon la place que j'y occupe et que cette place elle-même change selon les relations que j'entretiens avec d'autres milieux » (*op. cit.*, p. 94-95). C'est l'usage même par Halbwachs des notions de place et de changement de place qui fait échec à un usage quasi kantien de l'idée de cadre s'imposant de façon unilatérale à chaque conscience<sup>32</sup>.

32. Ce qui finalement affaiblit la position de Maurice Halbwachs, c'est son recours à une théorie sensualiste de l'intuition sensible. Un tel recours sera rendu plus difficile après le tournant linguistique et plus encore après le tournant pragmatique pris par l'épistémologie de l'histoire. Mais ce double tournant peut déjà être pris au plan de la mémoire. Se souvenir, avons-nous dit, c'est faire quelque chose : c'est déclarer que l'on a vu, fait, acquis ceci ou cela. Et ce faire mémoire s'inscrit dans un réseau d'exploration pratique du monde, d'initiative corporelle et mentale qui font de nous des sujets agissants. C'est alors dans un présent plus riche que celui de l'intuition sensible que le souvenir revient, dans un présent d'initiative. Le chapitre précédent, consacré à l'exercice de la mémoire, autorise une relecture des phénomènes mnémoniques d'un point de vue pragmatique, avant

### III. TROIS SUJETS D'ATTRIBUTION DU SOUVENIR : MOI, LES COLLECTIFS, LES PROCHES

Les deux séries de discussion qui précèdent suggèrent une même conclusion négative : la sociologie de la mémoire collective et la phénoménologie de la mémoire individuelle ne réussissent pas plus l'une que l'autre à dériver de la position forte qu'elles tiennent respectivement la légitimité apparente de la thèse adverse : cohésion des états de conscience du moi individuel, d'un côté, capacité, de l'autre, des entités collectives à conserver et rappeler les souvenirs communs. Bien plus, les tentatives de dérivation ne sont pas symétriques ; c'est pourquoi il n'y a pas apparemment de zones de recoupement entre une dérivation phénoménologique de la mémoire collective et une dérivation sociologique de la mémoire individuelle.

Je me propose, au terme de cette enquête sur une aporie majeure de la problématique de la mémoire, d'explorer les ressources de complémentarité que recèlent les deux approches antagonistes, ressources masquées d'un côté par le préjugé idéaliste de la phénoménologie husserlienne (du moins dans la partie publiée de l'œuvre), de l'autre par le préjugé positiviste de la sociologie dans la gloire de sa jeunesse. Je chercherai d'abord à identifier la région langagière où les deux discours peuvent être mis en position d'intersection.

Le langage ordinaire, retravaillé à l'aide des outils d'une sémantique et d'une pragmatique du discours, offre ici un secours précieux, avec la notion d'attribution à quelqu'un des opérations psychiques. Parmi les traits que nous avons notés au début de nos analyses, figure l'emploi au plan grammatical de possessifs de la forme « mon », « le mien » et leur suite au singulier et au pluriel. À cet égard, l'assertion de cette possession en propre du souvenir constitue dans la pratique langagière un modèle de mienneté pour tous les phénomènes psychiques. Le texte des *Confessions* est parsemé de ces indices d'appropriation que la rhétorique de la confes-

---

que l'opération historique elle-même soit replacée dans le champ d'une théorie de l'action.

sion encourageait. Mais c'est John Locke qui, à la faveur de la souplesse de la langue anglaise, a commencé de théorétiser l'opération en introduisant l'expression *appropriate* ainsi qu'une série de jeux sémantiques autour du mot *own* pris sous sa forme pronominale ou verbale. Locke note à ce propos que le langage juridique introduit à la faveur de son caractère *forensic* une certaine distance entre la propriété appropriée et le possesseur. Or cette expression peut être associée à une pluralité de possesseurs (*my own self*, etc.) et même au *self* nominalisé : *the self*. En outre, à l'expression *appropriate* se joignent les expressions *impute*, *accountable* (mettre à son propre compte, être comptable ou mettre au compte d'un autre). De fait, une théorie juridique de l'*ascription* s'est édiflée sur cette base, qui contribue à l'élucidation des concepts d'imputation et de responsabilité<sup>33</sup>. Mais l'emploi du terme « appropriation » dans un contexte juridique ne doit pas l'amputer de son amplitude sémantique. J'ai tenté dans *Soi-même comme un autre* de restituer à l'appropriation une partie de cette portée à l'occasion du rapport entre l'action et son agent<sup>34</sup>. Je propose ici de poursuivre plus avant cette ouverture en l'étendant au souvenir, tant sous la forme passive de la présence à l'esprit du souvenir que sous la forme active de la quête du souvenir. Ce sont ces opérations, au sens large du mot, incluant *pathos* et *praxis* qui sont l'objet d'une attribution, d'une appropriation, d'une imputation, d'une prise en compte, bref d'une ascription. Cette extension de l'idée d'appropriation d'une théorie de l'action à une théorie de la mémoire est rendue possible par une thèse générale portant sur la totalité du champ psychique, dont j'ai trouvé l'inspiration dans l'ouvrage de P.F. Strawson, *Les Individus*<sup>35</sup>. Parmi les thèses que développe P.F. Strawson concernant les rapports généraux entre prédicats pra-

33. H.L. Hart, « The ascription of responsibility and rights », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 49, 1948, p. 171-194. Le substantif *ascription* et le verbe *ascribe* ont été construits à mi-chemin entre « décrire » et « prescrire » pour désigner spécifiquement l'attribution de quelque chose à quelqu'un.

34. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, quatrième étude.

35. P.F. Strawson, *Individuals*, Londres, Methuen and Co, 1959 ; trad fr., *Les Individus*, Paris, Éd. du Seuil, 1973. J'examine la thèse générale dans la première étude de *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 39-54, dans le cadre d'une théorie générale de la « référence identifiante » (à quoi reconnaît-on qu'un individu n'en est pas un autre ?). Je l'applique et la précise au plan de la théorie de l'action dans la quatrième étude, « Les apories de l'ascription » (*ibid.*, p. 118sq.). C'est cette dernière analyse que je reprends ici pour l'appliquer aux phénomènes mnémoniques.

tiques en particulier et prédicats psychiques en général, il en est une qui nous concerne directement : il appartient à ces prédicats, dès lors qu'ils sont attribuables à soi-même, de pouvoir être attribués à un autre que soi. Cette mobilité de l'attribution implique trois propositions distinctes : 1) que l'attribution puisse être suspendue ou opérée, 2) que ces prédicats gardent le même sens dans deux situations d'attribution distinctes, 3) que cette attribution multiple préserve la dissymétrie entre ascription à soi-même et ascription à l'autre (*self-ascribable/other-ascribable*).

Selon la première présupposition, l'attribution compense en quelque sorte une opération inverse, consistant à tenir en suspens l'attribution à quelqu'un, dans le seul but de donner une teneur descriptive stable aux prédicats psychiques ainsi mis en réserve d'attribution. C'est en fait ce que nous avons fait sans le dire en tenant dans les deux chapitres précédents le souvenir pour une certaine sorte d'image et le rappel comme une entreprise de recherche couronnée ou non par la reconnaissance. Platon, parlant de l'*eikōn*, ne se demande pas à qui le souvenir « arrive ». Aristote, enquêtant sur l'opération du rappel, ne s'interroge pas sur l'opérateur de la quête. Notre propre enquête phénoménologique, portant sur les rapports entre remémoration, mémorisation et commémoration, a été conduite sous le signe de l'abstention dans l'attribution. La mémoire est à cet égard à la fois un cas particulier et un cas singulier. Un cas particulier, dans la mesure où les phénomènes mnémoniques sont des phénomènes psychiques parmi les autres : on en parle comme d'affections et d'actions ; c'est à ce titre qu'ils sont attribués à quiconque, à chacun, et que leur sens peut être compris hors de toute attribution explicite. C'est sous cette forme qu'ils rentrent aussi dans le *thesaurus* des significations psychiques que la littérature explore, tantôt à la troisième personne du roman en il/elle, tantôt à la première personne de l'autobiographie (« longtemps je me suis couché de bonne heure »), voire à la deuxième personne de l'invocation ou de l'imploration (« Seigneur, souviens-toi de nous »). Le même suspens d'attribution constitue la condition de l'attribution des phénomènes psychiques à des personnages fictifs. Cette aptitude des prédicats psychiques à être compris en eux-mêmes dans le suspens de toute attribution explicite constitue ce qu'on peut appeler le « psychique », que l'anglais appelle *Mind* : le psychique, le *Mind* est le répertoire des prédicats psychiques disponibles dans une

culture donnée<sup>36</sup>. Cela dit, le cas des phénomènes mnémoniques est singulier à plus d'un titre. D'abord, l'attribution adhère si étroitement à l'affection constitutive de la présence du souvenir et à l'action de l'esprit pour le retrouver que le suspens de l'attribution paraît particulièrement abstrait. La forme pronominale des verbes de mémoire témoigne de cette adhérence qui fait que se souvenir de quelque chose c'est se souvenir de soi. C'est pourquoi la distanciation intime, marquée par la différence entre le verbe « se souvenir » et le substantif « souvenir » (un souvenir, des souvenirs), peut rester inaperçue au point de ne pas être remarquée. Cette adhérence de l'attribution à l'identification et à la nomination des phénomènes mnémoniques explique sans doute l'aisance avec laquelle les penseurs de la tradition du regard intérieur ont pu assigner directement la mémoire à la sphère du soi<sup>37</sup>. On peut à cet égard caractériser l'école du regard intérieur par un déni de la distanciation à la faveur de laquelle on peut, dans le vocabulaire de Husserl, distinguer le noème, le « quoi » souvenu, de la noèse, l'acte de se souvenir, réfléchi dans son « qui ». C'est ainsi que la mienneté a pu être désignée comme le premier trait distinctif de la mémoire personnelle. Cette adhérence tenace du « qui » au « quoi » est ce qui rend particulièrement difficile le transfert du souvenir d'une conscience à une autre<sup>38</sup>. C'est pourtant le suspens de l'attribution qui rend possible le phénomène d'attribution multiple qui constitue la seconde présupposition soulignée par P.F. Strawson : si un phénomène est *self-ascribable*, il doit aussi être *other-ascribable*. C'est ainsi que nous nous exprimons dans le langage ordinaire et à un niveau réflexif plus avancé. L'attribution à autrui se trouve ainsi non pas surajoutée, mais coextensive à l'attribution à soi. On ne peut faire l'un sans faire l'autre. Ce que Husserl nomme *Paarung*, « appariement », à l'œuvre dans la per-

36. J'ai mis cette théorie de l'attribution à l'épreuve dans ma discussion avec Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 141-150.

37. La conception ici proposée de l'attribution à soi-même des actes de mémoire trouve un renfort précieux dans l'analyse de l'acte de langage consistant dans l'autodésignation du témoin, celui-ci attestant de son propre engagement dans l'acte de témoigner (cf. ci-dessous, deuxième partie, chap. 1).

38. Cette prégnance de l'attribution dans le cas de la mémoire explique le déplacement chez Husserl du vocabulaire de l'intentionnalité qui, d'intentionnalité *ad extra*, comme dans la perception, devient intentionnalité *ad intra*, intentionnalité longitudinale, propre au parcours de la mémoire sur l'axe de la temporalité. Cette intentionnalité longitudinale est la conscience intime même du temps.

ception d'autrui, est l'opération silencieuse qui, au plan antéprédicatif, rend possible ce que la sémantique linguistique appelle *other-ascribable*, attribuable à autrui. Ce que dans d'autres contextes on appelle *Einfühlung*, cette sorte d'imagination affective par laquelle nous nous projetons dans la vie d'autrui, n'est pas une opération différente de la *Paarung* du plan perceptif, ni de l'ascription à l'autre au plan langagier.

Reste la troisième présupposition : la dissymétrie entre l'attribution à soi et l'attribution à l'autre, au sein même de l'attribution multiple. Cette dissymétrie porte sur les modalités du « remplissement » – ou de la confirmation – de l'attribution. Dans le cas de l'étranger, la confirmation – c'est son nom – reste conjecturale ; elle repose sur la compréhension et l'interprétation des expressions verbales et non verbales au plan du comportement d'autrui. Ces opérations indirectes relèvent de ce que Carlo Ginzburg appellera plus loin la « méthode indiciaire »<sup>39</sup> ; celle-ci est guidée par l'imagination affective – par l'*Einfühlung* –, qui nous transporte auprès de l'expérience vive d'autrui, sur le mode que Husserl dénomme « appréhension », et qui ne peut s'égaliser à un « re-vivre » effectif. Dans le cas de l'attribution à soi-même, le « remplissement » – c'est son nom – est direct, immédiat, certain ; il met sur mes actes la marque d'une possession, d'une mienneté sans distance ; une adhérence préthématique, prédiscursive, antéprédicative sous-tend le jugement d'attribution au point de rendre inapparente la distance entre le soi et ses souvenirs, et de donner droit aux thèses de l'école du regard intérieur. Le jugement d'attribution ne devient en effet explicite que lorsqu'il réplique, au plan réflexif, à la mise en suspens de l'attribution spontanée à soi des phénomènes mnémoniques ; or cette abstraction n'est pas arbitraire ; elle est constitutive du moment linguistique de la mémoire, tel que le promut la pratique langagière quotidienne, c'est elle qui permet de nommer et de décrire de manière distincte le « mental », le *Mind*, en tant que tel. Aussi bien est-ce cette subtile distanciation qui justifie l'emploi du terme même de « remplissement » qui relève d'une théorie générale de la signification. C'est par ces traits que le « remplissement » de la signification « attribuable à soi » se distingue de l'« appré-

39. Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, trad. fr., Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1989, p. 139-180 (éd. originale : *Miti, Emblemi, Spie*, Turin, Einaudi, 1986).

sensation » caractéristique de la signification « attribuable à autrui ». Il n'est pas conjectural, indirect, mais certain, direct. Une erreur peut être remarquée après coup dans la conjoncture concernant autrui, une illusion dans l'assignation à soi. Erreur et illusion, prises en ce sens, relèvent de procédures correctives elles-mêmes aussi dissymétriques que le sont les modalités du jugement d'attribution, l'attente d'une vérification dissymétrique donnant chaque fois à l'attribution une signification différente : *self-ascribable* d'un côté, *other-ascribable* de l'autre. Sur ce point, les considérations de Husserl dans la cinquième *Méditation* concernant la dissymétrie dans le remplissement et celles relevant d'une théorie de l'attribution multiple des prédicats psychiques se recouvrent parfaitement.

Il est vrai que la reconnaissance de cette dissymétrie au cœur même de l'attribution à quelqu'un des phénomènes mnémoniques paraît nous rejeter en pleine mer. Le spectre de la discordance entre mémoire individuelle et mémoire collective ne refait-il pas surface au moment où nous pensions avoir atteint le port ? Ce n'est pas le cas si nous ne séparons pas cette troisième présupposition des deux précédentes : la dissymétrie est un trait additionnel de la capacité d'attribution multiple, laquelle présuppose le suspens de l'attribution permettant de décrire les phénomènes mnémoniques comme tout autre phénomène psychique hors attribution à quiconque. Le problème des deux mémoires n'est pas aboli. Il est encadré. Ce qui distingue l'attribution à soi, c'est l'appropriation sous le signe de la mienneté, *my own*. La forme langagière appropriée, c'est l'autodésignation qui, dans le cas de l'action, revêt la forme spécifique de l'imputation. Mais on a vu avec Locke qu'on peut parler d'imputation partout où il y a *self* et *consciousness*. Sur cette base élargie on peut tenir l'appropriation comme la modalité *self-ascribable* de l'attribution. Et c'est cette capacité de se désigner soi-même comme le possesseur de ses propres souvenirs qui, par la voie de la *Paarung*, de l'*Einführung*, de l'*other-ascribable*, ou comme on voudra dire, conduit à attribuer à autrui comme à moi les mêmes phénomènes mnémoniques.

C'est sur le fond de ces présuppositions en chaîne portant sur la notion d'attribution à quelqu'un des phénomènes psychiques en général et des phénomènes mnémoniques en particulier qu'on peut tenter un rapprochement entre la thèse phénoménologique et la thèse sociologique.

Une phénoménologie de la mémoire, moins sujette à ce que je me risque à appeler un préjugé idéaliste, peut tirer de la concurrence que lui fait la sociologie de la mémoire une incitation à se déployer dans la direction d'une phénoménologie directe appliquée à la réalité sociale, au sein de laquelle s'inscrit la participation de sujets capables de se désigner eux-mêmes comme étant à des degrés différents de conscience réfléchie les auteurs de leurs actes. Ces développements se trouvent encouragés par l'existence de traits de l'exercice de la mémoire qui portent la marque de l'autre. À sa phase déclarative, la mémoire entre dans la région du langage : le souvenir dit, prononcé, est déjà une sorte de discours que le sujet se tient à lui-même. Or le prononcé de ce discours se fait dans la langue commune, la langue maternelle le plus souvent, dont il faut dire qu'elle est la langue des autres. Or cette élévation du souvenir à la parole ne se fait pas sans difficultés. C'est le lieu de rappeler les expériences traumatiques évoquées plus haut au titre de la mémoire empêchée. La levée des obstacles à la remémoration qui font de la mémoire un travail peut être aidée par l'intervention d'un tiers, le psychanalyste entre autres. On peut dire de celui-ci qu'il « autorise » le patient à se souvenir, selon une expression de Marie Balmory. Cette autorisation, que Locke appellerait *forensic*, s'articule sur le travail de mémoire du patient – mieux dénommé l'analysant – s'employant à porter au langage symptômes, fantasmes, rêves, etc., en vue de reconstruire une chaîne mnémonique compréhensible et acceptable à ses propres yeux. Ainsi mise sur la voie de l'oralité, la remémoration l'est aussi sur celle du récit dont la structure publique est patente. C'est sur cette ligne de développement que nous rencontrerons dès le début de la deuxième partie les procédures du témoignage prononcé devant un tiers, reçu par lui et éventuellement déposé dans une archive.

Cette entrée de la mémoire dans la sphère publique n'est pas moins remarquable avec les phénomènes d'identification que nous avons rencontrés sous un titre voisin de celui de la mémoire empêchée, à savoir la mémoire manipulée : la comparaison avec autrui nous est alors apparue comme une source majeure d'insécurité personnelle. Avant même de prendre en compte les motifs de fragilité liés à la confrontation avec autrui, il faudrait accorder l'attention qu'il mérite au geste consistant à donner un nom à celui qui vient au monde. Chacun de nous porte un nom qu'il ne s'est pas donné à lui-même, qu'il a reçu d'un autre : dans notre culture, un

patronyme qui me situe sur une ligne de filiation, un prénom qui me distingue dans la fratrie. Cette parole d'autrui, déposée sur une vie entière, au prix des difficultés et des conflits qu'on sait, confère un appui langagier, un tour décidément autoréférentiel, à toutes les opérations d'appropriation personnelle gravitant autour du noyau mnémonique.

Mais c'est en se constituant directement en phénoménologie de la réalité sociale que la phénoménologie a pu pénétrer dans le champ clos de la sociologie. Ces développements ont trouvé un renfort dans la dernière grande œuvre de Husserl, *La Crise des sciences européennes*, où l'attention est attirée sur les aspects antéprédicatifs du « monde de la vie », lequel ne s'identifie aucunement à une condition solitaire, encore moins solipsiste, mais revêt d'emblée une forme communautaire. Cette extension de la phénoménologie à la sphère sociale a donné lieu à une œuvre remarquable, celle d'Alfred Schutz<sup>40</sup>. Celui-ci ne s'attarde pas aux étapes laborieuses de la perception d'autrui à la façon de la cinquième *Méditation*. L'expérience d'autrui est pour lui une donnée aussi primitive que l'expérience de soi. Son immédiateté est moins celle d'une évidence cognitive que celle d'une foi pratique. Nous croyons à l'existence d'autrui parce que nous agissons avec lui et sur lui et sommes affectés par son action. C'est ainsi que la phénoménologie du monde social pénètre de plain-pied dans le régime du vivre ensemble, où les sujets agissants et souffrants sont d'emblée membres d'une communauté ou d'une collectivité. Une phénoménologie de l'appartenance est invitée à se donner sa conceptualité propre sans souci de dérivation à partir d'un pôle égologique. Cette phénoménologie se laisse volontiers mettre en couple avec une sociologie compréhensive comme celle de Max Weber, pour laquelle l'« orientation vers autrui » est une structure primitive de l'action sociale<sup>41</sup>. Et, à une étape ultérieure, avec une philosophie politique comme celle de Hannah Arendt pour laquelle la pluralité est une donnée primitive de la philosophie pratique.

40. Cf. A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, Springer, 1932, 1960 ; trad. angl., *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967. Voir aussi, du même auteur, *Collected Papers*, 3 vol., La Haye, Nijhoff, 1962-1966 ; et *The Structure of the Life-World*, Londres, Heinemann, 1974.

41. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr ; trad. fr. sous la direction de J. Chavy et E. de Dampierre, *Économie et Société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique*, Paris, Plon, 1971 ; voir § 1 et 2.

Un des développements de cette phénoménologie de la réalité sociale concerne directement la phénoménologie de la mémoire au plan de la réalité sociale : il s'adresse au phénomène transgénérationnel qui s'inscrit dans la zone mitoyenne qu'on évoquera pour finir<sup>42</sup>. Alfred Schutz consacre une importante étude<sup>43</sup> à l'enchaînement que forment ensemble les règnes des contemporains, des prédécesseurs et des successeurs. Le règne des contemporains forme pivot : il exprime « la simultanéité ou la quasi-simultanéité de la conscience de soi de l'autre avec la mienne » ; sous son aspect vécu, il est marqué par le phénomène du « vieillir ensemble » qui met en synergie deux durées en déploiement. Un flux temporel en accompagne un autre, aussi longtemps qu'ils durent ensemble. L'expérience du monde mise en partage repose sur une communauté de temps autant que d'espace. L'originalité de cette phénoménologie de la mémoire partagée réside principalement dans l'étagement des degrés de personnalisation et inversement d'anonymité entre les pôles d'un « nous » authentique et celui du « on », du « eux autres ». Les mondes des prédécesseurs et des successeurs étendent dans les deux directions du passé et de l'avenir, de la mémoire et de l'attente, ces traits remarquables du vivre ensemble d'abord déchiffrés dans le phénomène de contemporanéité.

Cette extension de la phénoménologie à la sphère sociale, on vient de le dire, l'a fait côtoyer la sociologie. Or celle-ci a dans certaines de ses orientations contemporaines fait en direction de la phénoménologie un mouvement parallèle à celui de la sociologie en direction de la phénoménologie. Je me bornerai ici à quelques brèves remarques, dans la mesure où c'est dans le champ de l'historiographie que ces évolutions ont marqué les effets qui nous importent. Trois notations en manière de pierres d'attente. Premièrement, c'est dans le champ d'une théorie de l'action que les développements dont je me ferai l'écho dans la deuxième partie de cet ouvrage ont été les plus remarquables. Avec Bernard Lepe-

42. Dans *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 198-211, je traite de « la suite des générations » dans le cadre des connecteurs qui assurent la transition entre le temps phénoménologique et le tiers temps de l'histoire, entre temps mortel et temps public. Le simple « remplacement » des générations est un phénomène relevant de la biologie humaine. En revanche, la sociologie compréhensive de Dilthey et Mannheim dégage les traits qualitatifs du phénomène de « suite » (*Folge*) du « lien générationnel ».

43. *The Phenomenology of the Social World*, *op. cit.*, chap. 4, p. 139-214.

tit<sup>44</sup>, je mets l'accent sur la formation du lien social dans le cadre des relations d'interaction et sur celle des identités édifiées sur cette base. Initiatives et contraintes y développent leurs dialectiques respectives. Distance sera ainsi prise avec une phénoménologie trop étroitement marquée par les phénomènes perceptifs et en général cognitifs. Les phénomènes de représentation – parmi lesquels les phénomènes mnémoniques – s'y trouveront régulièrement associés aux pratiques sociales. Deuxièmement, les problèmes posés par la sociologie de la mémoire collective se trouvent reformulés par les historiens à l'occasion de la dimension temporelle des phénomènes sociaux : l'empilement des durées longues, moyennes et courtes, chez F. Braudel et les historiens de l'école des *Annales*, ainsi que les considérations sur les rapports entre structure, conjoncture et événement relèvent de cette reprise par les historiens des problèmes rencontrés par les sociologues au niveau de la mémoire collective. La discussion se trouvera ainsi reportée à la frontière entre mémoire collective et histoire. Enfin, dernière remarque, la prise en considération par les historiens des jeux d'échelles donnera l'occasion d'une redistribution des phénomènes mnémoniques entre les échelons de la microhistoire et ceux de la macrohistoire<sup>45</sup>. À cet égard, l'histoire offrira des schèmes de médiation entre les pôles extrêmes de la mémoire individuelle et de la mémoire collective.

J'aimerais terminer ce chapitre et cette première partie par une suggestion. Entre les deux pôles de la mémoire individuelle et de la mémoire collective, n'existe-t-il pas un plan intermédiaire de référence où s'opèrent concrètement les échanges entre la mémoire vive des personnes individuelles et la mémoire publique des communautés auxquelles nous appartenons ? Ce plan est celui de la relation aux proches, à qui nous sommes en droit d'attribuer une mémoire d'un genre distinct. Les proches, ces gens qui comptent pour nous et pour qui nous comptons sont situés sur une gamme de variation des distances dans le rapport entre le soi et les autres. Variation de distance, mais aussi variation dans les modalités acti-

44. Bernard Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'histoire », 1995.

45. Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1996.

ves et passives des jeux de distanciation et de rapprochement qui font de la proximité un rapport dynamique sans cesse en mouvement : se rendre proche, se sentir proche. La proximité serait ainsi la réplique de l'amitié, de cette *philia*, célébrée par les Anciens, à mi-chemin entre l'individu solitaire et le citoyen défini par sa contribution à la *politeia*, à la vie et à l'action de la *polis*. De même les proches se tiennent-ils à mi-chemin entre le soi et le on vers lequel dérivent les relations de contemporanéité décrites par Alfred Schütz. Les proches sont des autres prochains, des autrui privilégiés.

Sur quel trajet d'attribution de la mémoire se situent les proches ? Le lien avec les proches coupe transversalement et électivement aussi bien les rapports de filiation et de conjugalité que les rapports sociaux dispersés selon les formes multiples d'appartenance<sup>46</sup> ou les ordres respectifs de grandeur<sup>47</sup>. En quel sens comptent-ils pour moi du point de vue de la mémoire partagée ? À la contemporanéité du « prendre ensemble de l'âge », ils ajoutent une note spéciale touchant les deux « événements » qui limitent une vie humaine, la naissance et la mort. Le premier échappe à ma mémoire, le second barre mes projets. Et les deux n'intéressent la société qu'au titre de l'état-civil et du point de vue démographique du remplacement des générations. Mais les deux ont importé ou vont importer à mes proches. Quelques-uns pourront déplorer ma mort. Mais auparavant quelques-uns ont pu se réjouir de ma naissance et célébrer à cette occasion le miracle de la natalité<sup>48</sup>, et la donation du nom sous lequel ma vie durant je me désignerai moi-même désormais. Entre-temps, mes proches sont ceux qui m'approuvent d'exister et dont j'approuve l'existence dans la réciprocité et l'égalité de l'estime. L'approbation mutuelle exprime le partage de l'assertion que chacun fait de ses pouvoirs et de ses non-pouvoirs, ce que j'appelle attestation dans *Soi-même comme un autre*. Ce que j'attends de mes proches, c'est qu'ils approuvent ce que j'atteste : que je puis parler, agir, raconter, m'imputer à moi-même la responsabilité de mes actions. Ici encore, Augustin

46. Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, t. II, *Les Ordres de la reconnaissance*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

47. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

48. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958 ; trad. fr., *Condition de l'homme moderne*, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983, p. 278.

est le maître. Je lis au dixième Livre des *Confessions* : « J'attends cette conduite de l'âme fraternelle (*animus [...] fraternus*) non pas de l'étrangère, non pas des "fils d'une autre race dont la bouche a proféré la vanité et dont la droite est une droite d'iniquité", mais l'âme fraternelle, celle qui en m'approuvant (*qui cum approbat me*) se réjouit sur moi et en me désapprouvant s'attriste sur moi ; aussi bien, qu'elle m'approuve ou qu'elle me désapprouve, elle m'aime. Je me révélerai (*indicabo me*) à des gens comme ceux-là » (*Confessions*, X, IV, 5-6). À mon tour, j'inclus parmi mes proches ceux qui désapprouvent mes actions, mais non mon existence.

Ce n'est donc pas avec la seule hypothèse de la polarité entre mémoire individuelle et mémoire collective qu'il faut entrer dans le champ de l'histoire, mais avec celle d'une triple attribution de la mémoire : à soi, aux proches, aux autres.



II

HISTOIRE  
ÉPISTÉMOLOGIE



« Voici la présentation de la recherche [*historiē*] d'Hérodote de Thourioi – pour que d'un côté les événements suscités par les hommes ne soient pas effacés par le temps et de l'autre que les grandes et admirables actions, présentées soit par les Grecs soit par les Barbares, ne perdent pas de leur renom – recherche en particulier de la cause pour laquelle ils se firent la guerre. Chez les Perses, les savants [*logioi*] disent que les Phéniciens furent cause du différend...<sup>1</sup> . »

**L**a deuxième partie de cet ouvrage est consacrée à l'épistémologie de la connaissance historique. Je dirai ici la situation de cette étape de ma recherche et ses articulations principales.

D'un côté, je considère comme terminée la phénoménologie de la mémoire, sous la réserve des variations culturelles que la connaissance historique, intégrée à la mémoire individuelle et collective, peut induire dans la compréhension de soi sur le mode mnémonique. Une subtile combinaison entre les traits qu'on peut dire transhistoriques de la mémoire et ses expressions variables au cours de l'histoire devra être prise en compte le moment venu. Ce sera un des thèmes de l'herméneutique de la condition historique (troisième partie, chapitre 2). Il faudra auparavant que l'histoire ait atteint la pleine stature de son autonomie

1. Hérodote, *Histoires*, in *L'Histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, textes réunis et commentés par François Hartog, traduits par Michel Casewitz, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 45. Hérodote : le « père de l'histoire » (Cicéron) ou le « père du mensonge » (Plutarque) ?

en tant que science humaine, selon le vœu qui donne son orientation à cette tranche médiane de mon travail. Se posera alors, au plan d'une réflexion de second degré, la question des limites internes d'un projet philosophique le plus souvent demeuré tacite, qui serait non seulement celui d'une autonomie épistémologique de la science historique mais celui d'une autosuffisance d'un savoir de soi de l'histoire même selon l'expression chère qui a présidé à la naissance et à l'apologie de l'école historique allemande. C'est dans le cadre de cette réflexion sur les limites relevant d'une philosophie critique de l'histoire que peut être menée à bonne fin la confrontation entre la visée de vérité de l'histoire<sup>2</sup> et la visée de véracité ou, comme on voudra dire, de fidélité de la mémoire (troisième partie, chapitre 1). D'ici là, le statut de l'histoire au regard de la mémoire sera tenu en suspens sans toutefois que l'on s'interdise de noter chemin faisant la résurgence des apories de la mémoire sous son double aspect cognitif et pragmatique, principalement l'aporie de la représentation d'une chose absente advenue auparavant, et celle des us et abus auxquels se prête la mémoire en tant qu'activité exercée, en tant que pratique. Mais ce retour obstiné des apories de la mémoire au cœur de la connaissance historique ne saurait tenir lieu d'une solution du problème des rapports entre la connaissance et la pratique de l'histoire et l'expérience de la mémoire vive, dût cette solution présenter des traits ultimes d'indécision ; encore ces traits devront-ils être durement conquis sur le champ de bataille d'une réflexion à la limite.

Reste que l'autonomie de la connaissance historique par rapport au phénomène mnémonique demeure la présupposition majeure d'une épistémologie cohérente de l'histoire

2. François Dosse propose dans son ouvrage *L'Histoire* (Paris, A. Colin, 2000) une suite de six parcours qui jalonnent l'histoire de l'histoire. Le premier met en place « l'historien, un maître de vérité » (p. 8-29). La problématique de la vérité commence moins par Hérodote, le premier *histōr*, que par Thucydide et son « culte du vrai » (p. 13). Elle est relayée par la naissance et la défaite de l'érudition. Elle atteint un sommet avec l'école méthodique et C. Seignobos, avant que F. Braudel lui impose la forme structurale qui sera questionnée à l'enseigne de « la crise du causalisme » au terme du deuxième parcours de l'ouvrage de F. Dosse (cf. ci-dessous, p. 234, n. 4).

en tant que discipline scientifique et littéraire. C'est du moins la présupposition assumée dans la partie médiane de ce travail.

J'ai adopté l'expression d'opération historique ou mieux historiographique pour définir le champ parcouru par l'analyse épistémologique qui suit. Je la dois à Michel de Certeau dans sa contribution au grand projet de Pierre Nora et Jacques Le Goff placé sous le titre programmatique : *Faire de l'histoire*<sup>3</sup>. J'adopte en outre dans ses grandes lignes la structure triadique de l'essai de Michel de Certeau, quitte à lui donner sur des points importants des contenus différents. J'avais mis à l'essai cette tripartition à la fois claire et performante dans un travail d'étape commandé par l'Institut international de philosophie<sup>4</sup>. Gardant à l'esprit ce double patronage, j'appelle phase documentaire celle qui se déroule de la déclaration des témoins oculaires à la constitution des archives et qui se fixe pour programme épistémologique l'établissement de la preuve documentaire (chapitre 1). J'appelle ensuite phase explicative/compréhensive celle qui concerne les usages multiples du connecteur « parce que » répondant à la question « pourquoi ? » : pourquoi les choses se sont-elles passées ainsi et non autrement ? Le titre double, explication/compréhension, dit assez le refus de l'opposition entre explication et compréhension qui a trop souvent empêché de saisir dans toute son ampleur et dans toute sa complexité le traitement du « parce que » historique (chapitre 2). J'appelle enfin phase représentative la mise en forme littéraire ou scripturaire du discours porté à la connaissance des lecteurs d'histoire. Si l'enjeu épistémologique majeur se joue à la phase de l'explication/compréhension, il ne

3. Dans une première version partielle, celle de l'édition dirigée par Le Goff et Nora (Jacques Le Goff et Pierre Nora [dir.], *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1974), Michel de Certeau proposait l'expression « opération historique ». Dans la version complète de *L'Écriture de l'histoire* (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975), il adopte définitivement celle d'« opération historiographique ».

4. P. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture », in Guttorm Fløistad (dir.), *Philosophical Problems Today*, t. I, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, Institut international de philosophie, 1994, p. 139-201.

s'y épuise pas, dans la mesure où c'est à la phase scripturaire que se déclare pleinement l'intention historique, celle de représenter le passé tel qu'il s'est produit – quel que soit le sens assigné à ce « tel que ». C'est même à cette troisième phase que les apories majeures de la mémoire reviennent en force sur l'avant-scène, celle de la représentation d'une chose absente survenue auparavant et celle d'une pratique vouée au rappel actif du passé que l'histoire élève au rang d'une reconstruction (chapitre 3).

On développera au début de chacun des trois chapitres de cette deuxième partie le programme propre à chacune de ces phases. On se bornera ici à préciser le mode d'articulation de ce grand ternaire historique.

On a proposé le mot « phase » pour caractériser les trois segments de l'opération historiographique. Il ne doit pas y avoir d'équivoque concernant l'usage du terme : il ne s'agit pas de stades chronologiquement distincts, mais de moments méthodologiques imbriqués les uns dans les autres ; on le dira assez, nul ne consulte une archive sans projet d'explication, sans hypothèse de compréhension ; et nul ne s'emploie à expliquer un cours d'événements sans recourir à une mise en forme littéraire expresse de caractère narratif, rhétorique ou imaginaire. Toute idée de succession chronologique doit être bannie de l'emploi du terme « phase opératoire ». Ce n'est que dans le discours tenu ici sur les moments du déroulement de l'opération historiographique que les phases deviennent des stades, des étapes successives d'un trajet qui déploie sa propre linéarité. On éviterait complètement l'équivoque de la successivité, si l'on parlait de niveau, le terme évoquant plutôt la superposition, l'empilement. Mais une autre équivoque guette, celle d'un rapport entre infra- et superstructure dont a usé et abusé la vulgate marxiste (que je ne confonds pas avec l'œuvre majeure de Marx) ; chacune des trois opérations de l'entreprise historiographique a valeur de niveau de base pour les deux autres, dans la mesure où elles servent successivement de référents pour les deux autres. J'ai préféré finalement le terme « phase », dans la mesure où, en l'absence d'un ordre chronologique de succession, il souligne la progression de l'opération quant à la manifestation de l'intention historique de reconstruction

vraie du passé. Ce n'est que dans la troisième phase en effet que se déclare ouvertement – comme on l'a suggéré une première fois – l'intention de représenter en vérité les choses passées, par quoi se définit face à la mémoire le projet cognitif et pratique de l'histoire telle que l'écrivent les historiens de métier. Un troisième terme, celui que j'ai préféré dans mon travail d'étape, est celui de programme. Il convient parfaitement pour caractériser la spécificité du projet immanent à chacune des étapes du parcours. Il a en ce sens un privilège analytique au regard des deux autres dénominations. C'est pourquoi j'y recours toutes les fois que l'accent est mis sur la nature des opérations engagées à chaque niveau.

Le dernier mot de cette note générale d'orientation sera pour le terme d'historiographie. Jusqu'à une époque récente, il désignait de préférence l'enquête épistémologique telle que nous la menons ici selon son rythme ternaire. Je l'emploie, comme Certeau, pour désigner l'opération elle-même en quoi consiste la connaissance historique saisie à l'œuvre. Ce choix de vocabulaire a un avantage majeur qui n'apparaît pas si on réserve cette dénomination à la phase scripturaire de l'opération, comme le suggère la composition même du mot : historiographie, ou écriture de l'histoire. Afin de préserver l'amplitude d'emploi du terme historiographique, je n'appelle pas écriture de l'histoire la troisième phase, mais phase littéraire ou scripturaire, lorsqu'il s'agit du mode d'expression, phase représentative, lorsqu'il s'agit de l'exposition, de la monstration, de l'exhibition de l'intention historique prise dans l'unité de ses phases, à savoir la représentation présente des choses absentes du passé. L'écriture, en effet, est le seuil de langage que la connaissance historique a toujours déjà franchi, en s'éloignant de la mémoire pour courir la triple aventure de l'archivage, de l'explication et de la représentation. L'histoire est de bout en bout écriture. À cet égard, les archives constituent la première écriture à laquelle l'histoire est confrontée, avant de s'achever elle-même en écriture sur le mode littéraire de la scripturalité. L'explication/compréhension se trouve ainsi encadrée par deux écritures, une écriture d'amont et une écriture d'aval. Elle recueille l'énergie de la première et anticipe l'énergie de la seconde.

Mais c'est surtout la venue à l'écriture de la connaissance historique dès l'écriture d'amont des archives qui suscite la question de confiance à laquelle il ne peut être répondu de l'intérieur de l'épistémologie de la connaissance historique, la question de savoir ce qu'il en est finalement du rapport entre histoire et mémoire. C'est la question de confiance qu'une philosophie critique de l'histoire a pour tâche sinon de résoudre, du moins d'articuler et d'argumenter. Mais elle est posée à titre originaire par l'entrée en écriture de la connaissance historique. Elle plane comme le non-dit de l'entreprise entière. Pour nous qui savons ce qui suit et que la troisième partie de cet ouvrage prendra en charge, ce non-dit vaut mise en suspens, mise en réserve, à la façon d'une *epokhē* méthodique.

C'est pour signifier cette mise en réserve, sur le mode le plus décidément interrogatif, dubitatif, que j'ai choisi de placer dans la position de Prélude une sorte de parodie du mythe platonicien *Phèdre* dédié à l'invention de l'écriture. Dans la mesure, en effet, où le don de l'écriture est tenu par le mythe pour l'antidote de la mémoire, et donc pour une sorte de défi opposé par la prétention de vérité de l'histoire au vœu de fiabilité de la mémoire même, il peut être tenu pour le paradigme de tout rêve de substitution de l'histoire à la mémoire, tel que nous le croiserons au début de la troisième partie. C'est ainsi pour souligner la gravité d'un choix culturel sans retour, celui de l'écriture de l'histoire, que je me suis amusé à ma façon, qui fut d'abord celle de Platon, à réinterpréter, sinon à réécrire le mythe du *Phèdre* de Platon racontant l'invention de l'écriture. La question de savoir si le *pharmakon* de l'histoire-écriture est remède ou poison, pour reprendre une des propositions du mythe du *Phèdre*, ne cessera d'accompagner en sourdine l'enquête épistémologique avant d'éclater en plein jour au plan réflexif de la philosophie critique de l'histoire.

Pourquoi recourir au mythe, même dans le hors texte d'une analyse épistémologique hautement rationnelle ? C'est afin de faire front à l'aporie dans laquelle se perd toute enquête portant sur la naissance, le commencement, les débuts de la connaissance historique. Cette enquête parfaitement légitime et à laquelle nous devons des travaux

considérables<sup>5</sup> repose, en tant qu'elle-même historique, sur une sorte de contradiction performative, à savoir que cette écriture des commencements se présuppose elle-même comme étant déjà là pour se penser à l'état naissant. Il faut alors distinguer l'origine du commencement. On peut chercher à dater un commencement dans un temps historique scandé par la chronologie. Ce commencement est peut-être introuvable, comme le suggèrent les antinomies articulées par Kant dans la dialectique de la *Critique de la Raison pure*. On peut certes marquer quelque chose comme un début du traitement critique des témoignages, mais ce n'est pas un commencement du mode de pensée historique, si l'on entend par là une temporalisation de l'expérience commune sur un mode irréductible à celle de la mémoire même collective. Cette antériorité inassignable est celle de l'inscription, qui, sous une forme ou sous une autre, a dès toujours accompagné l'oralité, comme Jacques Derrida l'a magistralement démontré dans *De la grammatologie*<sup>6</sup>. Les hommes ont espacé leurs signes, en même temps – si cela a un sens – qu'ils les ont enchaînés le long de la continuité temporelle du flux verbal. C'est pourquoi le commence-

5. François Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, Paris, Éd. de Minuit, 1962 ; rééd., Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », 1996. Voir A. Momigliano, *Studies in Historiography*, Londres, 1969 (en particulier : « The place of Herodotus in the history of historiography », p. 127-142). François Hartog, dans *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1980, nouvelle éd., 1991), pointe dans le vocabulaire de la « préface » d'Hérodote à son enquête la marque de la substitution de l'*histōr* à l'*aède* (p. III-VIII, 275-285). Là où Homère invoque son rapport privilégié aux Muses (« Dis-moi, Muse, l'homme aux mille tours... », *Odyssée*, I, 1), Hérodote se nomme à la troisième personne, lui et son lieu : « Hérodote de Thourio expose ici ses recherches » ; Thucydide après lui dira qu'il a « mis par écrit » le récit de la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens. C'est ainsi que le renom (*kleos*) des Grecs et des Barbares, une fois « exposé », puis « inscrit », sera une « possession (*ktēma*) à jamais ». On ne saurait toutefois parler d'une franche et définitive coupure entre l'*aède* et l'historien, ou, comme on dira plus loin, entre l'oralité et l'écriture. La lutte contre l'oubli et la culture de l'éloge, face à la violence de l'histoire, sur fond de tragédie, mobilisent toutes les énergies de la diction. Quant à la rupture avec le mythe, en tant qu'événement de pensée, c'est encore en termes de mythe qu'elle peut se dire, à la façon de la naissance de l'écriture.

6. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1967.

ment de la scripturalité historique est introuvable. Le caractère circulaire de l'assignation d'un commencement historique à la connaissance historique invite à distinguer au cœur du concept amphibologique de naissance entre commencement et origine. Le commencement consiste en une constellation d'événements datés, placés par un historien en tête du processus historique que serait l'histoire de l'histoire. C'est vers ce commencement ou ces commencements que l'historien de la naissance de l'histoire remonte par un mouvement rétrospectif se produisant dans le milieu déjà constitué de la connaissance historique. L'origine est autre chose : elle désigne le surgissement de l'acte de prise de distance qui rend possible l'entreprise entière et donc aussi son commencement dans le temps. Ce surgissement est toujours actuel et dès lors toujours là. L'histoire ne cesse de naître de la prise de distance en quoi consiste le recours à l'extériorité de la trace archivale. C'est pourquoi on en retrouve la marque dans les innombrables modalités de graphisme, d'inscription, qui précèdent les débuts de la connaissance historique et du métier d'historien. L'origine, donc, n'est pas le commencement. Et la notion de naissance dissimule sous son amphibologie l'écart entre les deux catégories du commencement et de l'origine.

C'est cette aporie de la naissance qui justifie l'usage platonicien du mythe : le commencement est historique, l'origine est mythique. Il s'agit certes là du réemploi d'une forme de discours appropriée à toute histoire des commencements se présupposant eux-mêmes, tels que création du monde, naissance d'une institution ou vocation d'un prophète. Réemployé par le philosophe, le mythe se donne comme mythe, à titre d'initiation et de supplément à la dialectique.

## L'histoire : remède ou poison ?

Je dirai à la manière du *Phèdre* de Platon la naissance mythique de l'écriture de l'histoire. Que le mythe de l'origine de l'écriture puisse, au gré de la réécriture, sonner comme un mythe de l'origine de l'histoire, cette extension est, si je puis dire, autorisée par le mythe lui-même, dans la mesure où son enjeu est le destin de la mémoire, même si l'ironie y est dirigée au premier degré contre les « discours écrits » d'orateurs comme Lysias. En outre, il est d'autres inventions mirifiques : calcul, géométrie, mais aussi tric-trac et jeux de dés, que le mythe rapproche de l'invention de l'écriture. Et Platon ne prend-il pas à revers sa propre écriture, lui qui écrit et publia ses dialogues ? Or c'est à la mémoire vraie, à la mémoire authentique, que l'invention de l'écriture et de toutes les drogues apparentées est opposée comme une menace. Comment, dès lors, le débat entre mémoire et histoire ne serait-il pas concerné par le mythe ?

Pour le dire vite, ce qui m'a fasciné à la suite de Jacques Derrida<sup>1</sup>, c'est l'ambiguïté insurmontable qui s'attache au *pharmakon* que le dieu offre au roi. Question : de l'écriture de l'histoire, elle aussi, ne devrait-on pas se demander si elle est remède ou poison ? Cette question, non moins que l'amphibologie de la notion de naissance appliquée à l'histoire, ne nous lâchera plus ; elle resurgira dans un autre Préluce, placé en tête de la troisième partie : la *Seconde Considération intempestive* de Nietzsche.

Entrons dans le mythe : « Voici, ô roi, dit Theuth, le savoir qui fournira aux Égyptiens plus de savoir, plus de science et plus de mémoire (*mnēmōnikōterous*) ; de la science (*sophias*) et de la mémoire (*mnēmēs*) le remède (*pharmakon*) a été trouvé<sup>2</sup> » (274e) !

1. Et dans la lancée de son magnifique essai consacré à « La pharmacie de Platon » in *La Dissémination*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Tel Quel », 1972, p. 69-197.

2. J'adopte la traduction de Luc Brisson : Platon, *Phèdre*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1989, 1997.

Ce sont les *grammata* qui passent au premier plan des drogues offertes par celui que Theuth appelle le « père des caractères de l'écriture », le « père des *grammata* ». Or l'historiographie n'est-elle pas d'une certaine façon l'héritière de l'*ars memoriae*, cette mémoire artificielle que nous évoquions plus haut au titre de la mémorisation érigée en exploit ? Et n'est-ce pas de mémorisation plutôt que de remémoration, au sens de souvenir précis d'événements passés, qu'il s'agit dans ce récit<sup>3</sup> ? Le roi accorde volontiers au dieu le privilège d'engendrer l'art, mais il se réserve celui d'en apprécier ce qu'il appelle le « préjudice » et l'« utilité » – comme le fera plus tard Nietzsche concernant l'histoire dans la *Seconde Considération intempestive*. Et que répond-il à l'offre du dieu ? « En effet, cet art produira l'oubli dans l'âme de ceux qui l'auront appris, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire (*mnēmēs*) : mettant, en effet, leur confiance dans l'écrit (*graphēs*), c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères (*tupōn*), et non du dedans, grâce à eux-mêmes, qu'ils feront acte de remémoration (*anamimnēskomenous*) ; ce n'est donc pas de la mémoire, mais de la remémoration (*hupomnēseōs*) que tu as trouvé le remède (*pharmakon*)<sup>4</sup> » (275a). Les verbes et les noms gravitant autour de la mémoire sont importants et différents : l'offre du dieu est celle d'une capacité indivise – celle d'être « capable de se remémorer ». Mais ce à quoi le roi oppose le prétendu remède est bien la réminiscence (*ana-*). Et ce qu'il assume sous les traits d'un remède n'est pas la mémoire mais une *hupomnēsis*, une *mémoire par défaut* ; à savoir une technique offrant du « certain » (*saphes*) et du « solide » à ces naïfs qui croient « que les discours écrits (*logous gegrammenous*) sont quelque chose de plus qu'un moyen de rappeler (*hupomnēsai*), à celui qui les connaît déjà, les choses traitées dans cet écrit » (275c-d). C'est bien encore de mémoire par défaut (je propose de dire de mémorisation) qu'il s'agit ici.

Le récit continue sa route : l'écriture est rapidement rapprochée

3. Sur la continuité entre l'historiographie et l'*ars memoriae*, cf. Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, *op. cit.*

4. Le contexte et la cohérence des idées me suggèrent ici de m'éloigner de Luc Brisson, qui traduit *hupomnēsis* par « remémoration » ; je préfère traduire ce mot par « mémorisation », ou « aide-mémoire ». Dans *Théétète*, 142 c 2-143 a 5, M. Nancy traduit : « je mis par écrit [...] de quoi me souvenir », avec une note intéressante (*op. cit.*, p. 306) : « *hupomnēmata* : littéralement, support de la mémoire ». Léon Robin traduit par « notes ».

de la « peinture » (*zōgraphia*) dont les œuvres se font passer pour des « êtres vivants » (*hōs zōnta*). Nous ne devrions pas être surpris par ce rapprochement : il s'était imposé au cours de la discussion portant sur l'empreinte dans la cire<sup>5</sup>. De la métaphore de l'empreinte on était passé en effet à celle du graphisme, autre variété d'inscription. C'est donc bien de l'inscription dans la généralité de sa signification qu'il s'agit. Reste que la parenté avec la peinture est perçue comme inquiétante (*deinon*, « terrible ») (275d). On le dira assez quand on confrontera récit et tableau au niveau proprement littéraire de l'historiographie : le tableau fait croire à la réalité par ce que Roland Barthes appelle « effet de réel » ; lequel, c'est bien connu, condamne au silence la critique. C'est bien le cas avec les « discours écrits » : « Qu'on les interroge, ils restent figés dans une pose solennelle et gardent le silence. » La non-pensée qui les habite fait que « c'est une seule chose qu'ils se contentent de signifier, toujours la même » (*ibid.*). Or, où le côté répétitif est-il le plus affiché de façon non problématique, sinon dans les écrits mémorisés, appris par cœur ? Le dossier se fait plus accablant encore : écrit une fois pour toutes, le discours est en quête d'un interlocuteur quelconque – on ne sait à qui il s'adresse. C'est aussi le cas du récit historique écrit et publié : il est jeté à tous vents ; il s'adresse, comme le dit Gadamer de la *Schriftlichkeit* – de la scripturalité –, à quiconque sait lire. Vice parallèle : mis en question, il ne peut à lui seul « ni se défendre, ni se tirer d'affaire tout seul » (275e). C'est bien le cas du livre d'histoire, comme de tout livre : il a rompu les amarres avec son énonciateur ; ce que j'appelais autrefois l'autonomie sémantique du texte est ici présentée comme une situation de détresse ; le secours dont cette autonomie le prive ne peut venir que du travail interminable de contextualisation et de recontextualisation en quoi consiste la lecture.

Mais alors, quel titre l'autre discours – « frère du précédent et de naissance légitime » (276a) –, celui de la vraie mémoire, offre-t-il ? « Celui qui, transmettant un savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend, celui qui est capable de se défendre tout seul, celui qui sait devant qui il faut parler et devant qui il faut se taire » (*ibid.*). Ce discours qui plaide pour lui-même devant qui il

5. Je rappelle à cette occasion mon hypothèse concernant la polysémie de la trace : la trace comme empreinte matérielle, la trace comme empreinte affective et la trace comme empreinte documentaire. Et, chaque fois, comme extériorité.

convient, c'est le discours de la vraie mémoire, de la mémoire heureuse, assurée d'être « du temps » et de pouvoir être partagée. Toutefois, l'opposition avec l'écriture n'est pas totale. Les deux modes de discours restent parents comme des frères en dépit de leur différence de légitimité ; et surtout tous deux sont des écritures, des inscriptions. Mais c'est dans l'âme que le vrai discours est inscrit<sup>6</sup>. C'est cette parenté profonde qui permet de dire que « le discours écrit est en quelque sorte une image (*eidōlon*) » (276a), de ce qui dans la mémoire vive est « vivant », « doté d'une âme », riche de « sève » (276a). La métaphore de la vie introduite plus haut, avec la peinture des êtres vivants, peut alors être déplacée jusque sur les terres du cultivateur avisé qui sait semer, faire croître et récolter. Pour la vraie mémoire, l'inscription est ensemencement, ses paroles vraies sont « semences » (*spermata*). On est ainsi autorisé à parler d'écriture « vive », pour cette écriture de l'âme et « ces jardins en caractères écrits » (276d). Tel est, en dépit de la parenté entre *logoi*, l'écart entre la mémoire vivante et le dépôt mort. Cette réserve d'écriture au cœur même de la mémoire vive autorise à envisager l'écriture comme un risque à courir : « Mais chaque fois qu'il [l'"agriculteur"] écrira, c'est en amassant un trésor de remémorations pour lui-même "s'il atteint quelque jour l'oublieuse vieillesse", et pour quiconque suit la même piste qu'il se plaira à voir pousser ces tendres cultures » (276d). L'oubli est une deuxième fois nommé ; il était plus haut induit par le prétendu don de l'écriture ; il est maintenant subi comme méfait de l'âge. Mais il ne va pas sans ses promesses de divertissement. N'est-ce pas alors la lutte contre l'oubli qui préserve la parenté entre « le frère abusif et le frère légitime » ? et, face à l'oubli, le jeu ? Jeu bienvenu pour ces vieillards que Nietzsche accablait dans la *Seconde Considération intempestive*. Mais combien sérieux est le jeu qui anime les discours qui ont pour objet la justice et pour méthode la dialectique ! Jeu où l'on se délecte, mais également où l'on est aussi heureux que peut l'être un homme : le juste, en effet, s'y trouve couronné de beauté (277a) !

La transition par l'oubli et le jeu est si essentielle que le dialogue peut s'élever à un autre niveau, celui de la dialectique, où l'oppo-

6. Je peux donner raison de cet autre recours à l'inscription sans faire appel à la réminiscence proprement platonicienne, avec l'idée de trace psychique, de persévérance de l'impression première, de l'affection, du *pathos*, en quoi consiste la rencontre de l'événement.

sition entre mémoire vive et dépôt mort devient secondaire. On est sorti de la violence du mythe qui a provoqué à l'outrance et on est entré en philosophie (278a). Les discours, certes, sont « écrits dans l'âme », mais ils portent secours aux écrits garants de cette mémoire qui n'est mémoire que par béquille (*hupomnēsis*).

Le cas de Lysias, cible de Socrate depuis le début du dialogue, peut servir de pierre de touche : le grief qui tient contre lui n'est pas qu'il écrive ses discours, mais que ceux-ci pèchent contre l'art ; et l'art qui lui fait défaut, c'est celui des définitions, des divisions, de l'organisation de discours aussi bigarrés qu'une âme multicolore. Tant qu'on ne connaît pas « la vérité sur chacune des questions dont on parle et sur lesquelles on écrit » (277b), on n'aura pas la maîtrise du « genre oratoire » (*to logōn genos*) (277c) pris dans son amplitude, qui englobe les écrits de type politique. L'affaire est alors non seulement épistémologique, dans la mesure où le vrai est en cause, mais éthique et esthétique, dans la mesure où la question est de s'entendre sur « les conditions où il est beau ou vilain (honteux, *aiskhron*) de prononcer comme d'écrire des discours » (277d). Pourquoi alors l'écrit n'aurait-il pas la « grande solidité » et la « grande clarté » (*ibid.*) que le mythe réservait tout à l'heure à la bonne mémoire ? N'est-ce pas le cas des lois ? Le blâme ne va pas alors à l'écrit en tant que tel, mais au rapport du discours au juste et à l'injuste, au mal et au bien. C'est eu égard à ce critère que les discours qui « s'écrivent dans l'âme » l'emportent sur tous autres et qu'à ces autres il ne reste qu'à dire adieu (278a)...

Cet adieu est-il aussi adressé au *pharmakon* du mythe ? C'est ce qui n'est pas dit. On ne sait pas si le discours philosophique est capable de conjurer l'équivoque d'un remède dont on ne sait toujours pas s'il est un bienfait ou un poison.

Quel serait l'équivalent de cette situation indécise pour notre tentative de transposition du mythe du *Phèdre* au plan des rapports entre mémoire vive et histoire écrite ? À la sorte de réhabilitation prudente de l'écriture et d'esquisse de regroupement familial entre le frère bâtard et le frère légitime à la fin du *Phèdre* correspondrait, de notre côté, un stade où viendraient à se recouvrir parfaitement, d'une part, une mémoire instruite, éclairée par l'historiographie, d'autre part, une histoire savante devenue capable de réanimer la mémoire déclinante et ainsi, selon le vœu de Collingwood, de « réactualiser », de « réeffectuer » le passé. Mais ce vœu n'est-il pas condamné à rester insatisfait ? Pour être comblé, il faudrait

## LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE, L'OUBLI

que soit exorcisé le soupçon que l'histoire reste une nuisance pour la mémoire, tel le *pharmakon* du mythe, dont on ne sait finalement s'il est remède ou poison, ou les deux. On donnera plusieurs fois la parole à cet irréductible soupçon.

## Phase documentaire : la mémoire archivée

### NOTE D'ORIENTATION

*Le premier chapitre de cette deuxième partie est consacré à la phase documentaire de l'opération historiographique, en fonction de la division tripartite des tâches proposée plus haut. On n'oubliera pas que sous le titre de phase on n'a pas en vue des stades chronologiquement distincts de l'entreprise, mais des niveaux de programme que seul le regard distancié de l'épistémologue distingue. Cette phase, prise isolément, se présente elle-même comme un parcours de sens dont les étapes se prêtent à une analyse discrète. Le terminus a quo est encore la mémoire saisie à son stade déclaratif. Le terminus ad quem a pour nom la preuve documentaire. Entre les deux extrêmes se déploie un assez vaste intervalle qui sera scandé de la manière suivante. On repérera d'abord le décrochage de l'histoire par rapport à la mémoire au plan formel de l'espace et du temps. On cherchera ce que peut être au niveau de l'opération historiographique l'équivalent des formes a priori de l'expérience telles que les détermine une Esthétique transcendantale de style kantien : qu'en est-il d'un temps historique et d'un espace géographique, compte tenu de leur indissociable articulation ? (Section I, « L'espace habité », et section II, « Le temps historique ».)*

*Passant de la forme au contenu, de l'espace-temps historique aux choses dites du passé, nous suivrons le mouvement à la faveur duquel la mémoire déclarative s'extériorise dans le témoignage ; nous donnerons toute sa force à l'engagement du témoin dans son témoignage (section III, « Le témoignage »). Nous marquerons un temps d'arrêt sur le moment d'inscription du témoignage reçu par un autre : ce moment est celui où les choses dites basculent du*

*champ de l'oralité dans celui de l'écriture, que l'histoire ne quittera désormais plus ; c'est aussi celui de la naissance de l'archive, collectée, conservée, consultée. Passé la porte des archives, le témoignage entre dans la zone critique où il est non seulement soumis à la confrontation sévère entre témoignages concurrents, mais absorbé dans une masse de documents qui ne sont pas tous des témoignages (section IV, « L'archive »). Se posera alors la question de la validité de la preuve documentaire, première composante de la preuve en histoire (section V, « La preuve documentaire »).*

*Considéré à la lumière du mythe du Phèdre, l'ensemble de ces démarches dénote un ton d'assurance quant au bien-fondé de la confiance mise dans la capacité de l'historiographie à élargir, à corriger et à critiquer la mémoire, et ainsi à compenser ses faiblesses tant au plan cognitif que pragmatique. L'idée à laquelle nous nous confronterons au début de la troisième partie, selon laquelle la mémoire pourrait être dépouillée de sa fonction de matrice de l'histoire pour devenir l'une de ses provinces, un de ses objets d'étude, trouve certainement dans la confiance en soi de l'historien allant « au charbon », de l'historien aux archives, sa caution la plus assurée. Il est bon qu'il en soit ainsi, ne serait-ce que pour désarmer les négationnistes des grands crimes qui doivent trouver leur défaite aux archives. Les raisons de douter se feront assez fortes aux stades suivants de l'opération historiographique pour ne pas célébrer la victoire sur l'arbitraire qui fait la gloire du travail aux archives.*

*Il ne faudra toutefois pas oublier que tout ne commence pas aux archives, mais avec le témoignage, et que, quoi qu'il en soit du manque principiel de fiabilité du témoignage, nous n'avons pas mieux que le témoignage, en dernière analyse, pour nous assurer que quelque chose s'est passé, à quoi quelqu'un atteste avoir assisté en personne, et que le principal, sinon parfois le seul recours, en dehors d'autres types de documents, reste la confrontation entre témoignages.*

\*  
\* \*

## I. L'ESPACE HABITÉ

L'impulsion donnée à la présente investigation par la reprise du mythe du *Phèdre* porte à organiser la réflexion autour de la notion d'inscription, dont l'amplitude excède celle de l'écriture au sens précis de fixation des expressions orales du discours dans un support matériel. L'idée dominante est celle de marques extérieures adoptées comme appuis et relais pour le travail de la mémoire. Afin de préserver l'amplitude de la notion d'inscription, on considérera d'abord les conditions formelles de l'inscription, à savoir les mutations affectant la spatialité et la temporalité propres à la mémoire vivante, tant collective que privée. Si l'historiographie est d'abord mémoire archivée et si toutes les opérations cognitives ultérieures recueillies par l'épistémologie de la connaissance historique procèdent de ce premier geste d'archivation, la mutation historique de l'espace et du temps peut être tenue pour la condition formelle de possibilité du geste d'archivation.

Une situation parallèle à celle qui est à l'origine de l'*Esthétique transcendantale* kantienne associant le destin de l'espace à celui du temps se reconnaît ici : c'est conjointement que changent de signe, en passant de la mémoire à l'historiographie, l'espace dans lequel se déplacent les protagonistes d'une histoire racontée et le temps dans lequel les événements racontés se déroulent. La déclaration explicite du témoin, dont on évoquera plus loin le profil, le dit bien : « J'y étais. » L'imparfait grammatical marque le temps, tandis que l'adverbe marque l'espace. C'est ensemble que l'ici et le là-bas de l'espace vécu de la perception et de l'action et l'auparavant du temps vécu de la mémoire se retrouvent encadrés dans un système de places et de dates d'où est éliminée la référence à l'ici et au maintenant absolu de l'expérience vive. Que cette double mutation puisse être corrélée avec la position de l'écriture par rapport à l'oralité, c'est ce que confirme la constitution parallèle de deux sciences, la géographie d'un côté, secondée par la technique cartographique (j'aime évoquer l'imposante galerie des Cartes du musée du Vatican !), et de l'autre l'historiographie.

J'ai choisi, à la suite de Kant dans l'*Esthétique transcendantale*, d'aborder le couple espace/temps par le côté de l'espace. Le moment d'extériorité, commun à toutes les « marques extérieures » caractéristiques de l'écriture selon le mythe du Phèdre, se trouve ainsi d'emblée souligné. En outre, les alternances de continuités et de discontinuités qui ponctuent la mutation historique des deux formes *a priori* y sont plus aisées à déchiffrer.

Au départ, nous avons la spatialité corporelle et environnementale inhérente à l'évocation du souvenir. Pour en rendre compte, nous avons opposé la mondanité de la mémoire à son pôle de réflexivité<sup>1</sup>. Le souvenir d'avoir habité dans telle maison de telle ville ou celui d'avoir voyagé dans telle partie du monde sont particulièrement éloquentes et précieux ; ils tissent à la fois une mémoire intime et une mémoire partagée entre proches : dans ces souvenirs types, l'espace corporel est immédiatement relié à l'espace de l'environnement, fragment de la terre habitable, avec ses cheminements plus ou moins praticables, ses obstacles diversement franchissables ; « ardu », auraient dit les Médiévaux, est notre rapport à l'espace ouvert à la pratique autant qu'à la perception.

De la mémoire partagée on passe par degrés à la mémoire collective et à ses commémorations attachées à des lieux consacrés par la tradition : c'est à l'occasion de ces expériences vives qu'avait été introduite une première fois la notion de lieu de mémoire, antérieure aux expressions et aux fixations qui ont fait la fortune ultérieure de cette expression.

Le premier jalon sur la voie de la spatialité que la géographie met en parallèle à la temporalité de l'histoire est celui que propose une phénoménologie de la « place » ou du « lieu ». Nous devons la première à E. Casey, à qui nous avons déjà emprunté d'importantes notations portant précisément sur la mondanité du phénomène mnémonique<sup>2</sup>. Si le titre choisi suggère quelque nostalgie désireuse de « remettre les choses à leur place », c'est toute une aventure d'un être de chair qui, comme Ulysse, est tout autant à

1. Cf. ci-dessus, première partie, chap. 1.

2. Edward S. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1993. Cet ouvrage est le troisième d'une trilogie qui rassemble *Remembering* et *Imagining*. Concernant nos emprunts à *Remembering*, cf. ci-dessus, première partie, p. 44-48 et p. 52. « Si l'imagination, note E. Casey, nous projette *au-delà* de nous tandis que la mémoire nous reconduit à *l'arrière* de nous, la place nous supporte et nous environne, demeurant *sous* et *autour* de nous » (préface, p. xvii).

sa place auprès des sites visités qu'au retour à Ithaque. L'errance du navigateur ne demande pas moins son droit que la résidence du sédentaire. Certes, ma place est là où est mon corps. Mais se placer et se déplacer sont des activités primordiales qui font de la place quelque chose à chercher. Il serait effrayant de n'en point trouver. Nous serions nous-mêmes dévastés. L'inquiétante étrangeté – *Unheimlichkeit* – jointe au sentiment de n'être pas à sa place jusque chez soi nous hante, et ce serait le règne du vide. Mais il y a une question de la place parce que l'espace non plus n'est pas plein, saturé. À vrai dire, il est toujours possible, souvent urgent, de se déplacer, au risque d'être ce passager, ce randonneur, ce flâneur, ce vagabond, cet errant que la culture contemporaine éclatée à la fois met en mouvement et paralyse.

L'investigation de ce que signifie « place » trouve appui dans le langage ordinaire qui connaît des expressions telles qu'emplacement et déplacement, expressions qui avancent volontiers par paires. Elles parlent d'expériences vives du corps propre qui demandent à être dites dans un discours d'avant l'espace euclidien, cartésien, newtonien, comme Merleau-Ponty y insiste dans *Phénoménologie de la perception*. Le corps, cet ici absolu, est le point de repère du là-bas, proche ou lointain, de l'inclus et de l'exclu, du haut et du bas, de la droite et de la gauche, de l'avant et de l'arrière, soit autant de dimensions asymétriques qui articulent une typologie corporelle qui ne va pas sans quelques valorisations éthiques, au moins implicites, par exemple celle de la hauteur ou celle du côté droit. À ces dimensions corporelles s'ajoutent d'une part des postures privilégiées – debout, couché –, des pondérations – gravité, légèreté –, des orientations en avant, en arrière, de côté, toutes déterminations susceptibles de valeurs opposées : l'homme agissant, comme homme debout, le malade et aussi l'amant dans la posture couchée, la joie qui soulève et élève, la tristesse et la mélancolie qui abattent, etc. C'est sur ces alternances de repos et de mouvement que se greffe l'acte d'habiter, lequel a ses propres polarités : résider et se déplacer, s'abriter sous un toit, franchir un seuil et sortir au-dehors. On songe ici à l'exploration de la maison, de la cave au grenier, dans la *Poétique de l'espace* de G. Bachelard.

À vrai dire, les déplacements du corps et même son maintien en place ne se laissent ni dire, ni penser, ni même à la limite éprouver, sans quelque référence, au moins allusive, aux points, lignes, surfaces, volumes, distances, inscrits sur un espace détaché de la référence à l'ici et au là-bas inhérents au corps propre. Entre

l'espace vécu du corps propre et de l'environnement et l'espace public s'intercale l'espace géométrique. Par rapport à celui-ci, il n'y a plus de lieu privilégié mais des localités quelconques. C'est aux confins de l'espace vécu et de l'espace géométrique que se situe l'acte d'habiter. Or l'acte d'habiter n'est mis en place que par celui de construire. C'est l'architecture, dès lors, qui porte au jour la remarquable composition que forment ensemble l'espace géométrique et l'espace déployé par la condition corporelle. La corrélation entre habiter et construire se produit ainsi dans un tiers espace – si l'on veut bien adopter un concept parallèle à celui de tiers temps que je propose pour le temps de l'histoire, les localités spatiales correspondant aux dates du calendrier. Ce tiers espace peut être interprété aussi bien comme un quadrillage géométrique de l'espace vécu, celui des « places », que comme une superposition de « places » sur la grille des localités quelconques.

Quant à l'acte de construire, considéré comme une opération distincte, il fait prévaloir un type d'intelligibilité de même niveau que celui qui caractérise la configuration du temps par la mise en intrigue<sup>3</sup>. Entre le temps « raconté » et l'espace « construit », les analogies et les interférences abondent. Ni l'un ni l'autre ne se réduisent à des fractions du temps universel et de l'espace des géomètres. Mais ils ne lui opposent pas non plus une alternative franche. L'acte de configuration intervient de part et d'autre au point de rupture et de suture des deux niveaux d'appréhension : l'espace construit est aussi espace géométrique, mesurable et calculable ; sa qualification comme lieu de vie se superpose et s'enchevêtre à ses propriétés géométriques, de la même façon que le temps raconté tisse ensemble le temps cosmique et le temps phénoménologique. Qu'il soit espace de fixation où demeurer, ou

3. Dans « Architecture et narrativité », *Catalogue de la Mostra « Identità e Differenze »*, Triennale de Milan, 1994, j'avais tenté de transposer au plan architectural les catégories liées à la triple *mimēsis* exposées dans *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.* : préfiguration, configuration, refiguration. Je montrais dans l'acte d'habiter la préfiguration de l'acte architectural, dans la mesure où le besoin d'abri et de circulation dessine l'espace intérieur de la demeure et les intervalles donnés à parcourir. À son tour, l'acte de construire se donne comme l'équivalent spatial de la configuration narrative par mise en intrigue ; du récit à l'édifice, c'est la même intention de cohérence interne qui habite l'intelligence du narrateur et du bâtisseur. Enfin, l'habiter, résultant du construire, était tenu pour l'équivalent de la « refiguration » qui, dans l'ordre du récit, se produit dans la lecture : l'habitant, comme le lecteur, accueille le construire avec ses attentes et aussi ses résistances et ses contestations. J'achevais l'essai par un éloge de l'itinérance.

espace de circulation à parcourir, l'espace construit consiste en un système de sites pour les interactions majeures de la vie. Récit et construction opèrent une même sorte d'inscription, l'un dans la durée, l'autre dans la dureté du matériau. Chaque nouveau bâtiment s'inscrit dans l'espace urbain comme un récit dans un milieu d'intertextualité. La narrativité imprègne plus directement encore l'acte architectural dans la mesure où celui-ci se détermine par rapport à une tradition établie et se risque à faire alterner novation et répétition. C'est à l'échelle de l'urbanisme que l'on aperçoit mieux le travail du temps dans l'espace. Une ville confronte dans le même espace des époques différentes, offrant au regard une histoire sédimentée des goûts et des formes culturelles. La ville se donne à la fois à voir et à lire. Le temps raconté et l'espace habité y sont plus étroitement associés que dans l'édifice isolé. La ville suscite aussi des passions plus complexes que la maison, dans la mesure où elle offre un espace de déplacement, de rapprochement et d'éloignement. On peut s'y sentir égaré, errant, perdu, tandis que ses espaces publics, ses places bien nommées invitent aux commémorations et aux rassemblements ritualisés.

C'est en ce point que les réflexions finales de E. Casey reprennent vigueur<sup>4</sup>. L'attrance de la nature sauvage sort renforcée de l'opposition entre le construit et le non-construit, entre l'architecture et la nature. Celle-ci ne se laisse pas marginaliser. La superbe du civilisé ne saurait abolir le primat des lieux sauvages (*wilderness*) ; l'expérience devenue légendaire des premiers colons américains, livrés aux deux expériences traumatiques du déracinement et de la désolation, reviennent en force avec les humeurs sinistres de citadins déracinés chez eux et que la campagne et ses paysages ne reconfortent plus. Seul peut s'ensauvager impunément (*going*

4. Casey n'ignore pas les problèmes posés par l'architecture. Toutefois, dans les chapitres intitulés « Building sites and cultivating places » (Casey, *Getting Back into Place*, op. cit., p. 146-181), l'accent est mis davantage sur la pénétration du monde naturel dans l'expérience des « places bâties par les marges ». La clôture de l'édifice est considérée comme en rapport à sa périphérie ; les monuments se détachent sur fond de bornage. Le site et l'édifice poursuivent leur compétition. Cette approche assure aux jardins et aux espaces cultivés une juste appréciation que l'attention exclusive portée aux châteaux et aux édifices moins prestigieux tend à occulter. En revanche, les problèmes spécifiques posés par l'art de construire ne reçoivent pas leur dû dans une approche dominée davantage par l'opposition entre place et espace que par leur enchevêtrement, que j'interprète pour ma part sur le modèle de celui du temps cosmique et du temps phénoménologique.

*wild in the Land*) qui, comme E. Casey, aspire à la douceur de la maison, à la stabilité du chez soi, tout en laissant une issue pour l'*Unheimlichkeit* d'une campagne restée sauvage, d'un paysage amical selon l'humeur du sage américain Thoreau dans *Wilden*. Mais en France nous avons aussi Du Bellay et son « petit Liré »...

Ces notations circonstanciées ne devraient pas offusquer la leçon permanente de l'*Odyssee*, ce récit qui tisse ensemble les événements et les places, cette épopée qui célèbre autant les épisodes et les stations que le retour indéfiniment retardé, ce retour à Ithaque qui est censé « remettre les choses à leur place ». Joyce, rappelle Casey, écrit dans les études préparatoires à son *Ulysse* : « Topical History : Places Remember Events » (*Remembering*, p. 277).

Mais, pour donner au temps de l'histoire un vis-à-vis spatial digne d'une science humaine, il faut s'élever un degré plus haut dans l'échelle de la rationalisation du lieu. Il faut procéder de l'espace construit de l'architecture à la terre habitée de la géographie.

Que la géographie constitue, dans l'ordre des sciences humaines, le ré pondant exact de l'histoire, c'est encore peu dire. En France, la géographie a commencé par anticiper certaines conversions méthodologiques de l'histoire qui nous occuperont ultérieurement<sup>5</sup>. Vidal de La Blache fut en effet le premier, avant de Martonne, à réagir contre le positivisme de l'histoire historisante et à valoriser les notions de « milieu », de « genre de vie », de « quotidienneté ». Sa science est une géographie en ce sens que son objet est avant tout celle « des lieux », « des paysages », « des effets visibles sur la surface terrestre des divers phénomènes naturels et humains » (F. Dosse, *L'Histoire en miettes*, p. 24). Le côté géométrique de l'expérience de l'espace est visualisé par la cartographie dont nous retrouverons la marque lorsque nous traiterons des jeux d'échelles<sup>6</sup>. Le côté humain est marqué par les concepts d'origine biologique, cellule, tissu, organisme.

Ce qui a pu influencer l'histoire des *Annales*, c'est d'une part l'accent mis sur les permanences, représentées par les structures

5. J'emprunte les notations qui suivent à François Dosse dans *L'Histoire en miettes. Des « Annales » à la nouvelle histoire*, Paris, La Découverte, 1987 ; rééd., Pocket, coll. Agora, 1997. On lira la nouvelle édition et la préface inédite, 1997. Sur l'influence de la géographie, cf. p. 23-24, 72-77, 128-138 dans cette dernière édition.

6. Cf. ci-dessous, p. 267-277.

stables des paysages, d'autre part la préférence pour la description exprimée dans la floraison des monographies régionales. Cet attachement au territoire, principalement au paysage rural, et le goût pour les permanences trouveront dans l'école des *Annales* plus qu'un écho avec la promotion d'une véritable géopolitique où se marient la stabilité des paysages et la quasi-immobilité de la longue durée. L'espace, aimera dire Braudel, ralentit la durée. Ces espaces sont tour à tour ceux des régions et ceux des mers et des océans : « J'ai passionnément aimé la Méditerranée », déclare Braudel dans son grand ouvrage dont la Méditerranée est à la fois le site et le héros. Comme L. Febvre l'écrit à F. Braudel : « Entre ces deux protagonistes, Philippe et la mer Intérieure, la partie n'est pas égale » (cité in *L'Histoire en miettes*, p. 129). Au regard de la question qui a mis en mouvement les observations qui précèdent, celle du décrochage de l'espace des géographes et des historiens par rapport à l'espace de l'expérience vive, elle-même ancrée dans l'étendue du corps et de son environnement, il ne faut pas valoriser exclusivement la rupture. On a évoqué plus haut le schème d'une alternance de ruptures, de sutures et de reprises à un niveau supérieur des déterminations relevant du plan existentiel. La géographie n'est pas la géométrie dans la mesure où la terre entourée d'océans est une terre habitée. C'est pourquoi les géographes de l'école de Vidal de La Blache en parlent comme d'un milieu. Or le milieu, avons-nous appris chez Canguilhem, est le pôle d'un débat – d'une *Auseinandersetzung* – dont le vivant est l'autre pôle<sup>7</sup>. À cet égard, le possibilisme de Vidal de La Blache anticipe sur la dialectique d'un von Uexküll et d'un Kurt Goldstein. Et, si dans la géo-histoire de Braudel le milieu et l'espace sont tenus pour des termes équivalents, le milieu reste un milieu de vie et de civilisation : « Une civilisation est à la base un espace travaillé par l'homme et l'histoire », lit-on dans *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*<sup>8</sup> ; et encore : « Une civilisation, qu'est-ce, sinon la mise en place ancienne d'une certaine humanité dans un certain espace ? » (Cité in *L'Histoire en miettes*, p. 131.) C'est ce mixte de climat et de culture qui fait la géo-histoire, laquelle à son

7. G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », in *La Connaissance de la vie*, op. cit., p. 129-154.

8. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949. Deux révisions importantes ont été réalisées jusqu'à la quatrième édition de 1979.

tour détermine les autres niveaux de civilisation, selon des modalités d'enchaînement qu'on discutera au chapitre suivant. Le regard de la géopolitique peut être tenu pour « plus spatial que temporel » (*L'Histoire en miettes*, p. 132) ; mais c'est par rapport au niveau institutionnel et événementiel qui est celui des couches empilées sur le sol géographique et placées à leur tour sous la contrainte de structures de nature temporelle. J'avais remarqué, dans ma tentative pour renarrativiser le grand livre de Braudel et le lire comme la grande intrigue de *La Méditerranée...*, que la première partie, dont l'espace est censé être le thème, est un espace peuplé. La Méditerranée elle-même est la mer Intérieure, une mer entre les terres habitées ou inhabitables, accueillantes ou inhospitalières. L'espace est le milieu d'inscription des plus lentes oscillations que connaisse l'histoire<sup>9</sup>.

Des considérations semblables sont appelées par l'autre grand ouvrage de Braudel, *Civilisation matérielle*<sup>10</sup> : ce qui se succède dans le temps, ce sont des « économies-monde » inscrites dans l'espace mais articulées entre des lieux qualifiés par l'activité humaine et réparties en cercles concentriques dont les centres se déplacent selon les périodes. Cette « géographie différentielle » (*L'Histoire en miettes*, p. 151) ne laisse jamais l'espace sans la marque des jeux de l'échange qui nouent une économie à une géographie et distinguent celle-ci d'une simple géométrie.

9. Je me permets de citer mes remarques d'alors sur la première partie de *La Méditerranée...* : « L'homme y est partout présent et avec lui un fourmillement d'événements symptomatiques : la montagne y figure comme refuge et comme abri pour des hommes libres. Quant aux plaines côtières, elles ne sont pas évoquées sans la colonisation, le travail de drainage, la bonification des terres, la dissémination des populations, les déplacements de toutes sortes : transhumance, nomadisme, invasion. Voici maintenant les mers, leurs littoraux et leurs îles : c'est encore à l'échelle des hommes et de leur navigation qu'elles figurent dans cette géo-histoire. Elles sont là pour être découvertes, explorées, sillonnées. Il n'est pas possible, même au premier niveau, d'en parler sans évoquer les rapports de dominance économique-politiques (Venise, Gênes, etc.). Les grands conflits entre les empires espagnol et turc jettent déjà leur ombre sur les paysages marins et, avec les rapports de force, pointent déjà les événements. C'est ainsi que le deuxième niveau est non seulement impliqué mais anticipé dans le premier : la géo-histoire se mue rapidement en géo-politique » (P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, p. 367-368).

10. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, xv-xviii siècle*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1979.

En conclusion, de la phénoménologie des « places » que des êtres de chair occupent, quittent, perdent, retrouvent – en passant par l’intelligibilité propre à l’architecture –, jusqu’à la géographie qui décrit un espace habité, le discours de l’espace a tracé lui aussi un parcours au gré duquel l’espace vécu est tour à tour aboli par l’espace géométrique et reconstruit au niveau hyper-géométrique de l’*oikoumenē*<sup>11</sup>.

## II. LE TEMPS HISTORIQUE

À la dialectique de l’espace vécu, de l’espace géométrique et de l’espace habité, correspond une dialectique semblable du temps vécu, du temps cosmique et du temps historique. Au moment critique de la localisation dans l’ordre de l’espace correspond celui de la datation dans l’ordre du temps.

Je ne reviens pas sur l’analyse du temps calendaire que je fais dans *Temps et Récit*<sup>12</sup>. Mon propos est aujourd’hui différent dans la mesure où c’est moins la conciliation entre la perspective phénoménologique et la perspective cosmologique sur le temps qui m’importe que la transition de la mémoire vive à la position « extrinsèque » de la connaissance historique. C’est alors comme une des conditions formelles de possibilité de l’opération historiographique que la notion de tiers temps revient.

Je me borne au rappel de la définition que Benveniste donne du « temps chronique », que j’appelais tiers temps pour les besoins de mon argument : 1) référence de tous les événements à un événement fondateur qui définit l’axe du temps ; 2) possibilité de parcourir les intervalles de temps selon les deux directions opposées de l’antériorité et de la postériorité par rapport à la date zéro ; 3) constitution d’un répertoire d’unités servant à dénommer les intervalles récurrents : jour, mois, année, etc.

11. On pourrait poursuivre cette odyssée de l’espace tour à tour vécu, construit, parcouru, habité, par une *ontologie du « lieu »*, de même niveau que l’ontologie de l’« historicité » que l’on considérera dans la troisième partie de cet ouvrage. Cf. le recueil d’essais de Pascal Amphoux *et al.*, *Le Sens du lieu*, Paris, Ousia, 1996 – et A. Berque et P. Nys (dir.), *Logique du lieu et Œuvre humaine*, Paris, Ousia, 1997.

12. Voir P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 190-198 (la pagination citée est celle de la réédition de 1991).

C'est cette constitution qu'il importe maintenant de mettre en relation avec la mutation historique du temps de la mémoire. En un sens, la datation, en tant que phénomène d'inscription, n'est pas sans attaches dans une capacité à la datation, dans une databilité originaire, inhérente à l'expérience vive, et singulièrement au sentiment d'éloignement du passé et à l'appréciation de la profondeur temporelle. Aristote dans le *De memoria et reminiscentia* tient pour acquis que simultanéité et succession caractérisent de façon primitive les rapports entre événements remémorés ; sinon, il ne saurait être question, dans le travail de rappel, de choisir un point de départ pour reconstruire des enchaînements. Ce caractère primitif du sentiment des intervalles résulte du rapport que le temps entretient avec le mouvement : si le temps est « quelque chose du mouvement », il faut une âme pour distinguer deux instants, les rapporter l'un à l'autre comme l'antérieur au postérieur, apprécier leur différence (*heteron*) et mesurer les intervalles (*to metaxu*), opérations grâce auxquelles le temps peut être défini comme « le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur » (*Physique*, IV, 11-219b). Quant à Augustin, pourtant hostile à toute subordination du temps au mouvement physique, il admire en rhétoricien la puissance qu'a l'âme de mesurer en elle-même les longueurs de temps, et ainsi de comparer au plan de la diction syllabes brèves et longues. Pour Kant, la notion d'extension temporelle ne fait pas difficulté. Elle ne résulte pas d'une comparaison seconde, éventuellement induite, avec l'extension spatiale, mais la précède et la rend possible. Husserl tient les rapports de temps relatifs à la durée pour des *a priori* indissociables des « appréhensions » immanentes à l'expérience intime du temps. Enfin, même Bergson, le penseur de la durée, ne doute pas que dans le souvenir pur l'événement évoqué revienne avec sa date. Pour tous, l'extension paraît un fait primitif, comme l'attestent dans le langage les questions « quand ? », « depuis combien de temps ? », « pendant combien de temps ? », qui appartiennent au même plan sémantique que le discours de la mémoire déclarative et du témoignage ; à la déclaration « j'y étais » s'adjoint l'affirmation « cela s'est passé "avant", "pendant", "après", "depuis", "durant tant de temps" ».

Cela dit, l'apport du temps calendaire consiste en une modalité proprement temporelle d'inscription, à savoir un système de dates extrinsèques aux événements. De même que dans l'espace géographique les lieux référés à l'ici absolu du corps propre et de l'environnement deviennent des endroits quelconques qui se laissent inscrire parmi les sites dont la cartographie dresse le plan, de même

le moment présent avec son maintenant absolu devient une date quelconque parmi toutes celles dont le calendrier permet le calcul exact dans le cadre de tel ou tel système calendaire accepté par une partie plus ou moins étendue de l'humanité. En ce qui concerne particulièrement le temps de la mémoire, l'« autrefois » du passé remémoré s'inscrit désormais à l'intérieur de l'« avant que » du passé daté ; symétriquement, le « plus tard » de l'attente devient l'« alors que », marquant la coïncidence d'un événement attendu avec la grille des dates à venir. Toutes les coïncidences remarquables se réfèrent en dernier ressort à celles, dans le temps chronique, entre un événement social et une configuration cosmique de type astral. Dans les pages consacrées plus haut à l'*ars memoriae*, nous avons eu le loisir de prendre la mesure de l'incroyable exploitation que des esprits subtils ont fait de ces calculs au service d'un rêve insensé de maîtrise sur les destinées humaines<sup>13</sup>. Ce temps des exploits de la mémorisation savante n'est plus le nôtre, mais de nombreux aspects de la vie en commun restent régis par ce calcul des conjonctions datées. Les distinctions familières aux économistes, sociologues, politologues, pour ne rien dire des historiens, entre court terme, moyen terme, long terme, cycle, période, etc., distinctions sur lesquelles on va revenir, s'inscrivent toutes dans le même temps calendaire où les intervalles entre événements datés se laissent mesurer. La brièveté de la vie humaine se découpe elle-même sur l'immensité du temps chronique indéfini.

À son tour, le temps calendaire se détache sur une suite étagée de représentations du temps qui ne se réduisent pas plus que lui au temps vécu selon la phénoménologie. Krzysztof Pomian distingue ainsi, dans *L'Ordre du temps*<sup>14</sup>, « quatre manières de visualiser le temps, de le traduire en signes » (avant-propos, p. IX) : chronométrie, chronologie, chronographie, chronosophie. Cet ordre relève essentiellement d'un pensable qui déborde celui du connaissable (pour reprendre la distinction kantienne entre le *Denken* et l'*Erkennen*) dans les limites duquel se tient prudemment l'histoire des historiens. En tant que pensables, ces articulations ignorent la distinction entre mythe et raison, entre philosophie et théologie, entre spéculation et imagination symbolique. Ces considérations de l'avant-propos de *L'Ordre du temps* importent grandement à notre enquête : il ne faut

13. Cf. ci-dessus, première partie, chap. 2.

14. Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984.

drait pas croire en effet que la connaissance historique n'a pour vis-à-vis que la mémoire collective. Elle a aussi à conquérir son espace de description et d'explication sur un fond spéculatif aussi riche que celui déployé par les problématiques du mal, de l'amour et de la mort. C'est ainsi que les catégories plus proches de la pratique historique que l'auteur considère dans le cours de son ouvrage – événements, répétitions, époques, structures – se détachent sur le fond de la quadruple membrure de l'ordre du temps. On reconnaît encore le temps calendaire ou chronique dans le temps de la chronométrie et de la chronologie. Le premier désigne les cycles courts ou longs du temps qui revient, tourne en rond : jour, semaine, mois, année ; le second désigne le temps linéaire des périodes longues : siècle, millénaire, etc., dont la scansion est diversement ponctuée par des événements fondamentaux et fondateurs ; des cycles pluriannuels s'y inscrivent, telles les olympiades grecques. Ce sont ces deux sortes de temps que mesurent horloges et calendriers avec cette réserve que les intervalles de la chronologie – telles les ères – ont une signification autant qualitative que quantitative. La chronologie, plus proche de l'intention historique, sait ordonner les événements en fonction d'une série de dates et de noms et ordonner la suite des ères et de leurs subdivisions ; mais elle ignore la séparation entre la nature et l'histoire : elle autorise à parler d'histoire cosmique, d'histoire de la terre, d'histoire de la vie ; l'histoire humaine n'en est qu'un segment. Avec la chronographie, on entre dans des systèmes de notation qui peuvent se passer de calendrier. Les épisodes enregistrés sont définis par leur position par rapport à d'autres : succession d'événements uniques, bons ou mauvais, réjouissants ou affligeants. Ce temps n'est ni cyclique, ni linéaire, mais amorphe : c'est lui que relate la chronique repérée sur la position du narrateur, avant que le récit détache l'histoire racontée de son auteur. Quant à la chronosophie, qui nous occupera plus longuement, son propos excède le projet d'histoire raisonnée qui est devenu le nôtre. Elle a été cultivée par de multiples familles de pensée qui brassent les temps selon des typologies riches opposant temps stationnaire à temps réversible, lequel peut être soit cyclique, soit linéaire. L'histoire que l'on peut faire de ces grandes représentations équivaut à une « histoire de l'histoire », dont les historiens de métier ne réussissent peut-être jamais à s'affranchir, dès lors qu'il s'agit d'assigner une signification aux faits : continuité vs discontinuité, cycle vs linéarité, distinction en périodes ou en ères. Encore une fois, ce n'est pas principalement à la phénoménologie du temps vécu et aux

exercices de narrativité populaire ou savante que l'histoire est ici confrontée mais à un ordre du pensable qui ignore le sens des limites. Or les catégories qui en relèvent n'ont cessé de construire l'« architecture » temporelle de « notre civilisation » (*op. cit.*, p. XIII). À cet égard, le temps de l'histoire procède autant par limitation de cet immense ordre du pensable que par dépassement de l'ordre du vécu.

C'est principalement sur les grandes chronosophies de la spéculation sur le temps que le temps historique est conquis au prix d'une drastique autolimitation. Je ne retiendrai des riches analyses de Pomian que ce qui concerne la persistance de la chronosophie à l'horizon des grandes catégories qui ordonneront le discours historique dans la phase de l'explication/compréhension et dans celle de la représentation du passé, qu'il s'agisse d'« événements », de « répétitions », d'« époques », de « structures » (ce sont les titres des quatre premiers chapitres du livre). Or ce sont ces mêmes catégories que nous croiserons à plusieurs reprises au cours de notre enquête épistémologique. Il est bon de savoir sur quel excès du pensable elles ont été conquises avant de pouvoir faire face à la requête de vérité que l'histoire est censée confronter à l'ambition de fidélité de la mémoire. Par chronosophie, Pomian entend les grandes périodisations de l'histoire comme celles de l'islam et du christianisme (chez Daniel et saint Augustin) et leurs tentatives de mise en correspondance avec la chronologie ; dans ce champ s'affrontent les chronosophies religieuses et les chronosophies politiques ; apparaît à la Renaissance une périodisation en termes d'« époques » de l'art et au XVIII<sup>e</sup> siècle en termes de « siècles ».

On tiendrait volontiers la notion d'événement pour la moins spéculative de toutes et aussi pour la plus évidente. Tant Michelet que Mabillon, Droysen que Dilthey professent avec confiance le primat du fait individuellement déterminé. Réduite à la sphère de visibilité, la venue à la perception de l'événement serait injustifiable. Une aura d'invisibilité qui est le passé lui-même l'encerclé et le livre aux médiations qui sont objets de recherche et non de perception. Avec l'invisible entre en jeu la spéculation et se propose une « typologie historique des chronosophies » (*op. cit.*, p. 26). Dans l'Occident chrétien, c'est principalement sur l'opposition entre histoire profane et histoire sacrée, au plan d'une théologie de l'histoire, qu'ont été conquis les rapports entre le continu et le discontinu. Il ne faudra pas perdre de vue cette histoire spéculative

lorsque l'on croisera successivement le plaidoyer braudélien pour une histoire non événementielle et le « retour de l'événement » dans le sillage du retour du politique, jusqu'aux modèles les plus sophistiqués mettant en couple événement et structure<sup>15</sup>.

Aurait-on formé la notion de « répétitions » sans l'idée d'une direction et d'une signification qui fut d'abord fournie par une typologie de rang chronosphique ? À celle-ci nous devons l'opposition entre un temps stationnaire et un temps non répétable, soit cyclique, soit linéaire, et, dans le dernier cas, soit progressif, soit régressif. C'est de ces grandes orientations que le présent reçoit une place significative dans le tout de l'histoire. Ainsi parle-t-on d'âges, de siècles, de périodes, de stades, d'époques. Comme la notion d'événement, celle d'architecture du temps historique est conquise sur la désintégration du temps global de l'histoire, de laquelle a émergé le problème des rapports entre divers temps locaux. Mais avons-nous cessé d'épiloguer sur des propos du genre de celui de Bernard de Chartres confrontant l'« acuité » du regard des nains par rapport à la « grandeur » des géants sur les épaules desquels les premiers sont assis ? Avons-nous renoncé à opposer temps de renaissance à temps de ténèbres, à épier les oscillations imprimées par quelques phénomènes cycliques, à guetter les avancées et les reculs, à prôner les retours aux sources, à protéger de la corruption du goût et des mœurs les effets cumulatifs de l'histoire ? Ne menons-nous plus aucune bataille des Anciens et des Modernes<sup>16</sup> ? Ne lisons-nous pas et ne comprenons-nous pas encore Vico et Turgot ? La « lutte de la chronosphie du progrès » (*op. cit.*, p. 58) contre le spectre des philosophies de la régression n'a sans doute pas quitté nos horizons : le plaidoyer pour ou contre la modernité que nous évoquerons plus tard continue d'emprunter à cette panoplie d'arguments. Nous n'avons pas volontiers le statut chronosphique de l'idée, encore familière aux historiens professionnels, de temps linéaire cumulatif et irréversible. La chronosphie du temps cyclique au tournant du XX<sup>e</sup> siècle suffirait à le rappeler. Aussi bien les cycles chers aux économistes depuis l'essor de l'histoire des prix et des fluctuations économiques, avec

15. Voir à ce sujet : Paul Veyne, *L'Inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France*, Paris, Éd. du Seuil, 1976. Pierre Nora, « Le retour de l'événement », in Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, t. I, *Nouveaux Problèmes*, *op. cit.*

16. Cf. troisième partie, chap. 1, « "Notre" modernité », p. 400-413.

E. Labrousse entre autres, mettent-ils sur la voie d'une synthèse entre temps cyclique et temps linéaire. Même l'empilement des durées, à la façon de Braudel, et la tentative qui y est jointe d'articuler en triade structure, conjoncture et événement dissimulent mal le résidu chronosphique qui se cache derrière une façade scientifique. En ce sens, l'affranchissement de toute chronosphie, au bénéfice d'un certain agnosticisme méthodique concernant la direction du temps, n'est pas achevé. Peut-être n'est-il pas souhaitable qu'il le soit, si l'histoire doit rester intéressante, c'est-à-dire continuer de parler à l'espoir, à la nostalgie, à l'angoisse<sup>17</sup>.

Le concept des époques (*op. cit.*, chapitre 3) est peut-être le plus troublant, dans la mesure où il paraît se superposer à la chronologie pour la découper en grandes périodes. Ainsi continue-t-on en Occident à diviser l'enseignement de l'histoire et même la recherche entre Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes, monde contemporain. On se rappelle le rôle que Benveniste assigne au point zéro dans le calcul du temps historique. La naissance du Christ pour l'Occident chrétien, l'Hégire pour l'islam. Mais les périodisations ont une histoire plus riche qui remonte au songe de Daniel rapporté par la Bible hébraïque, puis à la théorie des quatre monarchies selon Augustin ; on retrouve ensuite les successives querelles d'Anciens et de Modernes, qui se jouent sur des périodisations rivales. La comparaison avec les âges de la vie eut aussi ses adeptes, avec le doute concernant la réplique historique du vieillissement biologique : l'histoire connaîtrait-elle une vieillesse sans mort ? À vrai dire, le concept des périodes ne se prête pas à une histoire distincte de celle des conceptions cycliques ou linéaires, stationnaires ou régressives. La *Philosophie de l'histoire* de Hegel offre à cet égard une synthèse impressionnante des multiples mises en ordre du temps historique. Et après Hegel, et en dépit du vœu de « renoncer à Hegel », la question se pose à nouveau de savoir si tout résidu chronosphique a disparu de l'emploi de termes tels que « palier » (*stages*) adoptés en histoire économique, au plan où cycles et segments linéaires se croisent. L'enjeu n'est rien de moins que la possibilité d'une histoire sans direction ni continuité. C'est

17. Pomian se risque à affirmer que la conception d'un temps linéaire, cumulatif et irréversible est partiellement vérifiée par trois phénomènes majeurs : la croissance démographique, celle de l'énergie disponible, celle du nombre d'informations emmagasinées dans la mémoire collective (*L'Ordre du temps, op. cit.*, p. 92-99).

ici que, selon Pomian, le thème de la structure prend la relève de celui de la période<sup>18</sup>.

Mais peut-on faire de l'histoire sans périodisation ? Entendons : non seulement enseigner l'histoire, mais la produire ? Il faudrait, selon le vœu de Claude Lévi-Strauss, « étaler dans l'espace des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme échelonnées dans le temps ». Y réussir, ne serait-ce pas retrancher à l'histoire tout horizon d'attente, selon le concept fréquemment évoqué dans cet ouvrage et que nous devons à Koselleck ? Même pour Lévi-Strauss, l'histoire ne saurait se replier sur l'idée d'un espace d'extension sans horizon d'attente, pour autant que « c'est seulement de temps à autre que l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable ».

La marque des grandes chronosophies du passé est moins aisée à discerner au niveau des « structures », dans lesquelles Pomian voit la quatrième articulation de l'ordre du temps. J'en montrerai le rôle comme phase de l'opération historiographique, où la notion de structure entre dans des compositions variables avec celles de conjoncture et d'événement. Mais il est bon d'en rappeler la naissance au sortir des grandes spéculations sur le mouvement de l'histoire globale. Ce sont certes les sciences humaines et sociales qui lui ont donné une dimension opératoire. Mais la marque de

18. Le texte décisif à cet égard est celui de Claude Lévi-Strauss dans *Race et Histoire*, UNESCO, 1952 ; rééd., Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1987. Pomian en cite un passage hautement significatif : « Le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques tend à *étaler dans l'espace* des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme *échelonnées dans le temps*. Cela signifie deux choses : d'abord, que le « progrès » (si ce terme convient encore pour désigner une réalité très différente de celle à laquelle on l'avait d'abord appliquée) n'est ni nécessaire, ni continu ; il procède par sauts, par bonds ou, comme diraient les biologistes, par mutations. Ces sauts et ces bonds ne consistent pas à aller toujours plus loin dans la même direction ; ils s'accompagnent de changements d'orientation, un peu à la manière du cavalier des échecs qui a toujours à sa disposition plusieurs progressions mais jamais dans le même sens. L'humanité en progrès ne ressemble guère à un personnage gravissant un escalier, ajoutant par chacun de ses mouvements une marche nouvelle à celle dont la conquête lui est acquise ; elle évoque plutôt le joueur dont la chance est répartie sur plusieurs dés et qui, chaque fois qu'il les jette, les voit s'éparpiller sur le tapis, amenant autant de comptes différents. Ce que l'on gagne sur l'un, on est toujours exposé à le perdre sur l'autre, et c'est seulement de temps à autre que l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable » (cité in *L'Ordre du temps*, op. cit., p. 149).

son origine spéculative se reconnaît encore dans « le dédoublement de chacune [de ces sciences], quelques rares exceptions mises à part, en théorie et en histoire » (*op. cit.*, p. 165). L'autonomie du théorique par rapport à l'expérimental aurait été conquise d'abord en biologie, en conjonction avec la linguistique et l'anthropologie. Les structures sont ces nouveaux objets, ces objets de théorie, dotés d'une réalité ou d'une existence démontrable, de même façon que l'on démontre l'existence d'un objet mathématique. Dans le champ des sciences humaines, c'est à la linguistique saussurienne que l'on doit le dédoublement entre théorie et histoire et « l'entrée simultanée de la théorie et de l'objet-structure dans le champ des sciences humaines et sociales » (*op. cit.*, p. 168). La théorie ne doit connaître que des entités intemporelles, laissant à l'histoire la question des commencements, des développements, des arbres généalogiques. L'objet-structure est ici la langue distinguée de la parole. On dira assez les effets heureux et malheureux de la transposition de ce domaine linguistique dans le maniement historiographique de ce modèle linguistique et de ceux qui ont pris la suite de Saussure : en particulier les notions de diachronie et de synchronie perdent leur attache phénoménologique pour prendre place dans un système structural. La conciliation entre le systématique, ennemi de l'arbitraire, et l'historique, scandé par des événements discrets, devient elle-même objet de spéculation, comme on voit chez R. Jakobson (voir *L'Ordre du temps*, p. 174). L'histoire comme science se trouve indirectement concernée par la réintégration de la science linguistique dans l'espace théorique ainsi que par le recouvrement dans ce même espace des études du langage littéraire et en particulier poétique. Mais c'est aussi à la prétention de dissoudre l'histoire dans une combinatoire logique ou algébrique, au nom de la corrélation entre processus et système, que la théorie de l'histoire a dû faire face dans le dernier tiers du xx<sup>e</sup> siècle, comme si le structuralisme avait déposé sur le visage de l'historiographie un perfide baiser de mort<sup>19</sup>. Notre propre recours à des modèles issus de la théorie de l'action s'inscrira dans cette révolte contre l'hégémonie des modèles structuralistes, non sans

19. Je me dois de signaler l'effort considérable que fait Pomian, en conjonction avec René Thom, pour résoudre le problème posé par cette menace de dissolution de l'historique dans le systématique, au prix de la construction d'une « théorie générale de la morphogenèse qui soit une théorie structuraliste » (Pomian, *ibid.*, p. 197). Sur René Thom, voir Pomian, *ibid.*, p. 196-202.

retenir quelque chose de l'emprise qu'ils ont exercée sur la théorie de l'histoire ; des concepts de transition aussi importants que ceux de compétence et de performance, reçus de Noam Chomsky, et retailés à la mesure du rapport entre les notions d'agent, de puissance d'agir (l'*agency* de Charles Taylor) et de structures d'action telles que contraintes, normes, institutions. Seront également redécouvertes et réhabilitées des philosophies préstructuralistes du langage, telle que celle de von Humboldt, donnant au dynamisme spirituel de l'humanité et à son activité productrice la puissance d'engendrer des changements graduels de configuration : « Pour l'esprit, proclamait von Humboldt, être, c'est agir. » L'histoire était reconnue dans cette dimension génératrice. Mais les historiens de métier, qui voudraient s'intéresser à von Humboldt, ne sauraient ignorer la dimension hautement théorique de propos tels que celui que Pomian se plaît à évoquer : « Assumée dans sa réalité essentielle, la langue est une instance continuellement et à chaque instant en cours de transition anticipatrice. [...] En elle-même, la langue est non pas un ouvrage fait (*ergon*) mais une activité en train de se faire (*energeia*). Aussi sa vraie définition ne peut être que génétique<sup>20</sup> » (cité in *L'Ordre du temps*, p. 209).

Ce long excursus consacré au passé spéculatif et hautement théorique de notre notion de temps historique n'avait qu'un but, rappeler aux historiens un certain nombre de choses :

- L'opération historiographique procède d'une double réduction, celle de l'expérience vive de la mémoire, mais aussi celle de la spéculation multimillénaire sur l'ordre du temps.

- Le structuralisme qui a fasciné plusieurs générations d'historiens relève d'une instance théorique qui, par son côté spéculatif,

20. Pomian, « L'histoire des structures », in J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz CEPL, 1978, p. 528-553 ; il existe une réédition partielle, Bruxelles, Éd. Complexes, 1988. L'auteur souligne le basculement de la substance à la relation au plan de l'ontologie. En résulte la définition de la notion de structure proposée dans *L'Ordre du temps* : « Ensemble de relations rationnelles et interdépendantes dont la réalité est démontrée et la description donnée par une théorie (qui constituent, autrement dit, un objet démontrable) et que réalise un objet visible reconstituable ou observable dont elle conditionne la stabilité et l'intelligibilité » (Pomian, *op. cit.*, p. 215). Pour Pomian, la structure, en tant qu'objet théorique, est dans la droite ligne du dédoublement qui préside au livre : visible/invisible, donné/construit, montré/démontrable. Le dédoublement théorique/historique en est un aspect.

se situe dans le prolongement des grandes chronosophies théologiques et philosophiques, à la façon d'une chronosophie scientifique, voire scientifique.

– La connaissance historique n'en a peut-être jamais fini avec ces visions du temps historique, lorsqu'elle parle de temps cyclique ou linéaire, de temps stationnaire, de déclin ou de progrès. Ne serait-ce pas alors la tâche d'une mémoire instruite par l'histoire de préserver la trace de cette histoire spéculative multiséculaire et de l'intégrer à son univers symbolique ? Ce serait la plus haute destination de la mémoire, non plus avant, mais après l'histoire. Les palais de la mémoire, nous l'avons lu dans les *Confessions* d'Augustin, ne recèlent pas que des souvenirs d'événements, des règles de grammaire, des exemples de rhétorique ; ils préservent aussi des théories, y compris celles qui, au prétexte de l'embrasser, ont menacé de l'étouffer.

### III. LE TÉMOIGNAGE

Le témoignage nous conduit d'un bond des conditions formelles au contenu des « choses du passé » (*praeterita*), des conditions de possibilité au procès effectif de l'opération historiographique. Avec le témoignage s'ouvre un procès épistémologique qui part de la mémoire déclarée, passe par l'archive et les documents, et s'achève sur la preuve documentaire.

Dans un premier temps, on s'attardera au témoignage en tant que tel en tenant en suspens le moment de l'inscription qui est celui de la mémoire archivée. Pourquoi ce délai ? Pour plusieurs raisons. D'abord, le témoignage a plusieurs usages : l'archivage en vue de la consultation par des historiens n'est que l'un d'entre eux, au-delà de la pratique du témoignage dans la vie quotidienne et parallèlement à son usage judiciaire sanctionné par la sentence d'un tribunal. En outre, à l'intérieur même de la sphère historique, le témoignage n'achève pas sa course avec la constitution des archives, il resurgit en fin de parcours épistémologique au niveau de la représentation du passé par récit, artifices rhétoriques, mise en images. Bien plus, sous certaines formes contemporaines de déposition suscitées par les atrocités de masse du *XX<sup>e</sup>* siècle il résiste non seulement à l'explication et à la représentation, mais

même à la mise en réserve archivale, au point de se tenir délibérément en marge de l'historiographie et de jeter un doute sur son intention vériditative. C'est dire qu'on ne suivra dans ce chapitre qu'un des destins du témoignage, scellé par sa mise en archive et sanctionné par la preuve documentaire. D'où l'intérêt et l'importance d'une tentative d'analyse essentielle du témoignage en tant que tel dans le respect de sa potentialité d'emplois multiples. À l'occasion des emprunts faits à l'un ou l'autre de ces usages, on s'efforcera d'isoler les traits susceptibles d'être partagés par la pluralité des emplois<sup>21</sup>.

C'est dans la pratique quotidienne du témoignage que le noyau commun à l'usage juridique et à l'usage historique du témoignage est le plus aisé à discerner. Cet emploi place d'emblée en face de la question cruciale : jusqu'à quel point le témoignage est-il fiable ? Cette question met directement en balance la confiance et le soupçon. C'est alors en portant au jour les conditions dans lesquelles la suspicion est fomentée que l'on a chance d'approcher le noyau de sens du témoignage. Le soupçon se déploie en effet le long d'une chaîne d'opérations qui commencent au niveau de la perception d'une scène vécue, se continue à celui de la rétention du souvenir, pour se focaliser sur la phase déclarative et narrative de la restitution des traits de l'événement. La défiance des observateurs a revêtu une forme scientifique dans le cadre de la psychologie judiciaire en tant que discipline expérimentale. Une des épreuves de base consiste dans la tâche imposée à une cohorte de sujets de produire une restitution verbale de la même scène filmée. Le test est censé permettre de mesurer la fiabilité de l'esprit humain au regard des opérations proposées, soit au moment de la percep-

21. J'exprime ici ma dette à l'égard de l'ouvrage de Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, EHESS, 1998. Il m'a permis d'améliorer une version antérieure de la présente analyse, en dépit d'un certain désaccord avec sa thèse finale d'une antinomie globale entre le « témoignage historique » et l'historiographie, thèse résultant d'une focalisation quasiment exclusive sur le témoignage des anciens combattants et surtout des rescapés de la Shoah. Ce sont en effet ces témoignages qui résistent à l'explication et à la représentation historiographique. Et c'est d'abord à la mise en archive qu'ils résistent. Le problème posé est alors celui de la signification de ces témoignages à la limite, sur le trajet d'une opération historiographique qui rencontre ses limites à chaque phase et jusque dans sa réflexion la plus exigeante (cf. ci-dessous, troisième partie, chap. 1). Mais l'ouvrage de Dulong a auparavant mis en place une description essentielle du témoignage qui n'exclut pas la mise en archive, bien qu'il n'en fasse pas la théorie.

tion, soit dans la phase de rétention, enfin lors de la restitution verbale. L'artifice de l'épreuve sur lequel il importe d'attirer l'attention consiste en ce que c'est l'expérimentateur qui définit les conditions de l'épreuve et valide le statut de réalité du fait à attester : ce statut est tenu pour acquis dans le montage même de l'expérimentation. Ce sont alors les écarts par rapport à cette réalité avérée par l'expérimentateur qui sont pris en considération et mesurés. Le modèle implicite à cette présupposition est la fiabilité indiscutable de l'œil de la caméra. Les résultats de l'expérimentation ne sont certainement pas négligeables : ils concernent la présence flagrante de distorsions entre la réalité connue par ailleurs et les dépositions des sujets de laboratoire. Pour nous, la question n'est pas de soumettre à la critique les conclusions de l'investigation quant à la disqualification du témoignage en général, mais de mettre en question, d'une part, ce que Dulong appelle le « paradigme de l'enregistrement », à savoir le vidéoscope, d'autre part l'idée de l'« observateur désengagé », préjugé auquel sont soumis les sujets de l'expérimentation.

Cette critique du « modèle régulateur » de la psychologie judiciaire reconduit à la pratique quotidienne du témoignage dans la conversation ordinaire. Cette approche est en profond accord avec la théorie de l'action qui sera mobilisée dans la phase explicative et la phase représentative de l'opération historiographique, et avec le primat qui sera accordé à la problématique de la représentation dans son rapport avec l'action au plan de la constitution du lien social et des identités qui en relèvent<sup>22</sup>. L'activité de témoigner, saisie en deçà de la bifurcation entre son usage judiciaire et son usage historiographique, révèle alors la même ampleur et la même portée que celle de raconter en vertu de la parenté manifeste entre les deux activités, à quoi il faudra bientôt joindre l'acte de promettre dont la parenté avec le témoignage reste plus dissimulée. La mise en archive, du côté historique, et la déposition devant un tribunal, du côté judiciaire, constituent des usages déterminés ordonnés d'un côté à la preuve documentaire, de l'autre à l'émission de la sentence. L'usage courant dans la conversation ordinaire préserve mieux les traits essentiels de l'acte de témoigner que Dulong résume dans la définition suivante : « Un récit autobiographique certifié d'un événement passé, que ce récit soit effectué

22. Cf. ci-dessous la note d'orientation du chapitre 2 et celle du chapitre 3.

dans des circonstances informelles ou formelles » (*Le Témoin oculaire*, p. 43).

Déployons les composantes essentielles de cette opération :

1. Deux versants sont primitivement distingués et articulés l'un sur l'autre : d'un côté, l'assertion de la réalité factuelle de l'événement rapporté, de l'autre la certification ou l'authentification de la déclaration par l'expérience de son auteur, ce qu'on appelle sa fiabilité présumée. Le premier versant trouve son expression verbale dans la description de la scène vécue dans une narration qui, si elle ne faisait pas mention de l'implication du narrateur, se bornerait à une simple information, la scène se racontant elle-même selon la distinction proposée par Benveniste entre récit et discours. Nuance importante : cette information doit être tenue pour importante ; le fait attesté doit être significatif, ce qui rend problématique une distinction trop tranchée entre discours et récit. Reste que la factualité attestée est censée tracer une frontière nette entre réalité et fiction. La phénoménologie de la mémoire nous a confrontés très tôt avec le caractère toujours problématique de cette frontière. Et le rapport entre réalité et fiction ne cessera de nous tourmenter, jusqu'au stade de la représentation historique du passé. C'est dire que cette première composante du témoignage a son poids. C'est à cette articulation qu'une batterie de soupçons se met en place.

2. La spécificité du témoignage consiste en ceci que l'assertion de réalité est inséparable de son couplage avec l'autodésignation du sujet témoinant<sup>23</sup>. De ce couplage procède la formule type du témoignage : j'y étais. Ce qui est attesté est indivisément la réalité de la chose passée et la présence du narrateur sur les lieux de l'occurrence. Et c'est le témoin qui d'abord se déclare témoin. Il se nomme lui-même. Un déictique triple ponctue l'autodésignation : la première personne du singulier, le temps passé du verbe et la mention du là-bas par rapport à l'ici. Ce caractère autoréférentiel est parfois souligné par certains énoncés introductifs valant « préface ». Ces sortes d'assertions relient le témoignage ponctuel à toute l'histoire d'une vie. Du même coup, l'autodésignation fait

23. L'acte de langage par lequel le témoin atteste son engagement personnel apporte une confirmation éclatante à l'analyse proposée plus haut (première partie, chap. 3) de l'attribution à soi-même du souvenir : c'était déjà une sorte antéprédicative d'autodésignation.

affleurer l'opacité inextricable d'une histoire personnelle qui a été elle-même « empêtrée dans des histoires ». C'est pourquoi l'empreinte affective d'un événement capable de frapper le témoin à la façon d'un coup ne coïncide pas nécessairement avec l'importance que lui attache le récepteur du témoignage.

3. L'autodésignation s'inscrit dans un échange instaurant une situation dialogale. C'est devant quelqu'un que le témoin atteste de la réalité d'une scène à laquelle il dit avoir assisté, éventuellement comme acteur ou comme victime, mais, dans le moment du témoignage, en position de tiers à l'égard de tous les protagonistes de l'action<sup>24</sup>. Cette structure dialogale du témoignage en fait immédiatement ressortir la dimension fiduciaire : le témoin demande à être cru. Il ne se borne pas à dire : « J'y étais », il ajoute : « Croyez-moi. » La certification du témoignage n'est alors complète que par la réponse en écho de celui qui reçoit le témoignage et l'accepte ; le témoignage dès lors n'est pas seulement certifié, il est accrédité. C'est l'accréditation, en tant que procès en cours, qui ouvre l'alternative dont nous sommes partis entre la confiance et la suspicion. Un argumentaire du doute peut être mobilisé, que la psychologie judiciaire évoquée en commençant alimente en raisons bien pesées : cet argumentaire peut porter sur les conditions les plus communes de mauvaise perception, de mauvaise rétention, de mauvaise restitution. Parmi ces dernières doit être pris en compte l'intervalle de temps si favorable à ce que Freud appelle dans *L'Interprétation des rêves* l'« élaboration secondaire » ; il peut porter de façon plus inquiétante sur les titres personnels du sujet témoignant à être cru habituellement, comme y inclinent des occasions semblables valant précédents et la réputation ordinaire du témoignant ; dans ce cas, l'accréditation vaut authentification du témoin à titre personnel. Il en résulte ce qu'on appelle sa fiabilité dont l'appréciation se laisse assimiler à l'ordre des grandeurs intensives et comparées.

4. La possibilité de soupçonner ouvre à son tour un espace de controverse dans lequel plusieurs témoignages et plusieurs témoins

24. É. Benveniste note dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Éd. de Minuit, 1969) que dans le droit romain le mot *testis*, dérivé de *tertius*, désigne les tierces personnes chargées d'assister à un contrat oral et habilitées à certifier cet échange (cité par Dulong, *Le Témoin oculaire*, op. cit., p. 43).

se voient confrontés. Dans certaines conditions générales de communication, cet espace peut être qualifié d'espace public ; c'est sur cet arrière-plan qu'une critique du témoignage se greffe sur sa pratique. Le témoin anticipe en quelque façon ces circonstances en ajoutant une troisième clause à sa déclaration : « J'y étais », dit-il ; « Croyez-moi », ajoute-t-il ; et : « Si vous ne me croyez pas demandez à quelqu'un d'autre », prononce-t-il, avec éventuellement une pointe de défi. Le témoin est alors celui qui accepte d'être convoqué et de répondre à un appel éventuellement contradictoire.

5. Se greffe alors une dimension supplémentaire d'ordre moral destinée à renforcer la crédibilité et la fiabilité du témoignage, à savoir la disponibilité du témoin à réitérer son témoignage. Le témoin fiable est celui qui peut maintenir dans le temps son témoignage. Ce maintien apparente le témoignage à la promesse, plus précisément à la promesse d'avant toute promesse, celle de tenir sa promesse, de tenir parole. Le témoignage rejoint ainsi la promesse parmi les actes de discours qui spécifient l'ipséité dans sa différence avec la simple mêmeté, celle du caractère ou mieux celle de la formule génétique, immuable de la conception à la mort de l'individu, socle biologique de son identité<sup>25</sup>. Le témoin doit être capable de répondre de ses dires devant quiconque lui demande d'en rendre compte.

6. Cette structure stable de la disposition à témoigner fait du témoignage un facteur de sûreté dans l'ensemble des rapports constitutifs du lien social ; à son tour, cette contribution de la fiabilité d'une proportion importante d'agents sociaux à la sûreté générale fait du témoignage une institution<sup>26</sup>. On peut parler ici d'institution naturelle, même si l'expression fait figure d'oxymore. Elle est utile pour distinguer cette certification en commun d'un récit dans la

25. Sur la distinction entre ipséité et mêmeté, cf. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 167-180 (de la réédition de 1996). Sur la promesse, on lira Henrik von Wright, « On promises », in *Philosophical Papers I*, 1983, p. 83-99 : « assurer » que telle chose est arrivée, le certifier, équivaut à une « promesse portant sur le passé ».

26. Je marque ici l'accord entier avec Renaud Dulong traitant du témoignage oculaire comme d'une « institution naturelle » (Dulong, *Le Témoin oculaire*, *op. cit.*, p. 41-69). L'auteur marque la proximité de ses analyses avec celle de la sociologie phénoménologique d'Alfred Schutz dans *The Phenomenology of the Social World*, *op. cit.*, et avec la théorie de l'espace public de Hannah Arendt.

conversation ordinaire des usages techniques, « artificiels », en quoi consiste d'une part la mise en archive dans le cadre d'institutions déterminées, de l'autre la déposition du témoignage réglée par la procédure du procès dans l'enceinte du tribunal. J'ai eu recours à une expression parallèle pour distinguer l'exercice ordinaire de la remémoration des artifices de la mémorisation cultivée dans l'*ars memoriae* : on a pu ainsi opposer mémoire naturelle à mémoire artificielle. Ce qui fait institution, c'est d'abord la stabilité du témoignage prêt à être réitéré, ensuite la contribution de la fiabilité de chaque témoignage à la sûreté du lien social en tant qu'il repose sur la confiance dans la parole d'autrui<sup>27</sup>. De proche en proche, ce lien fiduciaire s'étend à tous les échanges, contrats et pactes, et constitue l'assentiment à la parole d'autrui au principe du lien social, au point qu'il devient un *habitus* des communautés considérées, voire une règle de prudence : d'abord faire confiance dans la parole d'autrui, ensuite douter si de fortes raisons y inclinent. Dans mon vocabulaire, il s'agit d'une compétence de l'homme capable : le crédit accordé à la parole d'autrui fait du monde social un monde intersubjectivement partagé. Ce partage est la composante majeure de ce qu'on peut appeler « sens commun ». C'est lui qui est durement affecté lorsque des institutions politiques corrompues instaurent un climat de surveillance mutuelle, de délation, où les pratiques mensongères sapent à la base la confiance dans le langage. Nous retrouvons ici, amplifiée à la mesure des structures de communication d'une société entière, la problématique de la mémoire manipulée évoquée plus haut<sup>28</sup>. Ce que la confiance dans la parole d'autrui renforce, ce n'est pas seulement l'interdépendance, mais la similitude en humanité des membres de la communauté. L'échange des confiances spécifie le lien entre des êtres semblables. Cela doit être dit *in fine* pour compenser l'excès d'accentuation du thème de la différence dans maintes théories contemporaines de la constitution du lien social. La réciprocité corrige l'insubstituabilité des acteurs. L'échange réciproque consolide le sentiment d'exister au milieu d'autres hommes – *inter homines esse* –, comme aime à dire Hannah Arendt. Cet entre-deux ouvre le champ au *dissensus* autant qu'au *consen-*

27. C'est l'usage que von Wright a fait du terme « institution » dans « On promises ». Cet usage est proche des notions de jeux de langage et de « formes de vie » chez Wittgenstein.

28. Cf. ci-dessus, première partie, p. 97-105.

sus. C'est même le *dissensus* que la critique des témoignages potentiellement divergents va introduire sur le chemin du témoignage à l'archive. En conclusion, c'est de la fiabilité, donc de l'attestation biographique, de chaque témoin pris un à un que dépend en dernier ressort le niveau moyen de sécurité langagière d'une société. C'est sur ce fond de confiance présumée que se détache tragiquement la solitude des « témoins historiques » dont l'expérience extraordinaire prend en défaut la capacité de compréhension moyenne, ordinaire. Il est des témoins qui ne rencontrent jamais l'audience capable de les écouter et de les entendre<sup>29</sup>.

29. La présupposition d'un monde commun est relativement aisée à formuler tant qu'il s'agit d'un monde de perceptions communes. Cette situation simplifiée est celle que postule Melvin Pollner dans « Événement et monde commun », sous-titre donné à « Que s'est-il réellement passé ? », in J.-L. Petit (dir.), *L'Événement en perspective*, Paris, EHESS, coll. « Raisons pratiques », 1991, p. 75-96. Le sens commun y est défini par la présupposition d'un monde partagé possible : « Nous appellerons idiome de la raison ordinaire (*an idiom of mundane reason*) l'ensemble constitué par cette supposition et par les opérations d'inférence qu'elle permet » (Pollner, art. cité, p. 76). C'est en effet cette présupposition tenue pour « incorrigible », non falsifiable, qui permet à la fois de repérer les discordances et de les tenir pour des énigmes (*puzzles*) réductibles par des procédures de sagacité. S'agissant d'un monde culturel, les critères de l'accord sont plus difficiles à établir. Il est beaucoup plus problématique d'affirmer que les discordances sont des distorsions. Ce serait le cas si nous adoptions naïvement les deux paradigmes dénoncés plus haut de l'enregistrement sur le modèle du vidéoscope et du désengagement de l'observateur. La supposition d'un monde partagé possible devient alors idéal de concorde plutôt que de concordance. Cet idéal est alors la présupposition d'un genre de vie partagé sur fond d'un unique monde de perception. Dans la mesure où les événements attestés auxquels s'intéressent les historiens sont des événements tenus pour importants, significatifs, ils débordent de la sphère perceptive et engagent celle des opinions ; le sens commun présumé est un monde doxique particulièrement fragile qui donne lieu à des discordances qui sont des désaccords, des différends, donnant lieu à controverse. C'est sous cette condition que se pose la question de la plausibilité des arguments avancés par les protagonistes. Place est ainsi faite à la logique argumentative de l'historien et du juge. Mais la difficulté d'écoute des témoignages des rescapés des camps d'extermination constitue peut-être la plus inquiétante mise en question de la rassurante cohésion du prétendu monde commun du sens. Il s'agit de témoignages « extraordinaires », en ce sens qu'ils excèdent la capacité de compréhension « ordinaire », à la mesure de ce que Pollner vient d'appeler *mundane reason*. À cet égard, les réflexions découragées de Primo Levi dans *Si c'est un homme. Souvenirs* (éd. originale, Turin, Einaudi, 1947 ; trad. fr. de Martine Schruoffenegger, Paris, Julliard, 1987 ; rééd., 1994), et plus encore dans *Les Naufragés et les Rescapés* (éd. originale, Turin, Einaudi, 1986 ; trad. fr. d'André Maugé, Paris, Gallimard, 1989), nous donnent à réfléchir.

## IV. L'ARCHIVE

Le moment de l'archive, c'est le moment de l'entrée en écriture de l'opération historiographique. Le témoignage est originairement oral ; il est écouté, entendu. L'archive est écriture ; elle est lue, consultée. Aux archives, l'historien de métier est un lecteur.

Avant l'archive consultée, constituée, il y a la mise en archive<sup>30</sup>. Or celle-ci fait rupture sur un trajet de continuité. Le témoignage, a-t-on dit, donne une suite narrative à la mémoire déclarative. Or il appartient au récit de pouvoir être détaché de son narrateur, comme insiste à l'envi une critique littéraire frottée de structuralisme. Mais le phénoménologue n'est pas en reste : entre le dire et le dit de toute énonciation, un subtil écart se creuse qui permet à l'énoncé, au dit des choses dites, de poursuivre une carrière qu'on peut dire au sens strict littéraire. La mise en intrigue d'une histoire racontée vient en outre renforcer l'autonomie sémantique d'un

30. Ce moment de mise en archive du témoignage est marqué dans l'histoire de l'historiographie par l'apparition de la figure de l'*histōr*, sous les traits d'Hérodote, de Thucydide et des autres historiens grecs, puis latins. J'ai évoqué plus haut (Note d'orientation, p. 173, n. 5), à la suite de François Hartog, la ligne de rupture entre l'aède ou le rhapsode et l'*histōr*. Le même auteur précise dans cette perspective le rapport entre l'*histōr* et le témoin. Avant lui, É. Benveniste avait insisté sur la continuité entre le juge qui tranche les conflits et le témoin oculaire : « Pour nous, le juge n'est pas le témoin ; cette variation de sens gêne l'analyse du passage. Mais c'est précisément parce que l'*histōr* est le témoin oculaire, le seul qui tranche le débat, qu'on a pu attribuer à *histōr* le sens de « qui tranche par un jugement sans appel sur une question de bonne foi » » (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., t. II, cité par F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, op. cit., p. IX). Sans doute faudrait-il distinguer ici entre celui qui dépose le témoignage et celui qui le reçoit : il se fait par le geste témoin-juge. Dans cette ligne, Hartog creuse l'écart entre l'*histōr* et le témoin oculaire en intercalant entre la simple vue et l'« exposition » de la recherche une chaîne de « marques d'énonciation » : j'ai vu, j'ai écouté, je dis, j'écris (*ibid.*, p. 298). Ce jeu de l'énonciation se passe ainsi entre l'œil et l'oreille (*ibid.*, p. 274), entre dire et écrire (*ibid.*, p. 270-316), le tout en l'absence de sanction par un maître de vérité (*ibid.*, p. XIII). L'écriture constitue en ce sens la marque décisive : sur elle se greffent toutes les stratégies narratives d'où procède « la capacité du récit à faire croire » (*ibid.*, p. 302). On reviendra sur cette thèse à l'occasion de la discussion du concept de représentation historique (cf. ci-dessous, p. 302-369).

texte, à laquelle la composition en forme d'œuvre donne la visibilité de la chose écrite<sup>31</sup>.

À ces traits de scripturalité qu'il a en commun avec le récit, le témoignage ajoute des traits spécifiques tenant à la structure d'échange entre celui qui le donne et celui qui le reçoit : en vertu du caractère réitérable qui lui confère le statut de l'institution, le témoignage peut être recueilli par écrit, déposé. La déposition est à son tour la condition de possibilité d'institutions spécifiques vouées au recueil, à la conservation, au classement d'une masse documentaire en vue de la consultation par des personnes habilitées. L'archive se présente ainsi comme un lieu physique qui abrite le destin de cette sorte de trace que nous avons soigneusement distinguée de la trace cérébrale et de la trace affective, à savoir la trace documentaire. Mais l'archive n'est pas seulement un lieu physique, spatial, c'est aussi un lieu social. C'est sous ce second angle que Michel de Certeau en traite dans le premier des trois volets de ce qu'il appelle avant moi l'opération historiographique<sup>32</sup>. Rappporter un produit à un lieu constitue, dit-il, la première tâche d'une épistémologie de la connaissance historique : « Envisager l'histoire comme une opération, ce sera tenter, sur un mode nécessairement limité, de la comprendre comme le rapport entre une place (un recrutement, un milieu, un métier), des procédures d'analyse (une discipline) et la construction d'un texte (une littérature) » (*L'Écriture de l'histoire*, p. 64). Cette idée de lieu social de production comporte une visée critique dirigée contre le positivisme, critique que Certeau partage avec R. Aron à l'époque où celui-ci écrivait *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938). Mais, à la différence de ce dernier, soulignant « la dissolution de l'objet », c'est moins sur la subjectivité des auteurs, sur les décisions personnelles que Certeau met l'accent que sur le non-dit du statut social de l'histoire en tant qu'institution du savoir. Il se distingue ainsi également de

31. P. Ricœur, *Du texte à l'action : essais d'herméneutique* 2, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1986.

32. « Le geste qui ramène les idées à des lieux est [...] un geste d'historien. Comprendre, pour lui, c'est analyser en termes de productions localisables le matériau que chaque méthode a d'abord instauré d'après ses propres critères de pertinence » (« L'opération historiographique », in *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., p. 63 ; une partie de cette étude avait été publiée dans J. Le Goff et P. Nora [dir.], *Faire de l'histoire*, op. cit., t. I, p. 3-41, sous le titre « L'opération historique »).

Max Weber qui, dans *Le Savant et le Politique*, « exemptait », est-il affirmé, le pouvoir des savants des contraintes de la société politique. À l'encontre de ce refoulement du rapport à la société qui engendre le non-dit du « lieu » d'où l'historien parle, Certeau dénonce, à la façon de J. Habermas à l'époque où celui-ci plaidait pour une « repolitisation » des choses humaines, l'appropriation du langage par un sujet pluriel censé « tenir » le discours de l'histoire : « Par là s'avèrent la priorité du discours historique sur chaque ouvrage historiographique particulier, et le rapport de ce discours à une institution sociale » (*op. cit.*, p. 72).

Il ne suffit toutefois pas de remettre les historiens dans la société pour rendre compte du processus qui constitue un objet distinct pour l'épistémologie, à savoir, dans les termes mêmes de Certeau, le processus conduisant « du rassemblement des documents à la rédaction du livre » (*op. cit.*, p. 75). L'architecture en niveaux multiples de ces unités sociales que constituent les archives appelle une analyse de l'acte de mise en archive, d'archivage, susceptible d'être situé sur une chaîne d'opérations véridatives, avec pour terme provisoire l'établissement de la preuve documentaire<sup>33</sup>. Avant l'explication, au sens précis de l'établissement des réponses en « parce que » aux questions en « pourquoi ? », il y a l'établissement des sources, lequel, dit très bien Certeau, consiste à « redistribuer l'espace » qu'avaient déjà quadrillé les collectionneurs de « raretés » pour parler comme Foucault. Certeau appelle « lieu » « ce qui permet et ce qui interdit » (*op. cit.*, p. 78) telle ou telle sorte de discours dans lesquels s'encadrent les opérations proprement cognitives.

Ce geste de mettre à part, de rassembler, de collecter fait l'objet d'une discipline distincte, l'archivistique, à laquelle l'épistémologie de l'opération historique est redevable quant à la description des traits par lesquels l'archive fait rupture par rapport au oui-dire du témoignage oral. Certes, si les écrits constituent le lot principal des dépôts d'archive, et si parmi les écrits les témoignages des gens du passé constituent le premier noyau, toutes sortes de traces

33. Certeau traite de l'établissement des « documents » dans le cadre de la seconde opération historiographique qu'il place sous le titre « Une pratique » et le sous-titre « L'établissement des sources ou la redistribution de l'espace » (Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 84-89). « En histoire, tout commence avec le geste de mettre à part, de rassembler, de muer ainsi en « documents » certains objets répartis autrement. Cette nouvelle répartition culturelle est le premier travail » (*ibid.*, p. 84).

ont vocation à être archivées. En ce sens, la notion d'archive restitue au geste d'écrire l'amplitude entière que lui donne le mythe du *Phèdre*. Du même coup, tout plaider en faveur de l'archive restera en suspens, dans la mesure où nous ne savons pas, et peut-être ne saurons-nous jamais, si le passage du témoignage oral au témoignage écrit, au document d'archive, est, quant à son utilité ou ses inconvénients pour la mémoire vive, remède ou poison – *pharmakon*...

Je propose de replacer dans le cadre de cette dialectique entre mémoire et histoire les notations que je consacrais à la notion d'archive dans *Temps et Récit*<sup>34</sup>. L'accent sera mis ici sur les traits par lesquels l'archive fait rupture par rapport au oui-dire du témoignage oral. Passe au premier plan l'initiative d'une personne physique ou morale visant à préserver les traces de sa propre activité ; cette initiative inaugure l'acte de faire de l'histoire. Vient ensuite l'organisation plus ou moins systématique du fonds ainsi mis à part. Elle consiste en mesures physiques de préservation et en opérations logiques de classification relevant au besoin d'une technique élevée au rang archivistique. Les unes et les autres procédures sont mises au service du troisième moment, celui de la consultation du fond dans les limites de règles en autorisant l'accès<sup>35</sup>.

Si l'on considère, avec toutes les réserves que l'on dira plus loin, que l'essentiel d'un fond d'archives consiste en textes, et si l'on veut bien s'attacher à ceux de ces textes qui sont des témoignages laissés par les contemporains ayant accès au fonds, le changement de statut du témoignage parlé à celui d'archive constitue la première mutation historique de la mémoire vive soumise à notre examen. On peut alors dire de ces témoignages écrits ce que le *Phèdre* dit des « discours écrits » : « Autre chose : quand une fois pour toutes il a été écrit, chaque discours va rouler de droite et de gauche et passe indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent,

34. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*

35. Françoise Hildesheimer, *Les Archives de France. Mémoire de l'histoire*, Paris, Honoré Champion, 1997. Jean Favier et Danièle Neirinck, « Les archives », in François Bedarida, *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 89-110. Les auteurs adoptent la définition particulièrement large des archives donnée par la loi française de 1979 : « Les archives sont l'ensemble des documents, quels que soient leur date, leur forme et leur support matériel, produits ou reçus par toute personne physique ou morale et par tout service ou organisme public ou privé dans l'exercice de leur activité » (art. cité, p. 93).

comme auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire ; de plus il ne sait pas quels sont ceux à qui il doit ou non s'adresser. Que par ailleurs s'élèvent à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement injurié, il a toujours besoin du secours de son père, car il n'est capable ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout seul » (275d,e). En un sens, il en est bien ainsi : comme toute écriture, un document d'archive est ouvert à quiconque sait lire ; il n'a donc pas de destinataire désigné, à la différence du témoignage oral adressé à un interlocuteur précis ; en outre, le document dormant dans les archives est non seulement muet, mais orphelin ; les témoignages qu'il recèle se sont détachés des auteurs qui les ont « enfantés » ; ils sont soumis aux soins de qui a compétence pour les interroger et ainsi les défendre, leur porter secours et assistance. Dans la culture historique qui est la nôtre, l'archive a pris autorité sur qui la consulte ; on peut parler, comme on le dira plus loin, de révolution documentaire. Dans une phase aujourd'hui jugée périmée des études historiques, le travail aux archives avait la réputation d'asseoir l'objectivité de la connaissance historique, ainsi mise à l'abri de la subjectivité de l'historien. Pour une conception moins passive de la consultation des archives, le changement de signe qui, du texte orphelin, fait un texte ayant autorité est lié au couplage du témoignage avec une heuristique de la preuve. Ce couplage est commun au témoignage devant le tribunal et au témoignage recueilli par l'historien de métier. Il est demandé au témoignage de faire preuve. C'est alors le témoignage qui porte secours et assistance à l'orateur ou à l'historien qui l'invoque. En ce qui concerne plus spécifiquement l'histoire, l'élévation du témoignage au rang de preuve documentaire marquera ce temps fort du renversement dans le rapport d'assistance que l'écrit exerce à l'égard de cette « mémoire par béquille », cette *hypomnēmē*, mémoire artificielle par excellence, à laquelle le mythe ne consentait qu'une place seconde. Quelles que soient les péripéties de l'histoire documentaire – positivisme ou pas –, la frénésie documentaire s'est emparée de l'époque. On évoquera à une phase plus avancée du présent discours (troisième partie, chapitre 2), l'effroi de Yershalmi confronté à la marée archivale, et l'exclamation de Pierre Nora : « Archivez, archivez, il en restera toujours quelque chose ! » Ainsi relevé de son indignité et promis à l'insolence, le *pharmakon* du document archivé est-il devenu plus poison que remède ?

Suivons l'historien aux archives. Nous le ferons dans la compagnie de Marc Bloch qui est sans doute l'historien qui a le mieux cerné la place du témoignage dans la construction du fait historique<sup>36</sup>. Le recours de l'histoire au témoignage n'est pas fortuit. Il est fondé dans la définition même de l'objet de l'histoire : ce n'est pas le passé, ce n'est pas le temps, ce sont « les hommes dans le temps ». Pourquoi pas le temps ? D'abord parce qu'il est le milieu, « le plasma même où baignent les phénomènes et comme le lieu de leur intelligibilité » (Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, p. 52). (Autrement dit, comme il a été signifié plus haut, le temps en tant que tel constitue une des conditions formelles de l'effectivité historique) ; ensuite, parce qu'il revient comme variable parmi les objets au titre de ses rythmes, comme devait le vérifier la problématique braudélienne des temps sociaux ; en outre, la nature physique aussi se développe dans le temps, et en ce sens large a une histoire ; enfin, parce que la fascination par les origines – cette « idole des origines » – tient à la thématization directe et exclusive du temps ; c'est pourquoi la référence aux hommes doit figurer dans la définition. Mais il s'agit des « hommes dans le temps », ce qui implique un rapport fondamental entre le présent et le passé. C'est à la faveur de cette dialectique – « comprendre le présent par le passé » et corrélativement « comprendre le passé par le présent » – que la catégorie du témoignage entre en scène à titre de trace du passé dans le présent. La trace est ainsi le concept supérieur sous l'égide duquel Marc Bloch place le témoignage. Elle constitue l'opérateur par excellence d'une connaissance « indirecte ».

Marc Bloch distribue sur deux volets son examen des rapports de l'histoire au témoignage.

Le premier volet est placé sous le titre de l'« observation historique » (chapitre 2). Le second sous celui de la « critique » (chapitre 3).

Si l'on peut parler d'observation en histoire, c'est parce que la trace est à la connaissance historique ce que l'observation directe ou instrumentale est aux sciences de la nature. Le témoignage y

36. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, préface de Jacques Le Goff, Paris, Masson, Armand Colin, 1993-1997 (1<sup>re</sup> éd., Paris, Armand Colin, 1974, préface de Georges Duby). La rédaction de l'ouvrage, composé dans la solitude, loin des bibliothèques, fut interrompue par l'arrestation du grand historien, conduit à son destin.

figure à titre de première sous-catégorie ; il porte d'emblée la marque qui distingue son emploi en histoire de son emploi dans les échanges ordinaires où l'oralité prédomine. C'est une trace écrite, celle que l'historien rencontre dans les documents d'archives. Alors que dans les échanges ordinaires le témoignage et sa réception sont globalement contemporains, en histoire le témoignage s'inscrit dans la relation entre le passé et le présent, dans le mouvement de la compréhension de l'un par l'autre. L'écriture est alors la médiation d'une science essentiellement rétrospective, d'une pensée « à rebours ».

Mais il existe des traces qui ne sont pas des « témoignages écrits » et qui relèvent également de l'observation historique, à savoir les « vestiges du passé » (*op. cit.*, p. 70) qui font le miel de l'archéologie : tessons, outils, monnaies, images peintes ou sculptées, mobilier, objets funéraires, restes d'habitations, etc. On peut par extension les appeler des « témoignages non écrits », au risque d'une confusion avec les témoignages oraux sur le sort desquels on reviendra plus loin<sup>37</sup>. On verra en outre les témoignages se répartir entre témoignages volontaires, destinés à la postérité, et ceux des témoins malgré eux, cibles de l'indiscrétion et de l'appétit de l'historien<sup>38</sup>. Cette chaîne de définitions – science des hommes dans le temps, connaissance par traces, témoignages écrits et non écrits, témoignages volontaires et involontaires – assure le statut de l'histoire comme métier et de l'historien comme artisan. Finalement, « c'est dans les témoins malgré eux que la recherche, au cours de ses progrès, a été amenée à mettre de plus en plus sa confiance » (*op. cit.*, p. 75). En effet, à part les confessions, les autobiographies et autres journaux, les chartes, les pièces secrètes de chancellerie et quelques rapports confidentiels de chefs militaires, les documents d'archives sont majoritairement issus de témoins malgré eux. Le disparate des matériaux qui peuplent les archives est en fait immense. Sa maîtrise appelle des techniques érudites, voire la pratique de disciplines auxiliaires pointues et la consultation de guides divers pour rassembler les documents nécessaires à la recherche. L'historien de métier est celui qui garde présent à

37. Je proposerai plus loin de renforcer la distinction entre les deux sortes de témoignages, écrits et non écrits, en rapprochant la seconde de la notion d'indice et de connaissance indiciaire proposée par Carlo Ginzburg.

38. « Le bon historien, lui, ressemble à l'ogre de la légende. Là où il flaire la chair humaine, il sait que là est son gibier » (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 51).

l'esprit la question : « Comment puis-je savoir ce que je vais vous dire ? » (*op. cit.*, p. 82)<sup>39</sup>. Cette disposition d'esprit définit l'histoire comme « recherche », selon l'étymologie grecque du mot.

Au sein de l'observation, ce rapport aux « témoignages du temps » (*op. cit.*, p. 69) – ces « dires d'autrui » conservés aux archives – suffit pour tirer deux lignes de contraste : l'une passe entre l'histoire et la sociologie, l'autre traverse l'histoire qu'elle partage entre deux attitudes méthodiques opposées. La sociologie, celle de Durkheim, en tant qu'indifférente au temps, incline à voir dans le changement un résidu qu'elle confie par condescendance aux historiens. La défense de l'histoire sera à cet égard par nécessité défense de l'événement, ce vis-à-vis privilégié du témoignage, comme on dira plus loin (c'est dans la ligne de pensée tracée par Marc Bloch que s'inscrira le plaidoyer de Pierre Nora en faveur du « retour de l'événement »). La lutte entre histoire et sociologie sera rude et parfois sans merci, même si Marc Bloch avoue avoir appris des sociologues « à penser [...] à moins bon marché ». La seconde ligne de partage est celle qui oppose une méthode lucidement reconstructive, en raison de son rapport actif aux traces, à une méthode que Marc Bloch taxe de « positivisme », celle de ses maîtres Seignobos et Langlois, dont il raille la paresse mentale<sup>40</sup>.

Le second volet sur lequel se poursuit l'examen des rapports de l'histoire aux témoignages écrits et non écrits est celui de « la critique ». Ce terme spécifie l'histoire comme science. Certes, la contestation et la confrontation ont cours entre les hommes en dehors des procédures juridiques et de celles de la critique historique. Mais seule la mise à l'épreuve des témoignages écrits, jointe à celle de ces autres traces que sont les vestiges, a donné lieu à une critique, en un sens digne de ce nom. De fait, c'est dans la sphère historique que le mot même de critique est apparu avec le sens de corroboration des dires d'autrui, avant d'assumer la fonc-

39. Faut-il évoquer en outre la fragilité physique des documents d'archives, les catastrophes naturelles et les catastrophes historiques, les petits et les grands désastres de l'humanité ? On y reviendra le moment venu quand on parlera de l'oubli comme effacement des traces, en particulier documentaires (cf. troisième partie, p. 543-553).

40. Charles Seignobos a-t-il vraiment dit : « Il est très utile de se poser des questions, mais très dangereux d'y répondre » ? Marc Bloch, qui doute de ce propos mais le cite, veut bien ajouter : « Ce n'est pas là assurément le propos d'un fanfaron. Mais, si des physiciens n'avaient fait davantage profession d'intrépidité, où en serait la physique ? » (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 45.)

tion transcendantale que lui assignera Kant au plan de l'exploration des limites de la faculté de connaître. La critique historique s'est frayé un chemin difficile entre la crédulité spontanée et le scepticisme de principe des pyrrhoniens. Et au-delà du simple bon sens. On peut faire remonter à Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin*, la naissance de la critique historique<sup>41</sup>. Son âge d'or est illustré

41. Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin (Sur la « Donation de Constantin », à lui faussement attribuée et mensongère, vers 1440)*, trad. fr. de Jean-Baptiste Giard, Paris, Les Belles Lettres, 1993, préface de Carlo Ginzburg. Ce texte fondateur de la critique historique pose un problème de lecture et d'interprétation dans la mesure où il fait « coexister dans la même œuvre rhétorique et philologie, dialogue fictif et discussion minutieuse des preuves documentaires » (Ginzburg, *op. cit.*, p. xv). Il faut remonter à la *Rhétorique* d'Aristote pour retrouver un modèle rhétorique pour lequel les preuves (*ta tekmeria*) (1354a) relèvent de la rationalité propre à la rhétorique, autour des notions du « persuasif » et du « probable ». Certes, Aristote avait en vue la forme judiciaire de rhétorique, en charge parmi les « actions humaines » (*ta prattonta*) (1357a) des actions passées (1358b), à la différence de la rhétorique délibérative, la plus noble, en charge des actions futures et de la rhétorique épideictique régissant la louange et le blâme des actions présentes. Ce modèle a été transmis aux érudits de la Renaissance italienne par Quintilien, bien connu de Valla, dans l'*Institutio oratoria*, dont le Livre V contient un ample développement sur les preuves, parmi lesquelles sont les documents (*tabulae*), tels que testaments et pièces officielles. « Le *Décret de Constantin*, note Ginzburg, pouvait rentrer très bien dans cette dernière catégorie » (Ginzburg, *op. cit.*, p. xvi). Replacé sur cet arrière-plan, le mélange des genres de l'écrit de Valla est moins étonnant. Il est fait de deux parties. Dans la première, Valla soutient que la donation d'une bonne partie des possessions impériales que Constantin aurait faites au pape Sylvestre n'est en rien plausible ; cette partie rhétorique est organisée autour du dialogue fictif entre Constantin et le pape Sylvestre. Dans la seconde, Valla argumente à force de preuves logiques, stylistiques et de type « antiquaire » pour démontrer que le document sur lequel se fonde la donation (le prétendu *Décret de Constantin*) est faux.

Partant de l'aveu que « la distance entre le Valla polémiste et rhéteur et le Valla initiateur de la critique historique moderne semble impossible à combler » (Ginzburg, *op. cit.*, p. xi), Ginzburg polémique contre ceux de ses contemporains qui, à la suite de Nietzsche, se servent de la rhétorique comme d'une machine de guerre sceptique contre le prétendu positivisme tenace des historiens. Pour combler cet abîme et retrouver un usage approprié à l'historiographie de la notion de preuve, Ginzburg propose de remonter à ce moment précieux où, dans le prolongement d'Aristote et de Quintilien, rhétorique et preuve ne sont pas dissociées. La rhétorique a de son côté la rationalité propre ; quant à la preuve en histoire, comme le montre l'important article de Ginzburg sur le « paradigme indiciaire » que je discute plus loin, elle n'obéit pas principalement au modèle galiléen d'où procède la version positive ou méthodique de la preuve documentaire. C'est pourquoi la dette des historiens à l'égard de Lorenzo Valla est grande : de lui procède l'érudition bénédictine de la congrégation de Saint-Maur, et l'invention

par trois grands noms : le jésuite Papebroeck, de la congrégation des bollandistes, fondateur de l'hagiographie scientifique, don Mabillon, le bénédictin de Saint-Maur, fondateur de la diplomatique, Richard Simon, l'oratorien qui marque les débuts de l'exégèse biblique critique. À ces trois noms il faut ajouter celui de Spinoza et son *Traité théologico-politique* et celui de Bayle, le douteur aux multiples visées. Faut-il en outre évoquer Descartes ? Non, si l'on souligne le tour mathématique de la *Méthode*, oui, si l'on rapproche le doute des historiens du doute méthodique cartésien<sup>42</sup>. La « lutte avec le document », comme le dit si bien Marc Bloch, est désormais fondée. Sa stratégie majeure est d'examiner les sources afin de distinguer le vrai du faux, et, pour ce faire, de « faire parler » des témoins dont on sait qu'ils peuvent se tromper ou mentir, non pour les confondre, mais « pour les comprendre » (*op. cit.*, p. 94).

À cette critique nous devons une cartographie ou une typologie des « mauvais témoignages » (*ibid.*), dont on pourrait comparer les résultats à ceux du *Traité des preuves judiciaires* de J. Bentham, que Marc Bloch peut avoir connu mais sur lequel la critique historique a, en tout état de cause, une bonne longueur d'avance<sup>43</sup>.

Le parcours de Marc Bloch est exemplaire. Parti du fait de l'imposture, comme tromperie concertée sur le fond, il passe aux raisons de mentir, de mystifier, de frauder qui peuvent être celles d'ingénieux individus, fraudeurs intéressés, ou celles communes à une époque propice aux fabulations. Il considère ensuite les formes plus insidieuses de la tromperie : sournois remaniements, habiles interpolations. Place est laissée aux erreurs involontaires et aux

---

par J. Mabillon de la diplomatique (cf. Blandine Barret-Kriegel, *L'Histoire à l'âge classique*, Paris, PUF, 1988). Cette quête de la véracité documentaire se retrouve dans les règles méthodiques de critique interne et externe des sources au XX<sup>e</sup> siècle avec l'école méthodique de Monod, Langlois, Seignobos, Lavis, Fustel de Coulanges.

42. Nous avons croisé une première fois Descartes à l'occasion du déclin et de la mort de l'*ars memoriae* après Giordano Bruno : cf. ci-dessus, première partie, chap. 2, p. 81-82.

43. Éd. originale en français par Étienne Dumont, Paris, Bossange ; trad. angl., Londres, Baldwin, 1825. À propos de ce traité de J. Bentham, on consultera R. Dulong (*Le Témoin oculaire*, *op. cit.*, p. 139-151) et Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. I, *Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*, textes choisis et présentés par Catherine Audard, Paris, PUF, 1999.

inexactitudes proprement pathologiques relevant de la psychologie du témoignage (une remarque intéressante : les contingences événementielles sont plus propices à l'erreur que les ressorts intimes des destinées humaines). Marc Bloch n'hésite pas à mettre à profit son expérience de combattant des deux grandes guerres du XX<sup>e</sup> siècle pour rapprocher son expérience d'historien, principalement médiéviste, de celle du citoyen engagé, attentif au rôle de la propagande et de la censure et aux effets pernicious de la rumeur.

Sur cette typologie, Marc Bloch greffe son « Essai d'une logique de la méthode critique » (*op. cit.*, p. 107-123) ; celui-ci ouvre un vaste chantier sur lequel beaucoup ont œuvré après lui. Au centre : le travail de comparaison et son jeu de ressemblances et de différences ; la controverse ordinaire trouve ici une mise en forme technique exemplaire. Outre l'interdiction élémentaire de la contradiction formelle – un événement ne peut à la fois être et ne pas être –, l'argumentation va de l'art de démasquer les maladroites des plagiaires, de repérer les invraisemblances notoires, à la logique des probabilités<sup>44</sup>. À cet égard, Marc Bloch ne commet pas la faute de confondre la probabilité de la production d'un événement – quel serait en histoire l'équivalent de l'égalité initiale des chances au jeu des dés ? « En critique du témoignage, presque tous les dés sont pipés » (*op. cit.*, p. 116) – avec la probabilité du jugement d'authenticité porté par le lecteur d'archives. Entre le pour et le contre, le doute se fait instrument de connaissance dans la pesée des degrés de vraisemblance de la combinaison choisie. Peut-être faudrait-il parler autant de plausibilité que de probabilité. Plausible est l'argument digne d'être plaidé dans une contestation.

On vient de le suggérer : beaucoup reste à faire quant aux procédures de validation de la preuve et au critère de cohérence externe et interne, et nombreux sont ceux qui travaillent sur ce chantier. Il m'a paru opportun de rapprocher de la contribution de Marc Bloch à cette logique de la méthode critique celle de Carlo Ginzburg concernant le « paradigme indiciaire »<sup>45</sup>. L'analyse de Marc Bloch laisse en effet non marquée la notion de vestige, évoquée à propos de l'archéologie et assimilée rapidement à la notion de témoignage

44. « Ici, la recherche historique, comme tant d'autres disciplines de l'esprit, croise sa route avec la voie royale de la théorie des probabilités » (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 115).

45. Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, *op. cit.*, p. 139-180.

non écrit. Or les vestiges jouent un rôle non négligeable dans la corroboration des témoignages, comme les expertises de police le confirment mais aussi l'interprétation des témoignages oraux ou écrits. Carlo Ginzburg parle ici d'indice et de paradigme indiciaire, courageusement opposé au paradigme galiléen de la science.

Deux questions se posent : quels sont les usages de l'indice dont la convergence autorise les regroupements sous un unique paradigme<sup>46</sup> ? D'autre part, qu'en est-il *in fine* du rapport de l'indice au témoignage ?

La réponse à la première question est construite par le texte. Au point de départ : l'évocation d'un habile amateur d'art – le fameux Morelli dont Freud se réclame dans son étude *Le Moïse de Michel-Ange* – qui eut recours à l'examen de détails en apparence négligeables (le contour des lobes d'oreille) pour démasquer les fausses copies de peintures originales. Or cette méthode indiciaire fit le bonheur du détective Sherlock Holmes et, à sa suite, de tous les auteurs de roman policier. Freud y reconnaît une des sources de la psychanalyse, « habilitée à deviner les choses secrètes et cachées à partir de traits sous-estimés ou dont on ne tient pas compte, à partir du rebut de l'observation » (*Le Moïse de Michel-Ange*). Les lapsus ne sont-ils pas des indices en ce sens, lorsque les contrôles se relâchent et qu'en échappent des signes incongrus ? De proche en proche, toute la sémiotique médicale, avec son concept de symptôme, se laisse regrouper sous cette catégorie d'indice. À l'arrière-plan se laisse évoquer le savoir des chasseurs d'autrefois, déchiffreurs de traces muettes. À leur suite viennent les écritures, et l'écriture elle-même dont Ginzburg dit qu'« elle aussi comme la divination désignait des choses à travers des choses » (*Mythes, Emblèmes, Traces*, p. 150). C'est alors toute la sémiotique qui s'avère indiciaire. Qu'est-ce qui permet alors à ce faisceau de disciplines de se constituer en paradigme ? Plusieurs traits : la singularité de la chose déchiffrée – le caractère indirect du déchiffrement – son caractère conjectural (terme venu de la divination)<sup>47</sup>. Et voici paraître l'histoire : « Tout cela explique pourquoi l'histoire

46. Le rapprochement suscite de l'auteur une érudition et une subtilité sans pareil : pour un article d'une quarantaine de pages, un appareil critique de cent trente entrées.

47. Ce dernier trait apparente l'intelligence indiciaire, rapide et subtile, à la *mētis* des Grecs analysée dans M. Détiéne et J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence : la mētis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974 ; 2<sup>e</sup> éd., coll. « Champs », 1978 ; 3<sup>e</sup> éd., 1989.

n'a jamais réussi à devenir une science galiléenne. [...] Comme celle du médecin, la connaissance historique est indirecte, indicielle et conjecturale » (*op. cit.*, p. 154). À cela l'écriture, la textualité, qui dématérialise l'oralité, ne change rien, car c'est encore et toujours de cas individuels que l'historien traite. C'est à ce rapport à la singularité que Ginzburg rattache le caractère probabiliste de la connaissance historique.

Le champ ouvert par le paradigme indicielle est immense : « Si la réalité est opaque, des zones privilégiées existent – traces, indices – qui permettent de la déchiffrer. Cette idée, qui constitue le noyau du paradigme indicielle ou sémiotique, a fait son chemin dans les domaines les plus variés de la connaissance et modelé en profondeur les sciences humaines » (*op. cit.*, p. 177-178).

Se pose maintenant la seconde question : celle de la place du paradigme indicielle de Carlo Ginzburg par rapport à la critique du témoignage de Marc Bloch et de ses successeurs. Je ne pense pas qu'il y ait lieu de choisir entre les deux analyses. En englobant la connaissance historique sous le paradigme indicielle, C. Ginzburg affaiblit son concept d'indice qui gagne à être opposé à celui de témoignage écrit. Inversement, le traitement par M. Bloch des vestiges comme des témoignages non écrits fait tort à la spécificité du témoignage comme relais de la mémoire dans sa phase déclarative et son expression narrative. L'indice est repéré et décrypté ; le témoignage est déposé et critiqué. Certes, c'est la même sagacité qui préside aux deux séries d'opérations. Mais leurs points d'application sont distincts. La sémiologie indicielle exerce son rôle de complément, de contrôle, de corroboration à l'égard du témoignage oral ou écrit, dans la mesure même où les signes qu'elle décrypte ne sont pas d'ordre verbal : empreintes digitales, archives photographiques et aujourd'hui prélèvement d'ADN – cette signature biologique du vivant – « témoignent » par leur mutisme. Les discours diffèrent entre eux autrement que ne font les collections d'oreille.

Le bénéfice de la contribution de C. Ginzburg est alors d'ouvrir une dialectique de l'indice et du témoignage à l'intérieur de la notion de trace et ainsi de donner au concept de document son entière envergure. En même temps, le rapport de complémentarité entre témoignage et indice vient s'écrire dans le cercle de la cohérence interne-externe qui structure la preuve documentaire.

D'un côté, en effet, la notion de trace peut être tenue pour la racine commune au témoignage et à l'indice. À cet égard, son origine cynétique est significative : un animal est passé par là et a laissé sa

trace. C'est un indice. Mais l'indice peut par extension être tenu pour une écriture dans la mesure où l'analogie de l'empreinte adhère originellement à l'évocation de la frappe de la lettre, pour ne rien dire de l'analogie tout aussi primitive entre *eikōn*, graphie et peinture, évoquée au début de notre phénoménologie de la mémoire<sup>48</sup>. En outre, l'écriture est elle-même une telle graphie et à ce titre une sorte d'indice ; aussi bien la graphologie traite-t-elle de l'écriture, son *ductus*, son tract, sur le mode indiciaire. Inversement, dans ce jeu d'analogies, l'indice mérite d'être appelé témoignage non écrit, à la façon de Marc Bloch. Mais ces échanges entre indices et témoignages ne doivent pas empêcher de préserver leur différence d'usage. Au total, le bénéficiaire de l'opération serait le concept de document, somme des indices et des témoignages, dont l'amplitude finale rejoint celle initiale de la trace<sup>49</sup>.

Reste le cas limite de certains témoignages fondamentalement oraux, quoique écrits dans la douleur, dont la mise en archive fait question, au point de susciter une véritable crise du témoignage. Il s'agit pour l'essentiel des témoignages de rescapés des camps d'extermination de la Shoah, appelée Holocauste en milieu anglo-saxon. Ils avaient été précédés par ceux des survivants de la Première Guerre mondiale, mais eux seuls ont soulevé les problèmes que l'on va dire. Renaud Dulong les a placés au point critique de son ouvrage *Le Témoin oculaire* : « Témoigner de l'intérieur d'une vie témoignante », telle est l'enseigne sous laquelle il place une œuvre telle que celle de Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*<sup>50</sup>. Pourquoi

48. Cf. ci-dessus, première partie, chap. 1.

49. La notion de document, sous laquelle se conjuguent les notions d'indice et de témoignage, gagne en précision à être mise à son tour en couple avec celle de monument. J. Le Goff, dans un article « Documento/monumento » de l'*Enciclopedia Einaudi*, Turin, Einaudi, vol. V, p. 38-48, non traduit dans la collection d'essais *Mémoire et Histoire*, retrace l'aventure croisée des deux notions : le document, réputé moins soucieux d'afficher la gloire du héros, l'aurait d'abord emporté sur le monument à finalité laudative ; toutefois, pour une critique idéologique, le document ne se révélerait pas moins biaisé que le monument. D'où le plaidoyer pour le concept mixte de document-monument. Cf. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 214-215.

50. Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, *op. cit.* Ce livre, écrit un an avant la disparition de l'auteur, est une longue réflexion sur l'ouvrage précédent, *Si c'est un homme...* On lira en particulier le chapitre des *Naufragés et les Rescapés* intitulé « Communiquer ».

ce genre de témoignage paraît-il faire exception au procès historiographique ? Parce qu'il pose un problème d'accueil auquel la mise en archive ne répond pas et même paraît inappropriée, voire provisoirement incongrue. Il s'agit d'expériences à la limite, proprement extraordinaires – qui se fraient un difficile chemin à la rencontre des capacités de réception limitées, ordinaires, d'auditeurs éduqués à une compréhension partagée. Cette compréhension a été édifiée sur les bases d'un sens de la ressemblance humaine au plan des situations, des sentiments, des pensées, des actions. Or l'expérience à transmettre est celle d'une inhumanité sans commune mesure avec l'expérience de l'homme ordinaire. C'est en ce sens qu'il s'agit d'expériences à la limite. Ainsi est anticipé un problème qui ne trouvera sa pleine expression qu'au terme du parcours des opérations historiographiques, celui de la représentation historique et de ses limites<sup>51</sup>. Avant que les limites de l'explication et de la compréhension soient mises à l'épreuve, celles de l'inscription et de la mise en archive le sont déjà. C'est pourquoi il peut être parlé de crise du témoignage. Pour être reçu, un témoignage doit être approprié, c'est-à-dire dépouillé autant que possible de l'étrangeté absolue qu'engendre l'horreur. Cette condition drastique n'est pas satisfaite dans le cas des témoignages de rescapés<sup>52</sup>. Une raison supplémentaire de la difficulté à communiquer tient au fait que le témoin a été lui-même sans distance aux événements ; il n'y a pas « assisté » ; à peine en a-t-il été l'agent, l'acteur ; il en a été la victime. Comment « raconter sa propre mort » ? demande Primo Levi. La barrière de la honte s'ajoute à toutes les autres. Il en résulte que la compréhension attendue doit être elle-même jugement, jugement sur-le-champ, jugement sans médiation, blâme absolu. Ce qui finalement fait la crise du témoignage, c'est que son irruption jure avec la conquête inaugurée par Lorenzo Valla dans *La Donation de Constantin* : il s'agissait alors de lutter contre la crédulité et l'imposture ; il s'agit maintenant de lutter contre l'incrédulité et la volonté d'oublier. Renversement de la problématique ?

51. C'est le titre de l'ouvrage dirigé par Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the « Final Solution »*, Cambridge, Mass., et Londres, Harvard University Press, 1992 ; rééd., 1996 (cf. ci-dessous, chap. 3).

52. Primo Levi évoque à cet égard « l'angoisse inscrite en chacun de nous du « tohu-bohu », de l'univers désert et vide, écrasé sous l'esprit de Dieu, mais dont l'esprit de l'homme est absent : ou pas encore né, ou déjà éteint » (*Si c'est un homme. Souvenirs, op. cit.*, p. 83-84 de la réédition de 1994 ; cité par R. Dulong, *Le Témoin oculaire, op. cit.*, p. 95).

Et pourtant, même Primo Levi écrit. Il écrit après Robert Antelme, l'auteur de *L'Espèce humaine*<sup>53</sup>, après Jean Améry, l'auteur de *Par-delà le crime et le châtement*<sup>54</sup>. On a même écrit sur leurs écritures. Et nous écrivons ici sur l'énonciation de l'impossibilité de communiquer et sur l'impératif impossible de témoigner dont pourtant ils témoignent. De plus, ces témoignages directs se trouvent progressivement encadrés, mais non absorbés, par les travaux d'historiens du temps présent et par la publicité des grands procès criminels dont les sentences cheminent lentement dans la mémoire collective au prix de rudes *dissensus*<sup>55</sup>. C'est pourquoi, parlant de ces « récits directs », je ne parlerai pas comme R. Dulong d'« allergie à l'historiographie » (*Le Témoin oculaire*, p. 219). L'« allergie à l'explication en général » (*op. cit.*, p. 220), qui est certaine, provoque plutôt une sorte de court-circuit entre le moment du témoignage, au seuil de l'opération historique, et le moment de la représentation dans son expression scripturaire, par-dessus les étapes de l'archivage, de l'explication et même de la compréhension. Mais c'est dans le même espace public que celui de l'historiographie que se joue la crise du témoignage après Auschwitz.

## V. LA PREUVE DOCUMENTAIRE

Rejoignons l'historien aux archives. Il en est le destinataire dans la mesure où des traces ont été conservées par une institution en vue d'être consultées par qui y est habilité, selon les règles concernant le droit d'accès, les délais de consultation variant suivant la catégorie de documents.

Se pose à ce stade la notion de preuve documentaire, qui désigne la part de vérité historique accessible à cette étape de l'opération historiographique. Deux questions : qu'est-ce que prouver pour un document ou un faisceau de documents – et qu'est-ce qui est ainsi prouvé ?

La réponse à la première question se noue au point d'articulation

53. R. Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.

54. J. Améry, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Actes Sud, 1995.

55. Cf. ci-dessous, troisième partie, chap. 1.

de la phase documentaire avec la phase explicative et compréhensive, et au-delà de celle-ci avec la phase littéraire de la représentation. Si un rôle de preuve peut être attaché aux documents consultés, c'est parce que l'historien vient aux archives avec des questions. Les notions de questionnement et de questionnaire sont ainsi les premières à mettre en place dans l'élaboration de la preuve documentaire. C'est armé de questions que l'historien s'engage dans une recherche d'archives. Marc Bloch, encore une fois, est l'un des premiers, à l'encontre des théoriciens qu'il appelait positivistes et que nous préférons appeler méthodiques, tels que Langlois et Seignobos<sup>56</sup>, à mettre en garde contre ce qu'il tient pour une naïveté épistémologique, à savoir l'idée qu'il pourrait exister une phase numéro un où l'historien rassemblerait les documents, les lirait et en pèserait l'authenticité et la véracité, après quoi viendrait une phase numéro deux où il les mettrait en œuvre. Antoine Prost, dans *Douze Leçons sur l'histoire*, martèle, après Paul Lacombe<sup>57</sup>, la forte déclaration : pas d'observation sans hypothèses, pas de fait sans questions. Les documents ne parlent que si on leur demande de vérifier, c'est-à-dire de rendre vraie, telle hypothèse. Interdépendance, donc, entre faits, documents et questions : « C'est la question, écrit A. Prost, qui construit l'objet historique en procédant à un découpage original dans l'univers sans limites des faits et des documents possibles » (*Douze Leçons sur l'histoire*, p. 79). L'auteur rejoint ainsi l'assertion de Paul Veyne, caractérisant le travail actuel des historiens par un « allongement du questionnaire ». Or ce qui suscite cet allongement, c'est la formation d'hypothèses portant sur la place du phénomène interrogé dans des enchaînements mettant en jeu l'explication et la compréhension. La question de l'historien, dit encore notre auteur, « n'est pas une question nue, c'est une question armée qui porte avec elle une certaine idée des sources documentaires et des procédés de recherche possibles » (*op. cit.*, p. 80). Trace, document, question forment ainsi le trépied de base de la connaissance historique. Cette irruption de la question donne l'occasion de jeter un

56. Pour une lecture plus équitable de C. Langlois, C.V. Seignobos, *L'Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898, cf. Antoine Prost, « Seignobos revisité », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n° 43, juillet-septembre 1994, p. 100-118.

57. Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points Histoire », 1996. Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Paris, Hachette, 1994.

dernier regard sur la notion de document élaboré plus haut à partir de celle de témoignage. Pris dans le faisceau des questions, le document ne cesse de s'éloigner du témoignage. Rien n'est en tant que tel document, même si tout résidu du passé est potentiellement trace. Pour l'historien, le document n'est pas simplement donné, comme l'idée de trace laissée pourrait le suggérer. Il est cherché et trouvé. Bien plus, il est circonscrit, et en ce sens constitué, institué document, par le questionnement. Pour un historien, tout peut devenir document, bien entendu les débris issus des fouilles archéologiques et autres vestiges, mais de façon plus frappante les informations aussi diverses que mercuriales, courbes de prix, registres paroissiaux, testaments, banques de données statistiques, etc. Devient ainsi document tout ce qui peut être interrogé par un historien dans la pensée d'y trouver une information sur le passé. Parmi les documents, nombreux sont désormais ceux qui ne sont plus des témoignages. Les séries d'items homogènes dont on parlera dans le chapitre suivant ne sont même plus assignables à ce que Marc Bloch appelait des témoins malgré eux. La même caractérisation du document par l'interrogation qui s'y applique vaut pour une catégorie de témoignages non écrits, les témoignages oraux enregistrés, dont la microhistoire et l'histoire du temps présent font une grande consommation. Leur rôle est considérable dans le conflit entre la mémoire des survivants et l'histoire déjà écrite. Or ces témoignages oraux ne constituent des documents qu'une fois enregistrés ; ils quittent alors la sphère orale pour entrer dans celle de l'écriture et s'éloignent ainsi du rôle du témoignage dans la conversation ordinaire. On peut dire alors que la mémoire est archivée, documentée. Son objet a cessé d'être un souvenir, au sens propre du mot, c'est-à-dire retenu dans une relation de continuité et d'appropriation à l'égard d'un présent de conscience.

Deuxième question : qu'est-ce qui, à ce stade de l'opération historiographique, peut être tenu pour prouvé ? La réponse est nette : un fait, des faits, susceptibles d'être assertés dans des propositions singulières, discrètes, comprenant le plus souvent mention de dates, de lieux, de noms propres, de verbes d'action ou d'état. Ici, une confusion guette : la confusion entre faits avérés et événements survenus. Une épistémologie vigilante met ici en garde contre l'illusion de croire que ce qu'on appelle fait coïncide avec ce qui s'est réellement passé, voire avec la mémoire vive qu'en ont les témoins oculaires, comme si les faits dormaient dans les documents jusqu'à ce que les historiens les en extraient. Cette

illusion, contre laquelle bataillait Henri Marrou dans *De la connaissance historique*<sup>58</sup>, a entretenu longtemps la conviction que le fait historique ne diffère pas fondamentalement du fait empirique dans les sciences expérimentales de la nature. Autant il faudra résister, quand on traitera plus loin de l'explication et de la représentation, à la tentation de dissoudre le fait historique dans la narration et celle-ci dans une composition littéraire indiscernable de la fiction, autant il faut refuser la confusion initiale entre fait historique et événement réel remémoré. Le fait n'est pas l'événement, lui-même rendu à la vie d'une conscience témoin, mais le contenu d'un énoncé visant à le représenter. En ce sens, il faudrait toujours écrire : le fait que ceci ou cela est arrivé. Ainsi compris, le fait peut être dit construit par la procédure qui le dégage d'une série de documents dont on peut dire en retour qu'ils l'établissent. Cette réciprocity entre la construction (par la procédure documentaire complexe) et l'établissement du fait (sur la base du document) exprime le statut épistémologique spécifique du fait historique. C'est ce caractère propositionnel du fait historique (au sens de fait que) qui régit la modalité de vérité ou de fausseté attachée au fait. Les termes vrai/faux peuvent être pris légitimement à ce niveau au sens poppérien du réfutable et du vérifiable. Il est vrai ou il est faux que des chambres à gaz ont été utilisées à Auschwitz pour tuer tant de Juifs, de Polonais, de Tsiganes. La réfutation du négationnisme se joue à ce niveau. C'est pourquoi il était important de délimiter correctement ce niveau. En effet, cette qualification véridative de la « preuve documentaire » ne se retrouvera pas aux niveaux de l'explication et de la représentation, où le caractère poppérien de vérité deviendra de plus en plus difficile à appliquer.

On objectera ici l'usage que les historiens font de la notion d'événement, soit pour l'exiler dans les marges en raison de sa brièveté et de sa fugacité, et plus encore de son lien privilégié avec le niveau politique de la vie sociale, soit pour en saluer le retour. Qu'il soit traité en suspect ou en hôte bienvenu après une longue absence, c'est à titre de référent ultime que l'événement peut figurer dans le discours historique. La question à laquelle il répond est celle-ci : de quoi parle-t-on lorsque l'on dit que quelque chose est arrivé ? Non seulement je ne récus pas ce statut de référent, mais je plaide inlassablement en sa faveur tout au long de cet ouvrage.

58. Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Éd. du Seuil, 1954 ; rééd., coll. « Points », 1975.

Et c'est pour préserver ce statut de vis-à-vis du discours historique que je distingue le fait en tant que « la chose dite », le quoi du discours historique, de l'événement en tant que « la chose dont on parle », le « au sujet de quoi » est le discours historique. À cet égard, l'assertion d'un fait historique marque la distance entre le dit (la chose dite) et la visée référentielle qui selon l'expression de Benveniste reverse le discours au monde. Le monde, en histoire, c'est la vie des hommes du passé telle qu'elle fut. C'est de cela qu'il s'agit. Et la première chose que l'on en dit, c'est que cela est arrivé. Tel qu'on le dit ? C'est toute la question. Et elle nous accompagnera jusqu'à la fin du stade de la représentation, où elle trouvera, sinon sa résolution, du moins sa formulation exacte sous la rubrique de la représentance<sup>59</sup>. D'ici là, il faut laisser dans l'indétermination la question du rapport véritable entre fait et événement, et tolérer une certaine indiscrimination dans l'emploi des termes l'un pour l'autre par les meilleurs historiens<sup>60</sup>.

59. Cf. ci-dessous, chap. 3, § 4, p. 359-369.

60. Dans l'article de P. Nora, « Le retour de l'événement », in J. Le Goff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, op. cit., t. I, p. 210-228, c'est du statut de l'histoire contemporaine qu'il est fondamentalement question, et donc de la proximité du passé rapporté au présent historique, en un temps comme le nôtre où le présent est vécu « comme chargé d'un sens déjà "historique" » (Nora, art. cité, p. 210). C'est cette pesée du présent sur le « faire histoire » qui autorise à dire que « l'actualité, cette circulation généralisée de la perception historique, culmine dans un phénomène nouveau : l'événement » (art. cité, p. 211). Son apparition peut même être datée : du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce dont il s'agit, c'est de « l'avènement rapide de ce présent historique » (*ibid.*). Ce qui est reproché aux « positivistes », c'est d'avoir fait du passé mort, coupé du présent vif, le champ clos de la connaissance historique. Que le terme « événement » ne désigne pas la chose arrivée, on en trouve confirmation dans le simple fait de parler de la « production de l'événement » (art. cité, p. 212) et des « métamorphoses de l'événement » (art. cité, p. 216) ; ce dont il s'agit, c'est du fait divers happé par les mass-media. Parlant d'événements capitaux tels que la mort de Mao Tsé-toung, Nora écrit : « Le fait qu'ils aient eu lieu ne les rend qu'historiques. Pour qu'il y ait événement, il faut qu'il soit connu » (art. cité, p. 212). L'histoire est alors en concurrence avec les médias, le cinéma, la littérature populaire et tous les vecteurs de communication. Quelque chose du témoignage direct revient ici avec le cri : j'y étais. « La modernité sécrète l'événement, à la différence des sociétés traditionnelles qui avaient plutôt tendance à le raréfier », prononce Nora (art. cité, p. 220). Dans mon vocabulaire, serait événement ce que Nora appelle historique, l'avoir eu lieu. Et je mettrais du côté du fait ce qu'il appelle événement et que son lien intime avec « sa signification intellectuelle » rend « proche d'une première forme d'élaboration historique » (Nora, art. cité, p. 216). « L'événement, s'exclame-t-il, c'est le merveilleux des sociétés démocratiques » (art. cité, p. 217). Du même coup se dénonce « le paradoxe de l'événement » (art. cité, p. 222) :

Pour ma part, je pense honorer l'événement en le tenant pour le vis-à-vis effectif du témoignage en tant que catégorie première de la mémoire archivée. Quelque spécification que l'on puisse apporter ou imposer ultérieurement à l'événement, principalement en rapport avec les notions de structure et de conjoncture, plaçant l'événement dans une position tierce par rapport à d'autres notions connexes, l'événement, en son sens le plus primitif, est cela au sujet de quoi quelqu'un témoigne. Il est l'emblème de toutes les choses passées (*praeterita*). Mais le dit du dire du témoignage est un fait, le fait que... Précisons : le « que » apposé à l'assertion du fait tient en réserve la visée intentionnelle qui sera thématisée en fin de parcours épistémologique sous le signe de la représentance. Seule une sémiotique inappropriée au discours historique entretient le déni du référent au profit du couple exclusif constitué par le signifiant (narratif, rhétorique, imaginaire) et le signifié (l'énoncé du fait). À la conception binaire du signe héritée d'une linguistique saussurienne, peut-être déjà mutilée, j'oppose la conception triadique du signifiant, du signifié et du référent. J'ai proposé ailleurs une formule empruntée à Benveniste selon laquelle le discours consiste en ceci que quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose selon des règles<sup>61</sup>. Dans ce schéma, le référent est le symétrique du locuteur, à savoir l'historien et, avant lui, le témoin présent à son propre témoignage.

C'est un dernier regard sur le rapport entre le point de départ de ce chapitre – le témoignage – et son point d'arrivée – la preuve documentaire – que je voudrais jeter, dans le faisceau de lumière et d'ombre projeté sur toute l'entreprise par le mythe du *Phèdre* parlant de l'invention de l'écriture. Si la continuité du passage de la mémoire à l'histoire est assurée par les notions de trace et de

---

avec son surgissement monte à la surface la profondeur enfouie du non-événementiel. « L'événement a pour vertu de nouer en gerbes des significations éparées » (art. cité, p. 225). « À l'historien de les dénouer pour revenir de l'évidence de l'événement à la mise en évidence du système. Car l'unicité, pour qu'elle devienne intelligible, postule toujours l'existence d'une série que la nouveauté fait surgir » (*ibid.*). Et voilà l'événement – « l'événement contemporain » – rendu à regret aux dialectiques fomentées par les ennemis de l'événement, les avocats de la structure.

61. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, coll. « Diogène », 1966.

témoignage, la discontinuité liée aux effets de distanciation que l'on vient de mettre en place aboutit à une situation de crise générale à l'intérieur de laquelle vient prendre place la crise spécifique liée au témoignage intempestif des rescapés des camps. Cette crise générale donne à la question du *pharmakon* qui hante cette étude une coloration précise. Ce que la critique historique met en question, au niveau de la preuve documentaire, c'est le caractère fiduciaire du témoignage spontané, à savoir le mouvement naturel de mettre sa confiance dans la parole entendue, dans la parole d'un autre. Une véritable crise est ainsi ouverte. Une crise de la croyance, qui autorise à tenir la connaissance historique pour une école du soupçon. Ce n'est pas seulement la crédulité qui est ici mise au pilori, mais la fiabilité de premier abord du témoignage. Crise du témoignage : c'est la manière rude de l'histoire documentaire de contribuer à la guérison de la mémoire, d'enchaîner sur le travail de remémoration et sur le travail de deuil. Mais peut-on douter de tout ? N'est-ce pas dans la mesure où nous faisons confiance à tel témoignage que nous pouvons douter de tel autre ? Une crise générale du témoignage est-elle supportable ou même pensable ? L'histoire peut-elle rompre toutes ses amarres avec la mémoire déclarative ? L'historien répondrait sans doute que l'histoire, au total, renforce le témoignage spontané par la critique du témoignage, à savoir la confrontation entre témoignages discordants, en vue de l'établissement d'un récit probable, plausible. Certes, mais la question demeure : la preuve documentaire est-elle plus remède que poison pour les défaillances constitutives du témoignage ? Il dépendra de l'explication et de la représentation d'apporter quelque soulagement à ce désarroi, par un exercice mesuré de la contestation et un renforcement de l'attestation <sup>62</sup>.

62. Il est des historiens qui ont su retrouver aux archives un écho des voix éteintes, telle Arlette Farge dans *Le Goût de l'archive*, Paris, Éd. du Seuil, 1989. À la différence de l'archive judiciaire qui « présente un monde morcelé », l'archive des historiens entend l'écho de « ces plaintes dérisoires à propos d'événements dérisoires, où les uns se disputent pour un outil volé et les autres pour de l'eau sale reçue sur leurs habits. Signes d'un désordre minimum ayant laissé des traces puisqu'ils ont donné lieu à des rapports et à des interrogatoires, ces faits intimes, où presque rien n'est dit et où pourtant tant de choses transpirent, sont lieu d'investigation et de recherche » (p. 97). Ces traces sont au sens fort des mots des « paroles captées » (*ibid.*). Il arrive alors que l'historien n'est pas celui qui fait parler les hommes d'autrefois mais qui les laisse parler. Alors, le document renvoie à la trace, et la trace à l'événement.

## Explication/compréhension

### NOTE D'ORIENTATION

*C'est au niveau de l'explication/compréhension que l'autonomie de l'histoire par rapport à la mémoire s'affirme avec le plus de force au plan épistémologique. À vrai dire, cette nouvelle phase de l'opération historiographique était déjà imbriquée dans la précédente dans la mesure où il n'y a pas de document sans question, ni de question sans projet d'explication. C'est par rapport à l'explication que le document fait preuve. Toutefois, ce que l'explication/compréhension apporte de neuf par rapport au traitement documentaire du fait historique concerne les modes d'enchaînement entre faits documentés. Expliquer, c'est, généralement parlant, répondre à la question « pourquoi » par une diversité d'emplois du connecteur « parce que »<sup>1</sup>. À cet égard, autant il faudra laisser ouvert l'éventail de ces emplois, autant il faut maintenir l'opération historiographique dans le voisinage des démarches communes à toutes les disciplines scientifiques, caractérisées par le recours, sous des formes diverses, à des procédures de modélisation mises à l'épreuve de la vérification. C'est ainsi que modèle et preuve documentaire vont de pair. La modélisation est l'œuvre de l'imaginaire scientifique, comme l'avait souligné Colingwood, suivi par Max Weber et Raymond Aron, traitant de l'imputation causale singulière<sup>2</sup>. Cet imaginaire entraîne l'esprit loin de la sphère de la remémoration privée et publique dans le royaume des possibles. Si l'esprit doit toutefois demeurer dans le domaine de l'histoire et ne pas glisser dans celui de la fiction, cet imaginaire doit se plier à une discipline spécifique, à savoir un découpage approprié de ses objets de référence.*

1. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basic Blackwell, 1957, 1979.

2. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.* Voir les pages 322 à 339 de la réédition de 1991 (deuxième partie, chap. 3).

*Ce découpage est régi par deux principes limitatifs. Selon le premier, les modèles explicatifs en cours dans la pratique historienne ont pour trait commun de se rapporter à la réalité humaine en tant que fait social. À cet égard, l'histoire sociale n'est pas un secteur parmi d'autres, mais le point de vue sous lequel l'histoire choisit son camp, celui des sciences sociales. En privilégiant, avec une certaine école d'histoire contemporaine, comme nous le ferons plus loin, les modalités pratiques de la constitution du lien social et les problématiques d'identité qui s'y rattachent, nous diminuerons la distance qui s'était creusée durant la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle entre l'histoire et la phénoménologie de l'action, mais nous ne l'abolirons pas. Les interactions humaines, et en général les modalités de l'intervalle, de l'inter-esse comme aime à dire H. Arendt, survenant entre les agents et les patients de l'agir humain, ne se prêtent aux processus de modélisation par lesquels l'histoire s'inscrit parmi les sciences sociales qu'au prix d'une objectivation méthodique qui a valeur de coupure épistémologique par rapport à la mémoire et au récit ordinaire. À cet égard, histoire et phénoménologie de l'action ont intérêt à rester distinctes pour le plus grand bénéfice de leur dialogue.*

*Le second principe limitatif concerne le découpage de l'histoire dans le champ des sciences sociales. C'est par l'accent que l'histoire met sur le changement et sur les différences ou écarts affectant les changements qu'elle se distingue des autres sciences sociales et principalement de la sociologie. Ce trait distinctif est commun à tous les compartiments de l'histoire : réalité économique, phénomènes sociaux au sens limitatif du terme, pratiques et représentations. Ce trait commun définit de façon limitative le référent du discours historique au sein du référent commun à toutes les sciences sociales. Or, changements et différences ou écarts dans les changements comportent une connotation temporelle manifeste. C'est ainsi qu'on parlera de longue durée, de court terme, d'événement quasi ponctuel. Le discours de l'histoire pourrait alors se rapprocher de nouveau de la phénoménologie de la mémoire. Certes. Toutefois, le vocabulaire de l'historien construisant ses hiérarchies de durées, comme au temps de Labrousse et de Braudel, ou les dispersant, comme on s'y emploie depuis lors, n'est pas celui du phénoménologue se référant à l'expérience vive de la durée, comme ce fut le cas dans la première partie de cet ouvrage. Ces durées sont construites. Lors même que l'histoire s'ingénie à brouiller leur ordre de priorité, c'est toujours en termes de durées multiples, et, si c'est le cas, en réaction contre la rigidité d'architectures de durées trop bien empilées, que l'his-*

torien module le vécu temporel. Même si la mémoire fait l'épreuve de la profondeur variable du temps et ordonne ses souvenirs les uns par rapport aux autres, esquissant par là quelque chose comme une hiérarchie parmi les souvenirs, il reste qu'elle ne forme pas spontanément l'idée de durées multiples. Celle-ci reste l'apanage de ce qu'Halbwachs appelle « mémoire historique », concept sur lequel nous reviendrons le moment venu. Le maniement par l'historien de cette pluralité de durées est commandé par une corrélation entre trois facteurs : la nature spécifique du changement considéré – économique, institutionnel, politique, culturel ou autre –, l'échelle sous laquelle il est appréhendé, décrit et expliqué, enfin le rythme temporel approprié à cette échelle. C'est ainsi que le privilège accordé aux phénomènes économiques ou géographiques par Labrousse et Braudel et à leur suite par les historiens de l'école des Annales a eu pour corollaire le choix de l'échelle macroéconomique et celui de la longue durée en termes de rythme temporel. Cette corrélation est le trait épistémologique le plus marquant du traitement par l'histoire de la dimension temporelle de l'action sociale. Ce trait s'est trouvé encore renforcé par une corrélation supplémentaire entre la nature spécifique du phénomène social pris pour référent et le type de document privilégié. Ce que la longue durée structure au plan temporel, ce sont par priorité des séries de faits répétables, plutôt que des événements singuliers susceptibles d'être remémorés de manière distinctive ; à ce titre, ils sont accessibles à la quantification et au traitement mathématique. Avec l'histoire sérielle et l'histoire quantitative<sup>3</sup>, nous nous éloignons autant qu'il est possible de la durée selon Bergson ou Bachelard. Nous sommes dans un temps construit, fait de durées structurées et quantifiées. C'est encore eu égard à ces audacieuses opérations de structuration qui ont marqué le milieu du xx<sup>e</sup> siècle que l'histoire plus récente des pratiques et des représentations a élaboré un traitement plus qualitatif des durées et ainsi a paru reconduire l'histoire en direction de la phénoménologie de l'action et de celle de la durée qui en est solidaire. Mais cette histoire ne renie pas pour autant la posture objectivante qu'elle continue de partager avec les travaux les plus marquants de l'école des Annales.

Cela étant dit, quant aux référents de l'explication historique, il reste à caractériser de façon plus précise la nature des opérations relevant de l'explication. On a évoqué l'éventuelle diversité des

3. Pierre Chaunu, *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, Paris, Armand Colin, coll. « Cahiers des Annales », 1978.

*emplois du « parce que... » qui sert d'embrasseur aux réponses données à la question « pourquoi ? ». C'est ici qu'il faut insister sur la variété des types d'explication en histoire<sup>4</sup>. À cet égard, on peut dire sans injustice qu'il n'y a pas en histoire de mode privilégié d'explication<sup>5</sup>. C'est un trait que l'histoire partage avec la théorie de l'action, dans la mesure où, le référent avant-dernier du discours historique, ce sont des interactions susceptibles d'engendrer du lien social. Il n'est pas surprenant dès lors que l'histoire déploie tout l'éventail des modes d'explication susceptibles de rendre intelligibles les interactions humaines. D'un côté, les séries de faits répétables de l'histoire quantitative se prêtent à l'analyse causale et à l'établissement de régularités qui tirent l'idée de cause, au sens d'efficience, vers celle de légalité, sur le modèle du rapport « si... alors... ». De l'autre, les comportements des agents sociaux, répondant à la pression des normes sociales par diverses manœuvres de négociation, de justification ou de dénonciation, tirent l'idée de cause du côté de celle d'explication par des raisons<sup>6</sup>. Mais ce sont là des cas limites. La grande masse des travaux historiques se déploie dans une région moyenne où alternent et se combinent de façon parfois aléatoire des modes disparates d'explication. C'est pour rendre compte de cette variété de l'explication historique que j'ai intitulé cette section « Explication/compréhension ». À cet égard, on peut tenir pour dépassée la querelle suscitée au début du XX<sup>e</sup> siècle autour des termes, tenus pour antagonistes, d'explication et de compréhension. Max Weber s'était montré fort perspicace dans l'élaboration des concepts directeurs de sa théorie sociale en combinant d'entrée de jeu explication et compréhension<sup>7</sup>. Plus récemment, H. von Wright, dans*

4. François Dosse, dans *L'Histoire*, *op. cit.*, place le deuxième parcours de sa traversée de l'histoire sous le signe de « l'imputation causale » (p. 30-64). Cette nouvelle problématique commence avec Polybe et la « quête de causalité ». Elle passe par J. Bodin, inventeur de « l'ordre de la probabilité ». Elle traverse l'époque des Lumières et atteint un sommet avec F. Braudel et l'école des *Annales*, avant que soit pris, avec la considération du récit, le « tournant interprétatif » qui conduira au seuil de la troisième problématique, celle du récit.

5. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1971. Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'histoire*, *op. cit.*

6. Dans *Temps et Récit*, j'avais consacré l'essentiel de mes analyses à cette confrontation entre explication causale et explication par des raisons. Cf. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, première partie, chap. 2, p. 217sq.

7. Max Weber, *Économie et société*, *op. cit.* Voir première partie, chap. 1, § 1 à 3.

Explanation and Understanding, a construit pour l'histoire un modèle mixte d'explication qui fait alterner des segments causals (au sens de régularité légale) et téléologiques (au sens de motivations susceptibles d'être rationalisées)<sup>8</sup>. À cet égard, la corrélation évoquée un peu plus haut entre le type du fait social tenu pour déterminant, l'échelle de description et de lecture et le rythme temporel peut offrir un bon guide dans l'exploration des modèles différenciés d'explication quant à leur rapport avec la compréhension. Le lecteur sera peut-être surpris de ne pas voir apparaître dans ce contexte la notion d'interprétation. Ne figure-t-elle pas à côté de celle de compréhension à la grande époque de la querelle *Verstehen-erklären* ? L'interprétation n'est-elle pas tenue par Dilthey pour une forme spéciale de compréhension liée à l'écriture et en général au phénomène de l'inscription ? Loin de récuser l'importance de la notion d'interprétation, je propose de lui donner une aire d'application beaucoup plus vaste que celle que lui assignait Dilthey ; il y a, selon moi, de l'interprétation aux trois niveaux du discours historique, au niveau documentaire, au niveau de l'explication/compréhension, au niveau de la représentation littéraire du passé. En ce sens, l'interprétation est un trait de la recherche de la vérité en histoire qui traverse les trois niveaux : c'est de l'intention même de vérité de toutes les opérations historiographiques que l'interprétation est une composante. Il en sera traité dans la troisième partie de cet ouvrage.

Dernière consigne lexicale et sémantique au seuil de ce chapitre ; plus que du silence sur le thème de l'interprétation dans le cadre de cette enquête sur l'explication/compréhension, le lecteur pourra s'étonner du silence sur la dimension narrative du discours historique. C'est à dessein que j'en ai ajourné l'examen, le reportant dans le cadre de la troisième opération historiographique, la représentation littéraire du passé, à laquelle on accordera une importance égale à celle des deux autres opérations. C'est dire que je ne

8. J'ai présenté avec quelque détail le modèle quasi causal de Henrik von Wright dans *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, p. 235-255. Depuis lors, je me suis employé dans de nombreux essais à apaiser la querelle explication/compréhension. L'opposition se justifiait en un temps où les sciences humaines subissaient la forte attraction des modèles en vigueur dans les sciences de la nature sous la pression du positivisme de type comtien. Wilhelm Dilthey reste le héros de la résistance des sciences dites de l'esprit à l'absorption des sciences humaines par les sciences de la nature. La pratique effective des sciences historiques invite à une attitude plus mesurée et plus dialectique.

*renie rien des acquis de la discussion menée à travers les trois volumes de Temps et Récit. Mais, en reclassant la narrativité de la façon qu'on dira, je veux mettre fin à un malentendu suscité par les tenants de l'école narrativiste et assumé par ses détracteurs, malentendu selon lequel l'acte configurant<sup>9</sup> qui caractérise la mise en intrigue constituerait en tant que tel une alternative à l'explication principalement causale. La juste cause d'un Louis O. Mink, que je continue d'honorer, me paraît compromise par l'imposition de cette alternative fâcheuse. La fonction cognitive de la narrativité me paraît, tout compte fait, mieux reconnue si elle est reliée à la phase représentative du passé du discours historique. Ce sera un problème de comprendre comment l'acte configurant de la mise en intrigue s'articule sur les modes d'explication/compréhension au service de la représentation du passé. Dans la mesure où la représentation n'est pas une copie, une mimēsis passive, la narrativité ne souffrira d'aucune diminutio capitis d'être associée au moment proprement littéraire de l'opération historiographique.*

*Le chapitre est construit sur une hypothèse de travail particulière. Je propose de mettre le type d'intelligibilité propre à l'explication/compréhension à l'épreuve d'une classe d'objets de l'opération historiographique, à savoir les représentations. Le chapitre met ainsi en couple une méthode et un objet. La raison en est la suivante : la notion de représentation et sa riche polysémie traversent de part en part cet ouvrage. Elle a été promue au premier plan des perplexités de la phénoménologie de la mémoire dès la problématique grecque de l'eikōn ; et elle resurgira dans le prochain chapitre au titre de l'opération historiographique elle-même sous la forme de la représentation scripturaire du passé (l'écriture de l'histoire au sens limité du terme). La notion de représentation figurera ainsi deux fois dans la partie épistémologique du livre : au titre d'objet privilégié de l'explication/compréhension, et au titre de l'opération historiographique. Une confrontation sera proposée à la fin du chapitre entre les deux usages qui y sont faits de la notion de représentation.*

*Dans le chapitre qui commence ici, la représentation-objet joue ainsi le rôle de référent privilégié, à côté de l'économique, du social, du politique ; ce référent est découpé dans le champ plus*

9. J'adopte ici le vocabulaire de Louis O. Mink, *Historical Understanding*, Cornell University Press, 1987.

vaste du changement social, tenu pour l'objet total du discours historique. Telle est la pointe du chapitre.

Avant d'atteindre ce stade de la discussion, les étapes suivantes seront parcourues.

Dans la première section, on propose un rapide survol des moments forts de l'historiographie française dans les deux premiers tiers du *xx*<sup>e</sup> siècle, jusqu'à la période qualifiée de crise par les observateurs, historiens ou non. Dans ce cadre chronologique, qui est pour l'essentiel structuré par la grande aventure de l'école française des Annales et dominé par la haute figure de Fernand Braudel, on mènera de front les questions de méthode et la promotion de l'objet ici privilégié, pour lequel on a longtemps réservé le terme de « mentalités » introduit en sociologie par Lucien Lévy-Bruhl sous le vocable de la « mentalité primitive » (section I, « La promotion de l'histoire des mentalités »).

On conduira cette enquête double jusqu'au point où la crise de la méthode s'est doublée d'une crise de l'histoire des mentalités, laquelle n'avait cessé de pâtir de son origine discutable dans la sociologie de la « mentalité primitive ».

On interrompra cette double enquête pour donner la parole à trois auteurs – Foucault, Certeau, Elias – que je présente comme les « maîtres de rigueur » dont je sollicite le secours pour caractériser de manière neuve l'histoire des mentalités comme nouvelle approche du phénomène total en même temps que nouvel objet de l'historiographie. Au cours de ces monographies, on habituera le lecteur à associer la notion de mentalités à celle de représentations, pour préparer le moment où la dernière sera définitivement substituée à la première, à la faveur de sa conjonction avec celles d'action et d'agents d'actions (section II, « De quelques maîtres de rigueur : Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias »).

Cette substitution sera préparée par un long intermède consacré à la notion d'échelle : si l'on ne voit pas les mêmes choses en microhistoire, cette variété d'histoire illustrée par les microstorie italiennes donne l'occasion de varier l'approche des mentalités et des représentations en fonction des « jeux d'échelles » : autant la macrohistoire est attentive au poids des contraintes structurelles exercées sur la longue durée, autant la microhistoire l'est à l'initiative et à la capacité de négociation des agents historiques dans des situations d'incertitude.

Le pas est ainsi franchi de l'idée des mentalités à celle des représentations dans le sillage de la notion de variations d'échelles

*et dans le cadre d'une nouvelle approche globale de l'histoire des sociétés, celle proposée par Bernard Lepetit dans Les Formes de l'expérience. L'accent s'y trouve mis sur les pratiques sociales et les représentations intégrées à ces pratiques, les représentations y figurant comme la composante symbolique dans la structuration du lien social et des identités qui en sont l'enjeu. On s'attachera particulièrement à la connexion entre l'opérativité des représentations et les différentes sortes d'échelles applicables aux phénomènes sociaux : échelle d'efficacité et de coercition, échelle de grandeur dans l'estime publique, échelle des durées emboîtées (section III, « Variations d'échelles »).*

*On terminera par une note critique dans laquelle on tirera avantage de la polysémie du terme « représentation » pour justifier le dédoublement de la représentation-objet et de la représentation-opération du chapitre suivant. La grande figure de Louis Marin se profilera une première fois dans les dernières pages de ce chapitre où les aventures de l'explication/compréhension n'auront cessé d'être scandées par celle de l'histoire des mentalités devenue histoire des représentations (section IV, « De l'idée de mentalité à celle de représentation »).*

\*  
\* \*

## I. LA PROMOTION DE L'HISTOIRE DES MENTALITÉS

J'ai choisi, dans l'immense littérature portant sur l'explication en histoire, ce qui concerne l'émergence puis la consolidation et le renouvellement de ce qui a été appelé tour à tour ou de façon alternative histoire culturelle, histoire des mentalités, enfin histoire des représentations. J'expliquerai plus loin pourquoi, réflexion faite, j'ai adopté cette dernière dénomination. Dans la présente section, je me propose de commenter le choix de cette trajectoire à défaut de pouvoir déjà le justifier. La notion de mentalité représente en effet une notion particulièrement vulnérable à la critique en raison de son manque de clarté et de distinction ou, si l'on est charitable, de sa surdétermination. Les raisons pour lesquelles elle s'est imposée aux historiens en sont d'autant plus dignes d'intérêt.

En ce qui me concerne, ces raisons sont les suivantes.

Me tenant d'abord au plus près du métier d'historien, ce qui m'a intéressé est la promotion progressive d'un de ces nouveaux « objets » dont l'histoire la plus récente fait grand cas, au point de devenir ce que j'appelle plus haut objet pertinent, autrement dit objet de référence prochaine pour tout le discours qui s'y rapporte. Or cette promotion ne va pas sans une redistribution des valeurs d'importance<sup>10</sup>, des degrés de pertinence, qui affectent le rang des phénomènes économiques, sociaux, politiques, dans l'échelle d'importance et finalement dans l'échelle adoptée par le regard historique en termes de macro- ou microhistoire. Ce déplacement au plan des objets de référence, de pertinence prochaine, ne va pas sans un déplacement au plan des méthodes et des modes d'explication. Les concepts de singularité (celle des individus ou des événements), de répétabilité, de mise en série, seront particulièrement mis à l'épreuve ; et plus encore celui de contrainte collective et corrélativement celui de réception passive ou non de la part des agents sociaux. C'est ainsi qu'on verra poindre en fin de parcours des notions assez neuves telles qu'appropriation et négociation.

Prenant un peu de recul par rapport au travail d'historien, j'ai voulu vérifier la thèse selon laquelle l'histoire, en tant qu'une des sciences du social, ne déroge pas à sa discipline de distanciation par rapport à l'expérience vive, celle de la mémoire collective, lors même qu'elle déclare s'éloigner de ce que l'on appelle, le plus souvent à tort, positivisme ou plus équitablement histoire historisante pour caractériser l'époque de Seignobos et Langlois au début du siècle. On pourrait penser qu'avec ce « nouvel objet », l'histoire jouxterait de plus près – le sachant ou non – la phénoménologie, en particulier celle de l'action, ou, comme j'aime à dire, celle de l'homme agissant et souffrant. En dépit de ce raccourcissement des distances, l'histoire des mentalités et/ou des représentations n'en demeure pas moins située de l'autre côté de la coupure épistémologique qui la sépare de la sorte de phénoménologie qui a été pratiquée dans la partie de cet ouvrage consacrée à la mémoire et singulièrement à la mémoire collective, en tant que la mémoire constitue un des pouvoirs de cet être que je dénomme l'homme capable. Les développements les plus récents de l'histoire des représentations s'approchent autant que la posture objective de l'histoire

10. Je justifie cette expression dans la quatrième section du chap. 1 de la troisième partie (p. 436-448) consacrée au rapport entre vérité et interprétation en histoire.

le permet de notions apparentées à celle de pouvoir – pouvoir faire, pouvoir dire, pouvoir raconter, pouvoir s'imputer l'origine de ses propres actions. Le dialogue entre l'histoire des représentations et l'herméneutique de l'agir en sortira d'autant plus serré que l'invisible seuil de la connaissance historique n'aura pas été franchi.

Mais il est une raison plus subtile à mon intérêt pour l'histoire des mentalités et des représentations, une raison qui s'est amplifiée au point d'investir toute la fin de cette investigation. Anticipant sur la dernière section de ce chapitre, je confesse que cette raison s'est définitivement imposée dès le moment où, pour les raisons qu'on dira, la notion de représentation a été préférée à celle de mentalité. Un cas non plus de confusion ou d'indistinction mais bien de surdétermination a dès lors surgi au premier plan. Il se trouve – et il faudra montrer que ce n'est pas l'effet d'un hasard sémantique, d'une homonymie regrettable résultant de la pauvreté ou de la parcimonie du vocabulaire – que le mot « représentation » figure dans cet ouvrage dans trois contextes différents. Il désigne d'abord la grande énigme de la mémoire, en relation avec la problématique grecque de l'*eikōn* et son embarrassant doublet *phantasma* ou *phantasia* ; on l'a dit et répété, le phénomène mnémonique consiste dans la présence à l'esprit d'une chose absente qui, de surcroît, n'est plus, mais a été. Qu'il soit simplement évoqué comme présence, et à ce titre comme *pathos*, ou qu'il soit activement recherché dans l'opération du rappel que conclut l'expérience de la reconnaissance, le souvenir est représentation, re-présentation. La catégorie de représentation apparaît une deuxième fois, mais dans le cadre de la théorie de l'histoire, au titre de la troisième phase de l'opération historiographique, lorsque le travail de l'historien, commencé aux archives, aboutit à la publication d'un livre ou d'un article donnés à lire. L'écriture de l'histoire est devenue écriture littéraire. Une question embarrassante envahit alors l'espace de pensée ainsi ouvert : comment l'opération historique maintient-elle, voire couronne-t-elle à ce stade l'ambition de vérité par quoi l'histoire se distingue de la mémoire et éventuellement se confronte au vœu de fidélité de cette dernière ? Très précisément : comment l'histoire, dans son écriture littéraire, réussit-elle à se distinguer de la fiction ? Poser cette question, c'est demander en quoi l'histoire reste ou plutôt devient représentation du passé, ce que la fiction n'est pas, du moins en intention, si elle l'est en quelque sorte par surcroît. C'est ainsi que l'historiographie répète dans sa phase terminale l'énigme soulevée par la mémoire dans sa phase initiale. Elle la répète et l'enrichit de toutes

les conquêtes que nous avons placées globalement sous l'égide du mythe du *Phèdre* sous le signe de l'écriture. La question sera alors de savoir si la représentation historique du passé aura résolu, ou simplement transposé, les apories liées à sa représentation mnémotique. C'est par rapport à ces deux occurrences majeures qu'il faudra situer, quant à sa teneur conceptuelle, l'usage du terme « représentation » par les historiens. Entre la représentation mnémotique du début de notre discours et la représentation littéraire située au terme de la trajectoire de l'opération historiographique, la représentation se propose comme objet, comme référent, d'un certain discours historique. Se peut-il que la représentation-objet des historiens ne porte pas la marque de l'énigme initiale de la représentation mnémotique du passé et n'anticipe pas l'énigme terminale de la représentation historique du passé ?

On se bornera dans la suite de cette section à un rappel succinct des moments forts de l'histoire des mentalités depuis la fondation de l'école française des *Annales* jusqu'à la période qui a été qualifiée de crise par les observateurs, historiens ou non. On interrompra de façon délibérée ce rapide survol et on se confrontera aux trois entreprises majeures qui, si elles ne se laissent pas contenir dans les limites strictes de l'histoire des mentalités et des représentations, ont adressé à l'ensemble des sciences humaines une requête de rigueur dont il faudra se demander si l'histoire ultérieure y a répondu, voire, plus généralement, si une histoire des représentations est susceptible de le faire.

C'est d'abord la première génération de l'école des *Annales*, celle des fondateurs, Lucien Febvre et Marc Bloch, qui mérite d'être interrogée, non seulement parce que la fondation de la revue en 1929 fait date, mais parce que la notion de mentalité revêt dans l'œuvre des fondateurs une importance qui ne sera égalée que dans la génération postérieure, à la période charnière marquée par Ernest Labrousse et plus encore par Fernand Braudel. Ce trait est d'autant plus remarquable que les *Annales d'histoire économique et sociale* – tel était leur nom de baptême – sont principalement marquées par un déplacement de l'intérêt du politique vers l'économique et un rejet sévère de l'histoire à la manière de Seignobos et Langlois, improprement appelée positiviste, au risque de la confondre avec l'héritage comtien, et moins injustement dénommée historisante, en vertu de sa dépendance à l'égard de l'école allemande de Leopold

Ranke. Sont récusés en bloc la singularité, celle de l'événement et celle des individus, la chronologie scandée par la narration, le politique en tant que lieu privilégié d'intelligibilité. On se met en quête de régularité, de fixité, de permanence, sur le modèle proche de la géographie, portée à son sommet par Vidal de La Blache, et aussi de la médecine expérimentale de Claude Bernard ; on oppose à la passivité présumée de l'historien confronté à une collection de faits l'intervention active de l'historien face au document d'archive<sup>11</sup>. Si néanmoins Lucien Febvre emprunte à Lévy-Bruhl le concept de mentalité, c'est pour donner à une histoire de cas, relevant de la biographie historique, l'arrière-plan de ce qu'il appelle « outillage mental »<sup>12</sup>. En généralisant ainsi le concept de mentalité au-delà de ce qu'on appelait encore « mentalité primitive », on fait d'une pierre deux coups : on élargit la sphère de l'enquête historique au-delà de l'économique et surtout du politique, et on donne la réplique d'une histoire ancrée dans le social à l'histoire des idées pratiquée par les philosophes et par la plupart des historiens des sciences. L'histoire des mentalités creuse ainsi pour longtemps son long sillon entre l'histoire économique et l'histoire déhistorisée des idées<sup>13</sup>.

En 1929, Febvre a déjà publié son *Luther* (1928) ; il y ajoutera *Rabelais et Marguerite de Navarre*<sup>14</sup>. Sous leur apparence biographique, ces trois livres posent un problème qui resurgira sous une autre forme quand l'histoire s'interrogera sur sa propre capacité à représenter le passé, à savoir le problème des limites de la représentation<sup>15</sup>. Confronté au problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle, Febvre établit de façon convaincante que le croyable disponible

11. Le premier coup de semonce avait été donné dès 1903 par F. Simiand dans son article fameux « Méthode historique et science sociale », *Revue de synthèse historique*, 1903, repris dans les *Annales*, 1960 ; la cible était l'ouvrage de Seignobos : *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales* (1901). L'histoire historisante, objet de tous les sarcasmes, mériterait mieux d'être appelée école méthodique, selon le vœu de Gabriel Monod, fondateur de la *Revue historique*, que les *Annales* s'emploient à concurrencer. Un jugement plus équitable, comme il a été dit plus haut, se lit chez Antoine Prost, « Seignobos revisité », art. cité (voir ci-dessus, p. 225, n. 56).

12. L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953.

13. A. Burguière, « Histoire d'une histoire : la naissance des *Annales* » ; J. Revel : « Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales* », *Annales*, n° 11, 1979, « *Les Annales, 1929-1979* », p. 1344sq.

14. L. Febvre, *Un destin : M. Luther*, Paris, 1928 ; rééd., PUF, 1968 ; *Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle : la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

15. Cf. ci-dessous, deuxième partie, chap. 3.

d'une époque (l'expression n'est pas de Febvre), son « outillage mental », ne permet pas de professer, ni même de former, une vision du monde ouvertement athée. Ce que peut et ne peut pas se figurer sur le monde l'homme d'une époque donnée, voilà ce que l'histoire des mentalités peut se proposer de montrer, quitte à laisser dans l'indétermination la question de savoir qui pense ainsi par le moyen de cet « outillage mental ». Le collectif est-il aussi indifférencié que semble l'impliquer la notion d'outillage mental ? Ici, l'historien fait crédit à la psychologie d'un C. Blondel et à la sociologie d'un Lévy-Bruhl et d'un Durkheim.

Or Marc Bloch, dans *Les Rois thaumaturges* (1924) puis dans *La Société féodale* (1939, 1940, 1948, 1967, 1968), avait rencontré un problème comparable : comment la rumeur, la fausse nouvelle de la capacité des rois à guérir les scrofuleux a-t-elle pu se propager et s'imposer, sinon à la faveur d'une dévotion quasi religieuse à l'égard de la royauté ? Il faut présumer, en se gardant de toute dérive anachronique, la force d'une structure mentale spécifique, la « mentalité féodale ». À l'opposé de l'histoire des idées, déracinée du sol social, l'histoire doit faire place à un traitement délibérément historique des « façons de sentir et de penser ». Importent les pratiques collectives, symboliques, les représentations mentales, inaperçues, des divers groupes sociaux, au point que Febvre peut s'inquiéter de l'effacement de l'individu dans l'approche du problème par Marc Bloch.

Entre société et individu, le jeu de ce que Norbert Elias appelle civilisation n'est pas évalué à la même aune par les deux fondateurs de l'école. La marque de Durkheim est plus profonde chez Bloch, l'attention aux aspirations à l'individualité des gens de la Renaissance chez Febvre<sup>16</sup>. Mais ce qui les unit, c'est, d'une part, l'assurance que les faits de civilisation se détachent sur fond d'histoire sociale, d'autre part, l'attention aux relations d'interdépendance entre sphères d'activité d'une société, attention qui dispense de s'enfermer dans l'impasse des relations entre infra- et superstructures à la façon marxiste. C'est par-dessus tout la confiance dans la puissance fédératrice de l'histoire à l'égard des sciences sociales voisines : sociologie, ethnologie, psychologie, études littéraires, linguistique. « L'homme moyen selon les *Annales* », comme le nomme François Dosse<sup>17</sup>, cet homme social, n'est pas l'homme

16. On comparera le *Rabelais* de Febvre à celui de Bakhtine.

17. François Dosse, *L'Histoire en miettes. Des « Annales » à la nouvelle histoire*, op. cit. On ne manquera pas de lire la nouvelle préface de 1997 qui tient

éternel, mais une figure historiquement datée de l'anthropocentrisme, de l'humanisme hérité des Lumières, celui-là même que fustigera M. Foucault. Mais, quelles que soient les objections qu'on puisse opposer à cette vision du monde, qui relève de l'interprétation inséparable de la vérité en histoire<sup>18</sup>, on peut légitimement se demander, à cette étape de notre propre discours, ce que sont les articulations internes de ces structures mentales en cours d'évolution, et surtout comment la pression sociale qu'elles exercent sur les agents sociaux est reçue ou subie. Le déterminisme sociologisant ou psychologisant des *Annales* à l'époque de leur domination ne sera effectivement remis en question que lorsque l'histoire, faisant retour sur elle-même, aura problématisé la dialectique entre le haut et le bas des sociétés sur le point de l'exercice du pouvoir.

Après la Première Guerre mondiale, l'école des *Annales* (et sa revue dénommée désormais *Économies, sociétés, civilisations*) est réputée pour sa préférence pour l'économie comme référent privilégié. À cette pertinence première s'accorde l'outil de la quantification appliquée à des faits répétables, à des séries, traitées statistiquement, avec la complicité de l'ordinateur. L'humanisme de la première génération des *Annales* paraît refoulé par la révérence à l'égard des forces économiques et sociales. Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss opère à la fois comme un encouragement et comme une concurrence<sup>19</sup>. Il faut alors opposer aux invariants de la sociologie dominante des structures qui restent historiques, c'est-à-dire changeantes. À quoi satisfait le concept fameux de longue durée, installé par Braudel au sommet d'une pyramide descendante des durées selon un schéma qui rappelle la triade « structure, conjoncture, événement » d'Ernest Labrousse. Le temps ainsi mis à l'honneur est conjugué avec l'espace des géographes, dont la permanence propre aide à ralentir les durées. L'horreur éprouvée par Braudel à l'égard de l'événement est trop connue pour qu'on y insiste<sup>20</sup>. Reste problématique le rapport entre des temporalités plus

---

compte des développements dont je rendrai compte à mon tour dans la suite de ce chapitre, dans le sillage de l'historien Bernard Lepetit.

18. Cf. ci-dessous, troisième partie, chap. 1.

19. Claude Lévi-Strauss, « Histoire et ethnologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, repris dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973, à quoi répond Fernand Braudel dans « Histoire et science sociale. La longue durée », *Annales*, 10 décembre 1958, p. 725-753, repris dans *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 70.

20. J'ai exposé en détail l'épistémologie mise en œuvre par l'ouvrage maître

accumulées et empilées que dialectisées, selon un pluralisme empirique délibérément soustrait à la spéculation abstraite, à la différence de la reconstruction soigneuse par Georges Gurvitch de la multiplicité des temps sociaux. Cette faiblesse conceptuelle du modèle braudélien ne sera véritablement affrontée que lorsque sera prise en compte la question posée par la variation des échelles parcourues par le regard de l'historien. À cet égard, la référence à l'histoire totale, héritée des fondateurs et réitérée avec force par leurs successeurs, n'autorise qu'une recommandation prudente, celle de professer des interdépendances là où d'autres, marxistes en tête, croient discerner des dépendances linéaires, horizontales ou verticales, entre les composantes du lien social. Ces relations d'interdépendance ne pourront être problématisées pour elles-mêmes qu'à un stade ultérieur de la réflexion, lorsque la préférence pour la longue durée aura été clairement assignée à un choix, resté jusqu'alors non motivé, pour la macrohistoire, sur le modèle des relations économiques.

Cette coalition entre longue durée et macrohistoire régit la contribution de la deuxième génération des *Annales* à l'histoire des mentalités. Une autre triade que celle des durées hiérarchisées est ici à prendre compte : celle de l'économique, du social et du culturel. Mais le troisième étage de cette fusée, selon la plaisante notation de Pierre Chaunu, l'avocat de l'histoire sérielle et quantitative, n'obéit pas moins que les deux autres étages aux règles de méthode corrélatives du choix pour la longue durée. Le même primat accordé aux faits répétables, sériels, quantifiables, vaut pour le mental comme pour l'économique et le social. Et c'est aussi le même fatalisme inspiré par le spectacle de la pression inexorable des forces économiques, et confirmé par celui de la permanence des espaces géographiques de peuplement, qui incline à une vision de l'homme accablé par des forces plus grandes que les siennes, comme on le voit dans l'autre grand ouvrage de Braudel, *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme* (1979). Est-on loin de la cage d'acier de Max Weber ? L'économisme n'a-t-il pas empêché le déploiement de ce troisième étage, comme le suggèrent les réticences de Braudel à l'égard des thèses de Max Weber sur l'éthique protestante et le capi-

---

de Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, op. cit., dans *Temps et Récit*, t. I, op. cit., p. 182-190. Je me suis exercé, à cette occasion, à une reconstruction que je dirais aujourd'hui narrativiste de l'ouvrage, où je me plais à tenir la Méditerranée elle-même pour le quasi-personnage d'une grande intrigue géopolitique.

talisme ? Le rêve fédérateur de l'histoire à l'égard des sciences sociales voisines ne s'est-il pas réalisé au seul bénéfice d'une anthropologie intimidée par le structuralisme en dépit de son vœu d'historiser ce dernier ? Du moins Braudel aura-t-il, jusqu'à sa prise de retraite et au-delà de celle-ci jusqu'à sa mort, opposé avec force à la menace de dispersion la requête d'une histoire totale.

Dans le bilan que la revue fait en 1979 de son parcours cinquantenaire<sup>21</sup>, les rédacteurs rappellent que la communauté regroupée autour d'elle a voulu proposer « plus un programme qu'une théorie », mais reconnaissent que la multiplicité des objets soumis à une recherche toujours plus spécialisée, plus technique, risque de faire « réapparaître la tentation d'une histoire cumulative, où les résultats acquis vaudraient plus que les questions posées ». Jacques Revel affronte de face ce risque dans l'article signé qui fait suite à celui de A. Burguière cité plus haut, sous le titre « Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales* » (p. 1360-1377). Quelle est, demande-t-il, « l'unité d'un mouvement intellectuel qui dure depuis un demi-siècle » ? « Quoi de commun entre le programme très unifié des premières années et l'apparent éclatement des orientations plus récentes ? » Revel préfère parler des paradigmes particuliers qui se sont succédé sans s'éliminer. Le refus de l'abstraction, le plaidoyer pour le concret contre le schématisme rendent difficile la formulation de ces paradigmes. S'impose d'abord la relative dominante économique et sociale des premières années de la revue, sans que le social soit jamais « l'objet d'une conceptualisation systématique articulée » ; « il est bien plutôt le lieu d'un inventaire toujours ouvert des correspondances, des relations qui fondent l'interdépendance des phénomènes ». On voit mieux l'ambition d'organiser autour de l'histoire le faisceau des sciences sociales, sociologie et psychologie comprises, et la résistance à « l'antihistorisme parfois terroriste » fomenté par la lecture de *Tristes Tropiques* (1955) et d'*Anthropologie structurale* (1958) de Claude Lévi-Strauss, que la structure conceptuelle qui sous-tend à la fois cette ambition et cette résistance. C'est pourquoi l'enjeu des continuités et plus encore celui des discontinuités est difficile à cerner. On ne sait pas exactement quelle « constellation du savoir se défait sous nos yeux depuis une vingtaine d'années ». L'homme est-il à lui seul, si l'on ose dire, le thème fédérateur « d'un agencement particulier du discours scientifique », tel que l'on puisse assigner à l'effacement de cet objet transitoire les

21. « Les *Annales*, 1929-1979 », *Annales*, 1979, p. 1344-1375.

fragmentations ultérieures du champ de la recherche ? L'auteur entend bien le discours sur l'éclatement de l'histoire, voire celui de F. Dosse sur l'« histoire en miettes » ; il maintient le refus et la conviction attachés à la revendication d'une histoire globale ou totale. Refus des cloisonnements, conviction d'une cohérence et d'une convergence. Mais il ne peut cacher l'inquiétude : « Tout se passe comme si le programme d'histoire globale n'offrait qu'un cadre neutre pour l'addition d'histoires particulières et dont l'agencement ne paraît pas faire problème. » D'où la question : « Histoire éclatée ou histoire en construction ? » L'auteur ne choisit pas.

Et que devient, dans ce brouillard conceptuel, l'histoire des mentalités que ce bilan-inventaire ne nomme pas (ni d'ailleurs non plus les autres branches maîtresses de l'arbre de l'histoire) ?

Confrontés à ces questions et à ces doutes, il est quelques historiens qui ont su maintenir le cap de l'intelligibilité dans la région de l'histoire des mentalités, quitte à placer celle-ci sous d'autres patronages. C'est le cas de Robert Mandrou, dont toute l'œuvre est mise sous l'égide de la « psychologie historique »<sup>22</sup>. C'est à lui que l'*Encyclopaedia Universalis* a confié la défense et illustration de l'histoire des mentalités<sup>23</sup>. Mandrou définit ainsi son objet : « [Elle] se donne pour objectif la reconstitution des comportements, des expressions et des silences qui traduisent les conceptions du monde et les sensibilités collectives ; représentations et images, mythes et valeurs, reconnus ou subis par les groupes ou par la société globale, et qui constituent les contenus de la psychologie collective, fournissent les éléments fondamentaux de cette recherche. » (On reconnaît là l'équation entre la mentalité des auteurs de langue française et la *Weltanschauung* des Allemands, dont notre concept de mentalité serait la traduction.) Quant à la méthode, la « psychologie historique » que Robert Mandrou pratique lui-même s'appuie sur des concepts opératoires de stricte définition : visions du monde, structures et conjonctures. D'un côté, les visions du monde ont une cohérence propre ; de l'autre, une certaine continuité structurelle leur confère une stabilité remarquable. Enfin les rythmes et les fluctuations, longues et courtes,

22. Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique* (1961), rééd., Paris, Albin Michel, 1998. *De la culture populaire en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* et *La Bibliothèque bleue de Troyes* (1964), rééd., Paris, Imago, 1999. *Magistrats et Sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Éd. du Seuil, 1989.

23. *Encyclopaedia Universalis*, 1968, t. VIII, p. 436-438.

ponctuent les rencontres conjoncturelles. Mandrou se donne ainsi pour l'historien du mental collectif qui fait le plus crédit à l'intelligibilité de l'histoire des mentalités, selon une conceptualité qui rappelle celle d'Ernest Labrousse (structure, conjoncture, événement) – et le moins à une réécriture psychanalytique de la psychologie collective, à la différence de Michel de Certeau.

C'est aussi dans les marges de l'école des *Annales* que Jean-Pierre Vernant publie en 1965 son livre majeur aux multiples réimpressions et rééditions, *Mythe et Pensée chez les Grecs*<sup>24</sup>, qu'il dénomme « Étude de psychologie historique » et qu'il place sous le patronage du psychologue Ignace Meyerson (à qui l'ouvrage est dédié), et dans le voisinage d'un autre helléniste, Louis Gernet. Il s'agit « d'enquêtes consacrées à l'histoire intérieure de l'homme grec, à son organisation mentale, aux changements qui affectent, du VIII<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, tout le tableau de ses activités et fonctions psychologiques : cadres de l'espace et du temps, mémoire, imagination, personne, volonté, pratiques symboliques et maniement des signes, modes de raisonnement, catégories de pensée » (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, p. 5). Vingt ans après, l'auteur reconnaît sa parenté avec l'analyse structurale, appliquée à d'autres mythes ou ensembles mythiques grecs par plusieurs savants, dont Marcel Détiéne avec qui il publie *Les Ruses de l'intelligence : la mētis des Grecs* (Flammarion, 1974). L'ouvrage publié en commun avec Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* (Maspero, 1972), porte incontestablement la même empreinte. Il est remarquable que Jean-Pierre Vernant ne rompt pas avec l'humanisme de la première génération des *Annales*. Ce qui lui importe, en dernière analyse, c'est la démarche sinueuse conduisant du mythe à la raison. Comme dans *Mythe et Tragédie*, il s'agit de montrer « comment se dessinent, à travers la tragédie antique du V<sup>e</sup> siècle, les premières ébauches, encore hésitantes, de l'homme-agent, maître et responsable de ses actes, détenteur d'un vouloir » (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, p. 7). L'auteur insiste : « Du mythe à la raison : tels étaient les deux pôles entre lesquels, en une vue panoramique, semblait s'être joué, au terme de ce livre, le destin de la pensée grecque » (*ibid.*), sans que la spécificité, voire l'étrangeté de cette forme de mentalité soit méconnue, comme en témoigne l'enquête sur « les avatars de cette

24. J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965 ; rééd., La Découverte, 1985.

forme particulière, typiquement grecque, d'intelligence retorse, qui est faite de ruse, d'astuce, de roublardise, de tromperie et de débrouillardise en tout genre », la *mētis* des Grecs, laquelle « ne relève ni entièrement du mythe, ni tout à fait de la raison » (*ibid.*).

Toutefois, la pente majeure de l'histoire des mentalités, à l'intérieur de l'école des *Annales*, devait verser dans une défense plus incertaine de son droit à l'existence dès la seconde génération, celle de Labrousse et de Braudel, et plus encore à l'époque dite de la « nouvelle histoire » ; d'un côté, le spectacle est donné d'une perte de repère, qui a fait parler d'histoire éclatée, voire d'histoire en miettes, d'autre part, à la faveur même de cette dispersion, d'une certaine embellie ; c'est ainsi que l'histoire des mentalités figure à part entière parmi les « nouveaux objets » de la « nouvelle histoire », au tome III de l'ouvrage collectif patronné par Jacques Le Goff et Pierre Nora, *Faire de l'histoire*. À côté des « nouveaux problèmes » (première partie) et des « nouvelles approches » (deuxième partie), l'histoire des mentalités s'émancipe au moment où le projet d'histoire totale s'estompe. De l'ancienne tutelle de l'histoire économique reste chez certains un engouement pour la longue durée et l'étude quantitative, au prix de l'effacement de la figure de l'homme de l'humanisme qui était encore célébrée par Bloch et Febvre. En particulier, l'histoire du climat fournit ses mesures et ses stratégies à cette « histoire sans les hommes »<sup>25</sup>. Cet attachement tenace à l'histoire sérielle fait ressortir par contraste le flou conceptuel de la notion de mentalité chez ceux qui acceptent le patronage de cette histoire spéciale. À cet égard, la présentation par Jacques Le Goff de ce « nouvel objet »<sup>26</sup> que seraient « les mentalités » est plus décourageante pour l'esprit de rigueur que les précédents bilans inventaires de Duby et Mandrou. La montée en puissance du *topos*, annonciatrice de son éventuel effacement, est saluée par un mot inquiétant de Marcel Proust : « Mentalité me plaît. Il y a comme cela des mots nouveaux qu'on lance. » Que l'expression recouvre une réalité scientifique, qu'elle recèle une cohérence conceptuelle, cela reste problématique. Le critique veut bien croire, néanmoins, que son imprécision même la recommande pour dire les « au-delà de l'histoire » – entendez

25. Emmanuel Leroy-Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flammarion, 1967.

26. Jacques Le Goff, « Les mentalités : une histoire ambiguë », in *Faire de l'histoire*, t. III, *Nouveaux Objets*, *op. cit.*, p. 76-94.

l'histoire économique et sociale ; l'histoire des mentalités offre ainsi un « dépaysement [...] aux intoxiqués de l'histoire économique et sociale et surtout d'un marxisme vulgaire », en les transportant dans « cet ailleurs » que furent les mentalités. On satisfait ainsi à l'attente de Michelet rendant un visage à « des morts-vivants ressuscités » (*Faire de l'histoire*). En même temps, on renoue avec Bloch et Febvre ; on module la notion selon les époques, selon les milieux, à la façon des ethnologues et des sociologues. Si l'on veut parler d'archéologie, ce n'est pas au sens qui sera celui de Foucault, mais au sens ordinaire de la stratigraphie. Quant à leur mode opératoire, les mentalités fonctionnent automatiquement, à l'insu de leurs porteurs ; ce sont moins des pensées formées et proférées que des lieux communs, des héritages plus ou moins usés, des visions du monde inscrits dans ce qu'on se risque à appeler l'inconscient collectif. Si l'histoire des mentalités a pu pendant un temps mériter sa place parmi les « nouveaux objets », c'est en raison de l'élargissement de la sphère documentaire, d'une part à toute trace devenue témoin collectif d'une époque, d'autre part à tout document concernant des conduites faisant écart par rapport à la mentalité commune. Cette oscillation de la notion entre le commun et le marginal, à la faveur des discordances dénonçant l'absence de contemporanéité des contemporains, a pu paraître justifier, malgré son flou sémantique, le recours à la catégorie de mentalités. Mais alors ce n'est pas l'histoire des mentalités, comme telle, qui serait à traiter comme un nouvel objet, mais les thèmes que rassemble en vrac le troisième volume de *Faire de l'histoire* : depuis le climat jusqu'à la fête en passant par le livre, le corps<sup>27</sup>, et ceux qui ne sont pas nommés, les grands affects de la vie privée<sup>28</sup>, sans oublier la jeune fille et la mort<sup>29</sup>.

Cette inscription de la notion de mentalité parmi les « nouveaux objets » de l'histoire au prix de l'élargissement qu'on vient de dire

27. Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978 ; rééd., coll. « Pluriel », 1979. Michel Vovelle, *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Plon, 1973.

28. *Histoire de la vie privée* (sous la dir. de P. Ariès et G. Duby), Paris, Éd. du Seuil, 1987, rééd. 1999 coll. « Points ».

29. Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Éd. du Seuil, 1977. On lira aussi les très beaux livres d'Alain Corbin, entre autres : *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion, 1982.

n'était pas tenable. La raison profonde du désaveu infligé ne se réduit pas à l'objection de flou sémantique ; elle tient à une confusion plus grave, à savoir le traitement incertain de la notion à la fois comme un objet d'étude, comme une dimension du lien social distincte du lien économique et du lien politique, et comme un mode explicatif. Cette confusion est à mettre au compte de l'héritage de Lucien Lévy-Bruhl et de son concept de « mentalité primitive ». On explique par la mentalité primitive les croyances irrationnelles au regard de la rationalité scientifique et logique. On croit s'être affranchi de ce préjugé de l'observateur, que Lévy-Bruhl avait commencé de critiquer dans ses *Carnets* publiés en 1949, en appliquant la notion de mentalités à des processus de pensée ou des ensembles de croyances propres à des groupes ou à des sociétés entières suffisamment distinctifs pour en faire un trait à la fois descriptif et explicatif. On croit que ce qui compte comme trait distinctif n'est pas le contenu des discours tenus mais une note implicite, un système sous-jacent de croyance ; mais, en traitant l'idée de mentalité à la fois comme un trait descriptif et comme un principe d'explication, on ne sort pas résolument de l'orbite du concept de mentalité primitive datant de la sociologie du début du xx<sup>e</sup> siècle.

C'est ce mélange impur que Geoffrey E.R. Lloyd s'est employé de manière impitoyable à dissoudre dans un essai aux effets ravageurs intitulé *Demystifying Mentalities*<sup>30</sup>. L'argument de Lloyd est simple et direct : le concept de mentalité est inutile et nuisible. Inutile au plan de la description, nuisible au plan de l'explication. Il avait servi à Lévy-Bruhl pour décrire les traits prélogiques et mystiques, telle l'idée de participation, assignés aux « primitifs ». Il sert aux historiens contemporains à décrire et expliquer les modalités divergentes ou dissonantes des croyances d'une époque dans lesquelles l'observateur d'aujourd'hui ne reconnaît pas sa conception du monde : c'est pour un observateur logique, cohérent, scientifique, que telles croyances du passé, voire du temps présent, paraissent énigmatiques ou paradoxales, si ce n'est franchement absurdes ; tout le préscientifique et le parascientifique résiduel tombe sous cette description. C'est une construction de l'observateur projetée sur la vision du monde des acteurs<sup>31</sup>. C'est alors que

30. Geoffrey E.R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990 ; trad. fr. de F. Regnot, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte/Poche, coll. « Sciences humaines et sociales », 1996.

31. « La distinction capitale qu'il faut observer scrupuleusement est celle

le concept de mentalité vire de la description à l'explication et que d'inutile il devient nuisible, dans la mesure où il dispense de reconstruire les contextes et les circonstances qui ont entouré l'apparition des « catégories explicites que nous utilisons habituellement dans nos descriptions, où le jugement de valeur tient une place importante – la science, le mythe, la magie, et l'opposition entre le littéral et le métaphorique » (*Demystifying Mentalities*, p. 21). Toute la suite de l'ouvrage de Lloyd est consacrée à une belle reconstruction des contextes et des circonstances de l'apparition des catégories d'un observateur rationnel et scientifique, principalement à l'époque de la Grèce classique, mais aussi en Chine. La conquête de la distinction entre le préscientifique (magie et mythe) et le scientifique est l'objet d'analyses serrées, centrées principalement sur les conditions politiques et les ressources rhétoriques de l'usage public de la parole dans des contextes polémiques. On reconnaît là une attaque des problèmes comparable à celle de J.-P. Vernant, de P. Vidal-Naquet et de M. Détiennne<sup>32</sup>. Le prétendu non-dit et implicite que le concept de mentalité est censé thématiser de façon globale et indiscriminée se dissout dans un réseau complexe d'acquisitions graduelles et circonstanciées.

Lloyd en a-t-il pour autant fini avec les mentalités ? Oui, assurément, s'il s'agit d'un mode paresseux d'explication. La réponse doit être plus circonspecte s'il s'agit d'un concept heuristique appliqué à ce qui, dans un système de croyances, ne se laisse pas résoudre à des contenus de discours ; la preuve en est le recours insistant de Lloyd lui-même au concept de « style d'enquête » dans la reconstruction du mode grec de rationalité<sup>33</sup>. Il s'agit alors de

---

qu'établit l'anthropologie sociale entre les catégories d'*acteur* et d'*observateur*. Dans l'évaluation de ce qui est apparemment énigmatique ou nettement paradoxal, je montre qu'il y a une question cruciale, qui est justement de montrer s'il existe des concepts *explicites* de catégories linguistiques ou autres » (Lloyd, *ibid.*, p. 21).

32. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962 ; rééd., 1990, coll. « Quadrige ». *Mythe et Pensée chez les Grecs*, t. I, *op. cit.* M. Détiennne et J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence : la mētis des Grecs*, *op. cit.* P. Vidal-Naquet, « La raison grecque et la cité », in *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1967, 1981, 1991.

33. Parlant de la distinction entre le littéral et le métaphorique à l'époque de la Grèce classique, l'auteur note : « Il faut y voir à la fois un élément et le produit d'une polémique virulente où les enquêtes de style nouveau luttaient pour se distinguer de leurs rivales, mais pas exclusivement des prétendants traditionnels à la sagesse » (Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, *op. cit.*, p. 63). Parlant

beaucoup plus que d'« énoncés ou de croyances apparemment [c'est-à-dire pour l'observateur] étranges, bizarres, paradoxaux, incohérents ou chargés de contradictions » (*op. cit.*, p. 34), mais de ce qu'on pourrait appeler le croyable disponible d'une époque. Certes, c'est par rapport à l'observateur que ce croyable est défini, mais c'est bien eu égard aux acteurs qu'il est disponible ; c'est en ce sens que L. Febvre a pu affirmer que l'athéisme franc n'était pas un concept de croyance disponible pour un homme du XVI<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas le caractère irrationnel, préscientifique, prélogique, de la croyance qui est ainsi pointé, mais son caractère différentiel, distinctif, au plan de ce que Lloyd appelle précisément « style d'enquête ». La notion de mentalité est alors ramenée à son statut d'« objet nouveau » du discours historien dans l'espace laissé à découvert par l'économique, le social et le politique. C'est un *explicandum*, non un principe paresseux d'explication. Si on estime que l'héritage du concept inadéquat de « mentalité primitive » reste le péché originel du concept de mentalité, alors il vaut mieux en effet y renoncer et lui préférer celui de représentation.

On se propose de conquérir difficilement le droit de procéder à cette substitution sémantique, d'abord en se mettant à l'école de quelques maîtres de rigueur (deuxième section), ensuite en proposant le détour par un concept intermédiaire, celui d'échelle et de « changements d'échelles » (troisième section).

## II. DE QUELQUES MAÎTRES DE RIGUEUR :

MICHEL FOUCAULT, MICHEL DE CERTEAU, NORBERT ELIAS

Je ne voudrais pas livrer le modèle labroussien et le modèle braudélien d'histoire des mentalités et des représentations à la critique d'une historiographie plus récente sans avoir fait entendre trois voix venues, pour deux d'entre elles, du dehors de l'historiographie *stricto sensu*, mais qui ont élevé à un degré inédit de

---

plus loin du lien entre le développement de la philosophie et de la science grecque d'une part, et la vie politique d'autre part, l'auteur se demande si cette hypothèse peut « nous rapprocher des traits distinctifs des styles d'enquête élaborés en Grèce antique » (*ibid.*, p. 65). Sur l'expression récurrente « styles d'enquête », « styles de pensée », cf. p. 66, 208, 211, 212, 215, 217, 218.

radicalité la discussion en cours dans l'ensemble des sciences humaines. C'est d'un côté le plaidoyer de M. Foucault pour une science qui se veut sans précédent, dénommée archéologie du savoir, de l'autre le plaidoyer de N. Elias pour une science des formations sociales, qui se croit ennemie de l'histoire mais qui se déploie de façon impérieuse sur un mode franchement historique. Et, entre les deux, M. de Certeau, l'*outsider* du dedans.

Il vaut la peine de mettre en couple les propos de Foucault et Elias afin de maintenir la pression d'une requête de rigueur sur un discours des historiens de métier devenus rebelles à la modélisation en faveur dans l'école des *Annales*.

Nous avons interrompu l'examen critique de *L'Archéologie du savoir*<sup>34</sup> au moment où la théorie de l'archive cède la place à celle de l'archéologie. Foucault décrit ce tournant comme une inversion de la démarche : après l'analyse régressive ramenant des formations discursives aux énoncés nus, voici le moment de retour vers les domaines possibles d'application, sans qu'il s'agisse aucunement d'une répétition du point de départ.

C'est d'abord à l'occasion de sa confrontation avec l'histoire des idées que l'archéologie fraye son chemin. Or, c'est à une discipline qui n'a pas su trouver sa propre voie qu'elle entend opposer son rude écolage. Tantôt, en effet, l'histoire des idées « raconte l'histoire des à-côtés et des marges » (*L'Archéologie du savoir*, p. 179) (alchimie et autres esprits animaux, almanachs et autres langages flottants), tantôt on « reconstitue des développements dans la forme linéaire de l'histoire » (*op. cit.*, p. 180). De nouveau, les dénégations abondent : ni interprétation, ni reconstruction des continuités, ni focalisation sur le sens des œuvres à la façon psychologique, sociologique ou anthropologique ; bref, l'archéologie ne cherche pas à reconstituer le passé, à répéter ce qui a été. Mais que veut-elle et que peut-elle ? « Elle n'est rien de plus et rien d'autre qu'une réécriture, c'est-à-dire la forme maintenue de l'extériorité, une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit » (*op. cit.*, p. 183). Soit, mais qu'est-ce à dire ? La capacité descriptive de l'archéologie se joue sur quatre fronts : nouveauté, contradiction, comparaison, transformation. Sur le premier front, elle arbitre entre l'original, qui n'est pas l'origine mais le point de rupture avec le déjà-dit, et le régulier, qui n'est pas l'autre du déviant mais l'amoncellement du déjà-dit.

34. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1969.

La régularité des pratiques discursives se repère aux analogies qui assurent l'homogénéité énonciative et aux hiérarchies qui structurent ces dernières et permettent l'établissement d'arbres de dérivation, comme on voit en linguistique avec Propp et en histoire naturelle avec Linné. Sur le second front, elle fait crédit à la cohérence dans l'histoire des idées au point de tenir celle-ci pour « une règle heuristique, une obligation de procédure, presque une contrainte morale de la recherche » (*op. cit.*, p. 195). Certes, cette cohérence est le résultat de la recherche, non sa présupposition ; mais elle vaut comme un optimum : « le plus grand nombre possible de contradictions résolues par les moyens les plus simples » (*op. cit.*, p. 196). Reste que les contradictions demeurent des objets à décrire pour eux-mêmes, où l'on retrouve l'écart, la dissension, les aspérités du discours. Sur le troisième front, l'archéologie se fait interdiscursive, sans tomber dans une confrontation entre visions du monde ; à cet égard, la compétition entre grammaire générale, histoire naturelle et analyse des richesses dans *Les Mots et les Choses* a montré la comparaison à l'œuvre, à l'abri des idées d'expression, de reflet, d'influence. Point d'herméneutique des intentions et des motivations, seulement une recension des formes spécifiques d'articulation. C'est sur le quatrième front, celui du changement et des transformations, que l'archéologie joue son destin. Foucault ne s'est laissé capter ni par la quasi-synchronie des pensées immobiles – feu l'éléatisme ! – ni par la succession linéaire d'événements – feu l'historicisme ! Éclate le thème de la discontinuité, avec coupures, failles, béances, redistributions soudaines, que Foucault oppose à « l'habitude des historiens » (*op. cit.*, p. 221), trop soucieux des continuités, des passages, des anticipations, des esquisses préalables. C'est le moment fort de l'archéologie : s'il y a un paradoxe de l'archéologie, il n'est pas en ceci qu'elle multiplierait les différences, mais en ceci qu'elle se refuse à les réduire – inversant par là les valeurs habituelles. « Pour l'histoire des idées, la différence, telle qu'elle apparaît, est erreur ou piège ; au lieu de se laisser arrêter par elle, la sagacité de l'analyse doit chercher à la dénouer. [...] L'archéologie, en revanche, prend pour objet de sa description ce qu'on tient habituellement pour obstacle : elle n'a pas pour projet de surmonter les différences, mais de les analyser, de dire en quoi, au juste, elles consistent, et de les *différencier* » (*op. cit.*, p. 222-223). À vrai dire, c'est à l'idée même de changement, trop marquée par celle de force vive, qu'il faut renoncer, au bénéfice de celle de transformation, parfaitement neutre par rapport à la grande métaphorique

du flux. Reprochera-t-on à Foucault d'avoir substitué à l'idéologie du continu une idéologie du discontinu ? Il retourne de bonne guerre le compliment<sup>35</sup>. C'est la leçon que je veux retenir et le paradoxe que j'essaie plus loin de faire travailler.

Comme je l'ai plaidé à l'occasion du thème foucauldien de l'archive, le thème de l'archéologie appelle la même perplexité face à un exercice que j'ai qualifié alors d'ascétisme intellectuel. Sous le signe des deux idées culminantes d'archive, en tant que registre des formations discursives, et d'archéologie, en tant que description des transformations interdiscursives, Foucault a délimité un terrain radicalement neutre, ou plutôt coûteusement neutralisé, celui des énoncés sans énonciateur. Qui pouvait s'y tenir en dehors de lui ? Et comment continuer à penser la formation et les transformations non plus des discours ainsi neutralisés, mais du rapport entre représentations et pratiques ? Passant de l'archive à l'archéologie, Foucault invitait à « inverser la démarche » et à « filer vers des domaines possibles d'application » (*op. cit.*, p. 177). C'est très exactement ce projet qu'il faut poursuivre après Foucault, dans un champ qui tranche sur la neutralité du domaine épuré des énoncés. Pour une historiographie qui adopte pour référent proche de son propre discours le lien social, et pour sa règle de pertinence la considération des rapports entre représentations et pratiques sociales, la tâche est de sortir de la zone de neutralité des purs énoncés en vue d'atteindre les rapports entre les formations discursives, au sens rigoureux de la théorie des énoncés, et les formations non discursives où le langage lui-même résiste à toute

35. « Et à ceux qui seraient tentés de reprocher à l'archéologie l'analyse privilégiée du discontinu, à toutes ces agoraphobiques de l'histoire et du temps, à tous ceux qui confondent rupture et irrationalité, je répondrai : "Par l'usage que vous en faites, c'est vous qui dévalorisez le continu. Vous le traitez comme un élément-support auquel tout le reste doit être rapporté ; vous en faites la loi première, la pesanteur essentielle de toute pratique discursive ; vous voudriez qu'on analyse toute modification dans le champ de cette inertie, comme on analyse tout mouvement dans le champ de la gravitation. Mais vous ne lui donnez ce statut qu'en le neutralisant, et qu'en le repoussant à la limite extérieure du temps, vers une passivité originelle. L'archéologie se propose d'inverser cette disposition, ou plutôt (car il ne s'agit pas de prêter au discontinu le rôle accordé jusque-là à la continuité) de faire jouer l'un contre l'autre le continu et le discontinu : de montrer comment le continu est formé selon les mêmes conditions et d'après les mêmes règles que la dispersion ; et qu'il entre – ni plus ni moins que les différences, les inventions, les nouveautés ou les déviations – dans le champ de la pratique discursive" » (Foucault, *ibid.*, p. 227-228).

réduction à l'énoncé. Foucault, à vrai dire, n'ignore pas le problème posé par « institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques » (*op. cit.*, p. 212). Mieux, lorsqu'il évoque ces exemples empruntés au « domaine non discursif », et cela dans le cadre des « faits comparatifs », il tient pour une tâche de l'archéologie de « définir des formes spécifiques d'articulation » (*ibid.*). Mais le peut-elle sans opérer la sortie, le déplacement que je viens de dire<sup>36</sup> ? Les notions de dépendance et d'autonomie ayant cessé de fonctionner, le mot « articulation » reste largement programmatique. C'est lui qu'il importe de rendre opérationnel au prix d'un déplacement du déplacement foucauldien.

Je ne veux pas quitter la compagnie de Foucault sans avoir évoqué, une fois encore, la figure de Michel de Certeau, dans la mesure où elle offre une sorte de contrepoint à l'archéologie du savoir<sup>37</sup>. Il y a aussi au plan de l'explication/compréhension un « moment de Certeau ». Il correspond pour l'essentiel au deuxième segment de la triade de la « place », des « procédures d'analyse » et de la « construction d'un texte » (*L'Écriture de l'histoire*<sup>38</sup>, p. 64). C'est le temps fort désigné du terme « pratique » (*op. cit.*, p. 79-101), à quoi il faut joindre la conclusion de *L'Absent de l'histoire*<sup>39</sup> (p. 171sq.) sans oublier les pages du même recueil directement adressées à Michel Foucault : « le noir soleil du langage » (*op. cit.*, p. 115-134).

C'est d'abord comme recherche que la pratique historiographique entre dans sa phase critique, sur la lancée de la production des

36. Soit l'exemple de la médecine classique, traité dans *l'Histoire de la clinique* et évoqué à nouveau dans *L'Archéologie du savoir*. Que serait un traitement archéologique de son rapport avec les pratiques médicales et non médicales, politiques entre autres ? On voit ce qui est récusé : phénomène d'expression, de reflet, de symbolisation, relation causale relayée par la conscience des sujets parlants. Mais quel rapport positif avec les pratiques non discursives ? Foucault se borne à assigner à l'archéologie la tâche de montrer comment et à quel titre la « pratique politique » fait partie des « conditions d'émergence, d'insertion et de fonctionnement » (*op. cit.*, p. 213) par exemple du discours médical. Mais il n'est pas question qu'elle en détermine le sens et la forme.

37. La figure de Michel de Certeau est déjà « revenue » deux fois (cf. p. 169 et p. 211). Elle reviendra à chaque nouvelle étape de notre propre parcours.

38. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*

39. Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, coll. « Repères sciences humaines et sociales », 1973.

documents, lesquels sont mis à part de la pratique effective des humains par un geste de séparation qui n'est pas sans rappeler la collection des « raretés » en forme d'archives selon Foucault (*L'Écriture de l'histoire*, p. 185). De Certeau ne manque pas de mettre sa marque propre sur cette opération inaugurale, en la caractérisant comme redistribution de l'espace qui fait de la recherche une modalité de la « production du lieu ». Mais la marque de Foucault se reconnaît à l'insistance sur la notion d'écart qui est expressément rattachée à celle de modèle : c'est par rapport à des modèles que les différences tenues pour pertinentes font écart. Ainsi font écart, dans la région de l'histoire des représentations, dont relève l'histoire religieuse pratiquée par Certeau, « la sorcellerie, la folie, la fête, la littérature populaire, le monde oublié des paysans, l'Occitanie, etc., toutes zones silencieuses » (*op. cit.*, p. 92). Chaque fois, le geste pertinent est de « faire sortir des différences relatives aux conditions ou aux unités d'où part l'analyse » (*ibid.*). C'est expressément à la prétention totalisante qui a pu être jadis celle de l'histoire que le « travail à la limite » s'oppose (*ibid.*). Mais de quels modèles s'agit-il ? Il ne s'agit pas des systèmes d'énoncés selon l'archéologie de Foucault, mais de modèles tirés d'autres sciences : économétrie, urbanistique, biologie, en tant que science de l'homogène. Foucault placerait ces sortes de modèles parmi les « formations discursives » évoquées au tout début de *L'Archéologie du savoir*. Néanmoins, ce recours à des modèles empruntés suffit à justifier l'audacieuse extrapolation qui fait dire à Certeau que la position du particulier en histoire se situe à « la limite du pensable », laquelle position appelle à son tour une rhétorique de l'exceptionnel, dont les linéaments relèveront de l'étape ultérieure de la représentation et de l'écriture littéraire, que l'on peut tenir pour la contribution majeure de Michel de Certeau à la problématique de l'opération historiographique.

Mais il faut dire auparavant de quelle façon *L'Absent de l'histoire* agrandit encore l'espace de sens de l'idée d'écart en couplant celle-ci avec celle de l'absent, qui, on le dira mieux dans la section consacrée à la vérité en histoire, constitue selon Certeau la marque distinctive du passé lui-même. L'histoire, en ce sens, constitue une vaste « hétérologie » (*L'Absent de l'histoire*, p. 173), un parcours des « traces de l'autre ». Mais n'était-ce pas déjà l'ambition de la mémoire (nommée à la dernière page de l'essai) de produire le premier discours de l'absent sous la figure de l'icône (*op. cit.*, p. 180) ? Quelque réserve qu'on puisse garder à l'égard de la

réduction de la mémoire et de l'histoire à la seule célébration de l'absence, on ne peut plus opposer, à la façon intransigeante de Foucault, les discontinuités affichées du discours historique à la continuité présumée du discours de la mémoire. C'est peut-être là que Certeau commence de marquer son propre écart par rapport à Foucault. Dans le bref et incisif essai intitulé « Le noir soleil du langage : Michel Foucault » (*op. cit.*, p. 115-132), Certeau part à la recherche de sa propre différence. Il dit tour à tour et en vrac son éblouissement, sa résistance, son assentiment au deuxième degré, ses réserves ultimes. Il est vrai qu'il se réfère moins à l'archéologie du savoir qu'à la trilogie d'ouvrages bouclée par *Les Mots et les Choses*. Le jeu alterné de l'ordre, propre au « socle épistémologique » de chaque *epistēmē*, et de la rupture surgie entre les *epistēmē* successives, est bien accueilli, mais laisse Certeau sur sa faim : quel « noir soleil » se dissimule derrière cette alternance même ? N'est-ce pas la mort, pourtant nommée par Foucault lui-même ? Mais celui-ci, finalement, se retranche derrière le « récit » de ces alternances entre la cohérence et l'événement. C'est pourtant dans les dessous du récit que la raison est véritablement « mise en cause par son histoire » (*op. cit.*, p. 125). L'archéologie dès lors n'échappe pas à l'« équivoque » résultant de ce non-dit. C'est dans le sillage de ce soupçon que Certeau prend ses distances : « qui est-il, pour savoir ce que personne ne sait ? » (*op. cit.*, p. 161). Dans l'œuvre de Foucault, « qui parle et d'où ? » (*ibid.*). La question surgit de Mai 68. Et une flèche plus acérée est décochée : « parler de la mort qui fonde tout langage, ce n'est pas encore affronter, c'est peut-être éviter la mort qui atteint ce discours même » (*op. cit.*, p. 132). Je crains que Certeau s'égaré ici, sans être assuré qu'il échappe mieux que Foucault à la question posée au cœur même de son travail par le rapport du discours historique à la mort. Pour un lecteur qui tiendrait ouvert sous le même regard *L'Archéologie du savoir* et *L'Écriture de l'histoire*, c'est d'un autre côté qu'il chercherait le véritable écart entre Foucault et Certeau, à savoir du côté de l'idée de production, et plus explicitement de production du lieu. L'archéologie du savoir, dirait-on à la façon de Certeau, ne dit pas le lieu de sa propre production. Certeau s'éloigne de Foucault en sortant de la neutralité absolue d'un discours sur le discours et en commençant d'articuler ce discours sur les autres pratiques signifiantes, ce qui est la tâche même d'une histoire des représentations. Ce faisant, Certeau reporte la difficulté posée par la question du lieu de production jusqu'à ce moment inaugural

où le geste de faire de l'histoire fait écart par rapport aux pratiques par lesquelles les humains font l'histoire. Ce sera le moment de la vérité en histoire, où nous croiserons une dernière fois Certeau. La véritable raison de l'écart de Michel de Certeau par rapport à Foucault serait à chercher dans l'enracinement de la recherche du premier dans une anthropologie philosophique dans laquelle la référence à la psychologie est fondamentale et fondatrice. Ce n'est pas le hasard d'une compilation qui a fait se côtoyer dans *L'Écriture de l'histoire* le grand article sur « L'opération historiographique », que je distille au cours de mon ouvrage, et les deux articles placés sous le titre commun d'« Écritures freudiennes » : il s'agit bien de psychanalyse et d'écriture, plus exactement de l'écriture de la psychanalyse dans son rapport avec celle de l'histoire des historiens. Le premier de ces essais, « Ce que Freud fait de l'histoire », fut publié dans les *Annales* (1970). La question est de savoir ce que, comme analyste, Freud fait de l'histoire. Or ce n'est pas lorsque l'on s'emploie à « piquer sur les régions obscures de l'histoire » (*L'Écriture de l'histoire*, p. 292) des « concepts » réputés freudiens, tels le nom du père, l'Œdipe, le transfert, bref lorsqu'on se sert de la psychanalyse, que l'on apprend d'elle, mais lorsqu'on refait, face à un cas aussi singulier qu'un pacte de possession conclu avec le diable, le travail de l'analyste qui de la « légende » (donnée à lire) fait une « histoire »<sup>40</sup>. S'agissant ici de Freud, la conclusion est que celui-ci instruit, non pas quand il fait quelque chose de l'histoire racontée par les autres, au premier chef par les historiens, mais lorsqu'il fait, à sa façon, de l'histoire. Outre qu'une part importante du travail de Certeau résulte de cet échange entre diverses façons de faire de l'histoire, c'est cet échange même qui justifie le recours à la psychanalyse dans une épistémologie de la connaissance historique. Le second essai est consacré à « L'écriture de *Moïse et le Monothéisme* », sous-titre adjoint au titre principal « La fiction de l'histoire ». Ce que Freud donne à comprendre dans ce texte controversé, ce n'est pas une vérité ethnologique, selon les canons de cette discipline, mais le rapport de sa « construction », qu'il appelle un « roman », une « fiction théorique », avec la fable, à savoir la « légende » produite dans une tradition ; écri-

40. *La Possession de Loudun* (Paris, Gallimard, coll. « Archives », 1980) poserait un problème comparable quant à la composition d'une histoire, outre la contribution de l'ouvrage à ce qui serait la microhistoire française du point de vue du choix de l'échelle.

ture, donc, comparable sous ce chef à celle des historiens et qui surgit de façon incongrue dans le territoire de l'histoire. Un roman historique vient prendre place à côté des écritures historiennes. L'indécision du genre littéraire entre histoire et fiction, que nous retrouverons dans le chapitre suivant, ajoute à la difficulté, et à vrai dire la constitue. Nous importe pour l'instant la question de savoir par rapport à quelle sorte d'écriture ainsi produite celle de l'écriture historique est invitée à se situer. C'est la recherche de ce « lieu » du discours historique parmi les manières de faire de l'histoire qui justifie la prise en compte de la psychanalyse par une épistémologie qui, d'interne au discours historique, se fait externe à lui, eu égard aux autres manières de faire de l'histoire. C'est le territoire même de l'histoire et son mode d'explication/compréhension qui s'en trouve ainsi agrandi. Cette ouverture méticuleusement maîtrisée relève encore de la rigueur de Certeau.

C'est une autre sorte de rigueur que celle pratiquée principalement par Michel Foucault, que l'œuvre exemplaire de Norbert Elias propose à la méditation des historiens : non plus la rigueur d'un discours sur les opérations discursives hors champ pratique, mais la rigueur d'un discours sur l'appareil conceptuel mis en œuvre dans une histoire effective portant de façon générale sur l'avancée du pouvoir politique de la fin du Moyen Âge jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Si cette œuvre peut être soumise à la critique, ce n'est pas sous le rapport de sa cohérence conceptuelle, mais eu égard au choix de l'échelle macrohistorique qui reste non problématisé tant qu'il n'est pas confronté à un choix différent, comme on le verra dans la section suivante. Encore faut-il ajouter que l'œuvre d'Elias ne resterait pas sans défense dans une confrontation avec la lecture que nous allons pratiquer au sortir de la zone de confusion et de flou sémantique que nous venons de traverser.

Je prends pour guide la deuxième partie de *La Dynamique de l'Occident*, intitulée « Esquisse d'une théorie de la civilisation »<sup>41</sup>.

41. *La Dynamique de l'Occident* constitue le tome II de *Über den Prozess der Zivilisation* (1<sup>re</sup> éd., 1939 ; 2<sup>e</sup> éd., 1969), sous le titre *Über den Prozess der Zivilisation*, trad. fr. de Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975. Norbert Elias y intègre les résultats les plus importants de son ouvrage *La Société de cour*, au destin singulier : achevé dès 1933 par l'auteur, alors assistant de Karl Mannheim à l'université de Francfort, il ne fut publié qu'en 1969, avec un avant-propos intitulé « Sociologie et histoire ».

Ce que N. Elias dénomme le « procès de civilisation » concerne directement nos préoccupations relatives à l'établissement d'une histoire des représentations. Il s'agit d'un processus en cours qui, comme le souligne dès son titre la préface de Roger Chartier à *La Société de cour*<sup>42</sup>, se situe au point d'articulation entre une formation sociale remarquable, le pouvoir central, l'État, appréhendé dans sa phase monarchique d'Ancien Régime, et les modifications de la sensibilité et du comportement humain que l'on appelle civilisation, ou mieux, processus de civilisation. Par rapport à la future microhistoire qui s'installe franchement au niveau des agents sociaux, la sociologie de Norbert Elias consiste en une macrohistoire comparable à celle des *Annales*. Et cela à un double titre : d'une part, le procès de civilisation est corrélé avec des phénomènes de grande amplitude au niveau de l'organisation de la société en État, tels que la monopolisation de la force et celle de l'impôt et autres contributions ; d'autre part, ce procès est décrit comme un système de contraintes progressivement intériorisées jusqu'au point de devenir un phénomène d'autocontrainte permanent qu'Elias nomme *habitus*. C'est bien le soi qui est enjeu de civilisation, qui se civilise, sous la contrainte institutionnelle. Le parcours descendant d'une analyse conduite de haut en bas de l'échelle sociale se révèle particulièrement efficace dans le cas de la société de cour, où les modèles sociaux se diffusent à partir d'un noyau central, la cour, dans les couches coordonnées et subordonnées de la société. On pense alors tout naturellement au rapport entre structure et conjoncture chez Ernest Labrousse ou aux hiérarchies d'échelles de durées chez Braudel. Les choses sont en fait plus compliquées, et la catégorie d'*habitus* va recueillir tous les traits qui distinguent un phénomène dynamique d'ordre historique d'un phénomène mécanique d'ordre physique. Il est remarquable qu'Elias ne parle pas de déterminisme – même s'il parle de contrainte –, mais d'interdépendance entre les modifications affectant l'organisation politique et celles affectant la sensibilité et les comportements humains.

À cet égard, les concepts clés d'Elias doivent être soigneusement

42. Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied et Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1969 ; trad. fr. de Pierre Kamnitzer et Jeanne Étoré, *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974 ; rééd., Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1985 ; préface de Roger Chartier : « Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation » (p. I-XXVIII).

respectés dans leur spécificité rigoureusement dessinée : « formation » ou « configuration », pour désigner le contour des phénomènes d'organisation sociale, par exemple la société de cour ; « équilibre des tensions », pour désigner les ressorts de la dynamique sociale, par exemple la curialisation des guerriers qui préside à la société de cour et la compétition entre aristocratie et bourgeoisie d'office qui contribuera à l'éclatement de cette société<sup>43</sup> ; « évolution des formations », pour désigner les transformations réglées qui affectent simultanément la distribution et les déplacements à l'intérieur du pouvoir politique et l'économie psychique qui régit la distribution des pulsions, des sentiments, des représentations. S'il fallait désigner d'un seul terme l'appareil de description et d'analyse de Norbert Elias, ce serait celui d'interdépendance, qui laisse entrouverte une issue du côté de ce que, dans une approche plus sensible à la réponse des agents sociaux, on appellera appropriation. Ce seuil – et le corollaire important de l'incertitude –, Elias ne l'a certes pas franchi, mais le lieu où il pourrait l'être est clairement désigné : il se situe sur le trajet de la contrainte sociale à l'autocontrainte que l'« Esquisse d'une théorie de la civilisation » porte au premier plan. La catégorie d'*habitus*, de résultat, deviendra alors problème. Ce trajet, Elias ne le parcourt que dans un sens ; il restera à le parcourir dans l'autre. L'important aux yeux de N. Elias, c'est d'abord que le processus ne soit pas rationnel au sens de voulu et concerté par les individus : la rationalisation est elle-même effet d'autocontrainte ; c'est ensuite que la différenciation sociale, résultant de la pression accrue de la compétition, suscite une différenciation croissante, et donc une articulation plus ferme, plus régulière, plus contrôlée, des conduites et des représentations, ce que résume bien l'expression d'économie psychique dont le terme d'*habitus* constitue le synonyme exact. Certes, il s'agit de contrainte, mais d'une autocontrainte qui comporte des réserves de réplique susceptibles de s'exprimer au niveau de l'équilibre des tensions. Tous les termes familiers du texte d'Elias sont

43. Concernant le rapport entre histoire et sociologie, l'avant-propos de 1969 n'est pas conclusif, dans la mesure où c'est une histoire à la Ranke qui tombe sous la critique, à savoir une histoire qui privilégie l'individu, la volonté des décideurs, les désirs rationnels des hommes de pouvoir. Mais le caractère historique des formations sociales, telle la cour, écarte toute identification avec des présumés invariants soustraits au changement. Le concept de changement social met Elias malgré tout du côté des historiens. La préface de R. Chartier est à cet égard très claire.

susceptibles de dialectisation : différenciation, stabilité, permanence, contrôle, prévisibilité. Tous les phénomènes décrits d'autocontrainte constituent des formules de dispersion pour des écarts vers les extrêmes que le processus de civilisation s'emploie à résoudre : l'*habitus* consiste ainsi en une régulation sanctionnée par l'équilibre entre écarts extrêmes<sup>44</sup>. Le phénomène de diffusion de l'autocontrainte est à cet égard intéressant : il donne l'occasion d'introduire, en même temps que le concept de couche sociale (avec d'abord la paire guerrier/courtisan, puis la paire aristocrate/bourgeois), celui de couche psychique, proche des instances de la théorie psychanalytique (surmoi, soi, ça), en dépit de la méfiance d'Elias à l'égard de ce qu'il tient pour l'antihistoricisme de la théorie freudienne. Ce phénomène de diffusion de couche en couche (sociale et psychique) fait apparaître lui aussi des phénomènes de dispersion et de recentrement, à la faveur du phénomène de diminution des contrastes qui fait de nous des « civilisés ».

La contribution la plus remarquable de *La Dynamique de l'Occident* à une histoire des mentalités et des représentations serait à chercher dans l'examen par Elias de deux modalités majeures de l'autocontrainte, celle de la rationalisation et celle de la pudeur. C'est dans le cadre de la vie de cour, avec ses querelles et ses intrigues, que Norbert Elias, encouragé par La Bruyère et Saint-Simon, situe un des moments forts de la conquête de la réflexion, de la régularisation des émotions, de la connaissance du cœur humain et du champ social, que peut résumer le terme de rationalisation. À cet égard, l'héritage de la cour peut être suivi à la trace jusque chez Maupassant et Proust. Il s'agit là d'un phénomène plus considérable que ce que l'histoire des idées appelle la raison. L'adéquation est ici étroite entre la cohabitation sociale des hommes et ce qu'une « psychologie sociale de l'histoire » (*La Dynamique de l'Occident*, p. 251) devrait tenir pour un *habitus* de l'économie psychique considérée dans son intégralité. L'histoire des idées ne veut connaître que des contenus, des « idées », des « pensées », la sociologie de la connaissance des idéologies, voire

44. « En réalité, le résultat des processus de civilisation individuels n'est que rarement, aux deux extrémités de la courbe de dispersion, tout à fait positif ou tout à fait négatif. La plupart des « civilisés » se tiennent sur une ligne médiane, entre ces deux extrêmes. Des traits favorables et défavorables au point de vue social, des tendances satisfaisantes et insatisfaisantes au point de vue personnel se rencontrent et se mêlent dans des proportions variables » (*La Dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 201-202).

une superstructure, la psychanalyse un conflit entre instances concurrentes détachées de l'histoire sociale. La rationalisation consiste en un rapport interne à chaque être humain qui évolue en corrélation avec les interrelations humaines. Le processus de civilisation n'est autre que cette corrélation entre les changements affectant les structures psychiques et ceux affectant les structures sociales. Et l'*habitus* est au carrefour des deux procès<sup>45</sup>. La pudeur est la seconde figure que « l'*habitus* des Occidentaux » a conquise. Elle consiste en une régulation de la peur face aux périls intérieurs qui, en régime de civilité, ont pris la suite des menaces extérieures de violence. La peur de voir se manifester son infériorité, qui est au cœur de la faiblesse devant la supériorité de l'autre<sup>46</sup>, constitue une pièce maîtresse du conflit sur lequel se construit l'économie psychique. Ici non plus, « on ne saurait parler de sentiments de pudeur en faisant abstraction de leur sociogénèse » (*op. cit.*, p. 265). Il y a certes beaucoup à dire concernant la caractérisation de la pudeur (qu'Elias associe à la « gêne »). L'essentiel concerne la nature du processus d'intériorisation des craintes qui fait pendant, dans l'ordre émotionnel, à la rationalisation dans l'ordre intellectuel.

Nous en avons dit assez pour désigner les points où les analyses de N. Elias se prêteraient à une dialectisation des processus décrits de façon unilatérale du haut en bas de l'échelle sociale<sup>47</sup>. On examinera plus loin de quelle façon le thème de l'appropriation pourrait équilibrer celui de la contrainte. Elias lui-même ouvre la voie à une pareille dialectisation dans un beau texte où, après avoir souligné le caractère non rationnel – au sens qu'on a dit plus haut – de la formation des habitudes, il remarque : « Mais cela n'exclut pas pour nous la possibilité de faire de cette "civilisation" quelque

45. La rationalisation constituerait un bon terme de référence pour une discussion confrontant l'accent mis sur l'incertitude par la microhistoire et l'accent mis sur la rationalisation comme régulation pulsionnelle par Elias.

46. Il s'agit plutôt de ce que l'allemand appelle *Schamangst*, pudeur mêlée d'angoisse, que de ce qu'une autre tradition, celle de Simmel ou de Max Scheler, oppose de préférence à la culpabilité.

47. Je rejoins ici Roger Chartier dans sa préface à *La Société de cour*. « En caractérisant chaque formation ou configuration sociale à partir du réseau spécifique des interdépendances qui y lient des individus les uns aux autres, Elias est à même de comprendre dans leur dynamique et leur réciprocité les relations qu'entretiennent les différents groupes et, par là, d'éviter les représentations simplistes, univoques, figées, de la domination sociale ou de la diffusion culturelle » (préface, p. xxv).

chose de plus "raisonnable", de mieux adapté à nos besoins et fins. Car c'est précisément par le processus de la civilisation que le jeu aveugle des mécanismes d'interdépendance élargit la marge des possibilités d'interventions conscientes dans le réseau des interdépendances et l'*habitus* psychique. Ces interventions sont rendues possibles par notre connaissance des lois immanentes qui les régissent » (*op. cit.*, p. 185)<sup>48</sup>.

48. La contribution de Norbert Elias à une histoire des mentalités et des représentations trouve un prolongement partiel au plan sociologique dans le travail de Pierre Bourdieu. En reprenant la notion d'*habitus* qui, selon lui, « rend compte du fait que les agents sociaux ne sont ni des particules de matière prédéterminées par des causes externes, ni des petites monades guidées exclusivement par des raisons internes, et exécutant une sorte de programme d'action parfaitement rationnel » (P. Bourdieu [avec Loïc J.-D. Wacquant], *Réponses*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Libre examen », 1992), P. Bourdieu se replace dans la dialectique établie par N. Elias de la construction du soi et de la contrainte institutionnelle.

Il reprend et complète le trajet de la contrainte sociale à l'autocontrainte dessiné par Norbert Elias, en donnant une portée enrichie au concept d'*habitus* : « Structure structurante, qui organise les pratiques et la perception des pratiques, l'*habitus* est aussi structure structurée : le principe de divisions en classes logiques qui organise la perception du monde social est lui-même le produit de l'incorporation de la division en classes sociales » (Pierre Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979, p. 191). Ainsi, l'*habitus* permet d'une part d'articuler représentations et conduites, et de composer d'autre part ces représentations et conduites avec ce que Bourdieu nomme « la structure de l'espace social », lequel permet de saisir « l'ensemble des points à partir desquels les agents ordinaires (dont le sociologue ou le lecteur lui-même dans leurs conduites ordinaires) portent leur vue sur le monde social » (*ibid.*, p. 189).

L'*habitus* fait émerger chez les individus un « système de classement » qui « opère continûment la transfiguration des nécessités en stratégies, des contraintes en préférences, et engendre, en dehors de toute détermination mécanique, l'ensemble des « choix » constitutifs des *styles de vie* classés et classants qui tiennent leur sens, c'est-à-dire leur valeur, de leur position dans un système d'oppositions et de corrélations » (Bourdieu, *ibid.*, p. 195). Ainsi, le va-et-vient de la « structure de l'espace social » (et des « champs » qui selon Bourdieu scandent celui-ci) aux représentations et conduites des agents est saisi dans sa complexité. Chaque « champ » a sa logique propre, laquelle impose des « retraductions » à la « structure structurante (*modus operandi*) » qui génère des « produits structurés (*opus operatum*) » que sont les œuvres ou conduites d'un agent (*ibid.*, p. 192).

En étudiant le goût, Bourdieu établit ainsi la correspondance entre couche sociale et couche psychique esquissée par Elias et évoquée ci-dessus : « Les différentes manières [...] d'entrer en relation avec les réalités et les fictions, de croire aux fictions ou réalités qu'elles simulent sont [...] étroitement insérées dans les systèmes de dispositions (*habitus*) caractéristiques des différentes classes et fractions de classe. Le goût classe et classe celui qui classe... » (*ibid.*, p. vi). Il montre ainsi comment expliquer les représentations nécessite de saisir cette correspondance, cet écheveau de « systèmes de dispositions », et implique dès

## III. VARIATIONS D'ÉCHELLES

*Diversité. Une ville, une campagne, de loin est une ville et une campagne ; mais, à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne.*

Pascal, *Pensées*

Dans les analyses qui précèdent, une question n'a pas été posée, celle de l'échelle, plus exactement celle du choix de l'échelle adoptée par le regard historien. Certes, les modèles heuristiques proposés et mis en œuvre par Labrousse et Braudel et une grande partie de l'école des *Annales* relèvent clairement d'une approche macrohistorique, étendue de proche en proche du socle économique et géographique de l'histoire à la couche sociale et institutionnelle et aux phénomènes dits de « troisième type », dont relèvent les formes les plus stables des mentalités prédominantes. Mais cette optique macrohistorique n'était pas délibérément choisie, donc préférée à une autre tenue pour alternative. La séquence « structure, conjoncture, événement » chez Labrousse, la hiérarchie des durées chez Braudel reposaient implicitement sur un jeu d'échelles ; mais, comme en témoigne la composition tripartite de *La Méditerranée...* de Braudel, qui reste le modèle du genre, la préférence accordée à la lecture de haut en bas de la hiérarchie des durées n'était pas thématisée comme telle, au point que l'on puisse envisager de changer

---

lors de comprendre les rapports des agents à la « structure de l'espace social » dans leur aspect historique : « L'œil est un produit de l'histoire reproduit par l'éducation » (*ibid.*, p. III), écrit Bourdieu dans son étude du goût.

Ainsi, la notion d'*habitus* telle qu'elle a été étudiée permet de saisir « les lois générales reproduisant les lois de production, le *modus operandi* » (*op. cit.*, p. 193, n. 4) et rétablit « l'unité de la pratique » en ne rendant pas seulement raison des « produits, de l'*opus operatum* » (*ibid.*). La valeur heuristique quant à la phase explication/compréhension de l'*habitus* et de l'usage méthodologique qu'en fait Pierre Bourdieu est ainsi justifiée.

d'échelle et de tenir le choix même de l'échelle pour un pouvoir à la discrétion de l'historien, avec toutes les libertés et les contraintes résultant de ce choix. L'accès à cette mobilité du regard historien constitue une importante conquête de l'histoire du dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle. Jacques Revel n'a pas craint d'adopter le terme de « jeux d'échelles »<sup>49</sup> pour saluer l'exercice de cette liberté méthodologique que nous assignerons le moment venu à la part d'interprétation impliquée dans la recherche de la vérité en histoire<sup>50</sup>.

Relève de ce jeu d'échelles la démarche microhistorique adoptée par quelques historiens italiens<sup>51</sup>. En retenant pour échelle d'observation un village, un groupe de familles, un individu pris dans le tissu social, les tenants de la *microstoria* n'ont pas seulement imposé la pertinence du niveau microhistorique auquel ils opèrent, mais porté au plan de la discussion le principe même de la variation d'échelles<sup>52</sup>. Ce n'est donc pas à la défense et illustration de la *microstoria* en tant que telle que nous allons maintenant nous livrer, mais à l'examen de la notion même de variation d'échelles, afin d'apprécier la contribution de cette problématique originale à l'histoire des mentalités ou des représentations, que l'on a vu tour à tour menacée du dedans par l'enlèvement (section I) et intimidée du dehors par des exigences de rigueur auxquelles sa pratique de concepts flous la rend incapable de satisfaire (section II).

L'idée-force attachée à celle de variation d'échelles est que ce ne sont pas les mêmes enchaînements qui sont visibles quand on change d'échelle, mais des connexions restées inaperçues à l'échelle macrohistorique. C'est le sens du magnifique aphorisme qu'on lit dans les *Pensées* de Pascal et qu'aime citer Louis Marin, dont le nom viendra plus loin dans notre propre discours<sup>53</sup>.

49. Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, op. cit.

50. Cf. ci-dessous, troisième partie, chap. 1.

51. J. Revel a réuni autour de lui et de B. Lepetit (« De l'échelle en histoire ») quelques-uns des microhistoriens les plus actifs : Alban Bensa, Mauricio Gribandi, Simona Cerutti, Giovanni Levi, Sabina Loriga, Edoardo Grandi. À ces noms, il faut ajouter celui de Carlo Ginzburg, auquel nous nous référons fréquemment.

52. « Notons d'emblée que la dimension « micro » ne jouit, à cet égard, d'aucun privilège particulier. C'est le principe de la variation qui compte, non le choix d'une échelle particulière » (Jacques Revel, « Microanalyse et construction du social », in *Jeux d'échelles*, op. cit., p. 19).

53. On fera le rapprochement avec cet autre fragment de Pascal :

« Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ?

Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans

La notion d'échelle est empruntée à la cartographie, à l'architecture et à l'optique<sup>54</sup>. En cartographie, il y a un référent extérieur, le territoire que la carte représente ; en outre, les distances mesurées par les cartes d'échelles différentes sont commensurables selon des rapports homothétiques, ce qui autorise à parler de réduction d'un terrain par la mise à une échelle donnée. Toutefois, on observe d'une échelle à l'autre un changement du niveau d'information en fonction du niveau d'organisation. Que l'on songe au réseau routier : à grande échelle on voit de grands axes de circulation, à moindre échelle la distribution de l'habitat. D'une carte à l'autre, l'espace est continu, le territoire est le même, ainsi le changement discret d'échelle fait voir un même terrain ; c'est l'aspect positif d'un simple changement de proportion : il n'y a pas place pour l'opposition entre échelles. La contrepartie en est une certaine perte de détails, de complexité, donc d'information dans le passage à une échelle plus grande. Ce double trait – proportionnalité des dimensions et hétérogénéité dans l'information – ne peut manquer d'affecter la géographie, si tributaire de la cartographie<sup>55</sup>. Une géomorphologie discordante apparaît avec le changement d'échelle à l'intérieur de la même géopolitique, comme le vérifierait en détail la relecture de la première partie de *La Méditerranée...* de Braudel. Le terme « Méditerranée » situe l'objet d'étude au niveau de ce que Pascal appelle campagne : tout cela s'enveloppe, dirait-on au terme de la lecture, sous le nom de Méditerranée !

Le rôle de l'idée d'échelle en architecture et en urbanistique n'est pas indifférent à notre propos ; se posent des rapports de proportion

---

ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron lui offre, dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ses jambes, du sang dans ses veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes d'eau dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes ; que, divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours ; il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature » (fragment 185, éd. Michel Le Guern, p. 154 ; fragment 84, éd. « La Pléiade » ; fragment 71, éd. Brunschvicg, liasse XV, p. 9 de la copie 9203 en Lafuma).

On lira Louis Marin, « Une ville, une campagne de loin... : paysage pascalien », *Littérature*, n° 161, février 1986, p. 10, cité par Bernard Lepetit, « De l'échelle en histoire », in J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles, op. cit.*, p. 93.

54. Bernard Lepetit, art. cité, p. 71-94 ; Maurizio Grimaudi, « Échelles, pertinence, configuration », in J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles, op. cit.*, p. 113-139.

55. Ce qui a été dit plus haut sur la notion de lieu prépare le présent propos. Voir deuxième partie, chap. 1.

comparables à ceux de la cartographie, ainsi que la balance entre gain et perte d'information selon l'échelle choisie. Mais, à la différence du rapport de la carte au territoire, le plan d'architecte ou d'urbaniste a pour référent un bâtiment, une ville, qui restent à construire ; en outre, le bâtiment, la ville ont des rapports variables avec des contextes échelonnés entre la nature, le paysage, le réseau de communication, les parties déjà bâties de la ville, etc. Ces caractères propres à la notion d'échelle en architecture et en urbanisme concernent l'historien, dans la mesure où l'opération historiographique est en un sens une opération architecturale<sup>56</sup>. Le discours historique est à bâtir en forme d'œuvre ; chaque œuvre s'insère dans un environnement déjà bâti ; les relectures du passé sont autant de reconstructions, au prix parfois de coûteuses démolitions : construire, déconstruire, reconstruire sont des gestes familiers à l'historien.

C'est à travers ces deux emprunts que la référence à la métaphore optique devient opératoire en histoire. Les conduites liées à l'accommodation du regard ne sont pas remarquées, dans la mesure où la nature, voire la beauté, du spectacle dévoilé font oublier les procédures de mise au point que l'appareil optique prend en charge au prix de manipulations apprises. L'histoire, elle aussi, fonctionne tour à tour comme une loupe, voire un microscope, ou un télescope.

Ce que la notion d'échelle comporte de propre dans l'emploi qu'en font les historiens, c'est l'absence de commensurabilité des dimensions. En changeant d'échelle, on ne voit pas les mêmes choses en plus grand ou en plus petit, en grandes lettres ou en petits caractères, comme le dit Platon dans la *République* du rapport entre l'âme et la cité. On voit des choses différentes. On ne peut plus parler de réduction d'échelle. Ce sont des enchaînements différents en configuration et en causalité. Le bilan entre avantages et perte d'information s'applique à des opérations de modélisation qui mettent en jeu des formes différentes de l'imaginaire heuristique. À cet égard, ce qu'on peut reprocher à la macrohistoire, dans la mesure où elle n'a pas remarqué sa dépendance à l'égard d'un choix d'échelle, c'est qu'elle emprunte à son insu un modèle plus cartographique que spécifiquement historique, d'optique macroscopique. On a pu ainsi observer chez Braudel une certaine hésitation dans le

56. La notion nietzschéenne d'histoire monumentale qu'on évoquera dans le Prélude à la troisième partie le confirmera, mais aussi la place, plusieurs fois évoquée dans notre discours sur l'histoire, de la notion de monument couplée avec celle de document.

manierement de la hiérarchie des durées : d'une part, est présumé un rapport d'emboîtement entre durées linéairement homogènes, à la faveur de l'inclusion de toutes les durées dans un unique temps calendaire lui-même indexé sur l'ordre stellaire, et cela en dépit d'une méfiance certaine à l'égard des abus de chronologie commis par l'histoire événementielle ; d'autre part, on observe un simple empilement des durées superposées, sans lien dialectique entre elles. L'histoire des mentalités a incontestablement souffert de cette carence méthodologique relativement au changement d'échelle, dans la mesure où les mentalités de masse étaient présumées relever de la longue durée, sans que les conditions de leur diffusion à des échelles moindres soient prises en compte. Et même chez Norbert Elias, pourtant un maître dans le maniement du concept, les phénomènes d'autocontrainte sont censés traverser des couches sociales chaque fois bien identifiées – la cour, la noblesse de robe, la ville, etc. ; mais les changements d'échelle impliqués dans l'examen de la diffusion des modèles de comportement et des sensibilités de couche sociale en couche sociale ne sont pas aperçus. De façon générale, l'histoire des mentalités, dans la mesure où elle a simplement étendu des modèles macrohistoriques de l'histoire économique au social et aux phénomènes de « troisième type », a tenu à traiter le concept de pression sociale dans son rapport à la réception des messages par les agents sociaux comme une force irrésistible agissant de façon inaperçue. Le traitement des rapports entre culture savante et culture populaire a été particulièrement affecté par cette présupposition solidaire d'une lecture menée du haut vers le bas de l'échelle sociale ; d'autres couples relevant de systèmes binaires similaires ont également été consolidés par le même préjugé : force *vs* faiblesse, autorité *vs* résistance, et en général domination *vs* obéissance, selon le schéma wébérien de la domination (*Herrschaft*)<sup>57</sup>.

57. On est surpris, à la lecture des textes de méthode de la microhistoire, de voir le grand anthropologue Clifford Geertz accusé par Giovanni Levi et d'autres de décrire ce qu'il tient pour des croyances partagées au niveau de cultures d'une certaine amplitude géographique en termes de modèles imposés à des récepteurs soumis (« I pericoli del Geertzismo », *Quaderni storici*, cité par J. Revel [dir.], *Jeux d'échelles*, op. cit., p. 26, n. 22, et p. 33, n. 27). En revanche, un auteur scandinave, Fredrik Barth, s'autorise de Clifford Geertz pour dialoguer avec les agents sociaux dans ses enquêtes de terrain portant sur l'identité ethnique (*Ethnic Groups and Boundaries*, Londres, Georges Allen, 1969). Voir aussi *Selected Essays of Frederick Barth*, t. I, *Process and Form in Social Life*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981. Un article de présentation lui est consacré dans *Jeux*

Deux ouvrages témoins relevant de la mouvance de la *microstoria* italienne, accessibles aux lecteurs français, ont retenu mon attention. Carlo Ginzburg<sup>58</sup>, dans une courte et incisive préface, observe que c'est à la faveur d'une exception, vu « la rareté des témoignages sur les comportements et les attitudes, dans le passé, des classes subalternes », qu'il a été possible de raconter « l'histoire d'un meunier du Frioul, Domenico Scandella, dit Menocchio, qui mourut brûlé sur l'ordre du Saint-Office après une vie passée dans l'obscurité la plus complète » (*Le Fromage et les Vers*, p. 7). C'est sur la base des dossiers de deux procès tenus contre lui qu'est dressé le « riche tableau de ses pensées et de ses sentiments, de ses rêveries et de ses aspirations » (*op. cit.*, p. 8), à quoi s'adjoignent d'autres documents relatifs à sa vie d'artisan, à sa famille, et aussi à ses lectures. Cette documentation porte donc sur ce qu'on appelle « culture des classes subalternes ou encore culture populaire ». Ginzburg ne parle pas d'échelle mais de niveau culturel, dont l'existence est tenue pour le préalable des disciplines autodéfinies. Cet argument de la définition autoréférentielle, voire tautologique, des groupes sociaux et professionnels – telle la bourgeoisie – pratiquée en histoire sociale se rencontre chez d'autres historiens non marqués par la microhistoire italienne, dont on parlera plus loin. Les termes de culture – culture populaire, culture savante – et par implication ceux de classe dominante et de classe subalterne, impliqués dans les querelles idéologiques liées au marxisme vulgaire ou à la protestation anticolonialiste, sont remis en chantier. La rareté des documents écrits dans une culture largement orale a pu servir d'excuse. Même Mandrou, dont on a marqué plus haut la place dans l'histoire des mentalités, n'est pas à l'abri du reproche d'avoir traité de préférence de la culture imposée aux classes populaires (on y reviendra plus loin à propos de l'ouvrage de Certeau *La Possession de Loudun*), faisant de celle-ci un effet d'acculturation victorieuse<sup>59</sup>. Si la littérature destinée au peuple ne doit pas

---

*d'échelles* : Paul André Rosental, « Construire le « macro » par le « micro » : Fredrik Barth et la *microstoria* », *op. cit.*, p. 141-159.

58. Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du xvr siècle*, trad. fr., Paris, Aubier-Flammarion, coll. « Histoire », 1980.

59. « Identifier la « culture produite par les classes populaires » avec la « culture imposée aux masses populaires », déchiffrer la physionomie de la culture populaire à travers les seules maximes, les préceptes et les contes de la Bibliothèque bleue est une démarche absurde. Le raccourci indiqué par Mandrou pour contourner les difficultés liées à la reconstitution d'une culture orale nous reporte

occulter la littérature produite par le peuple, il faut encore que celle-ci existe et soit accessible. Ce fut le cas avec les confessions de Menocchio, qui, à la faveur de leur rareté, échappaient aux requêtes de l'histoire sérielle, quantitative, pour qui seuls le nombre et l'anonymat sont significatifs.

Mais comment ne pas retomber dans l'anecdote et dans l'histoire événementielle ? Une première réponse est que l'objection vaut principalement contre l'histoire politique. Une autre, plus convaincante, est que ce sont des propriétés latentes et dispersées du langage historique disponible – que précisément l'ordinateur ignore – que l'historien porte au jour et organise en discours. Ce que cet historien articule, ce sont des opérations de lecture d'un homme du peuple qu'atteignent almanachs, chansons, livres de piété, vies de saints, brochures en tout genre et que ce brave meunier remodèle à sa façon singulière. En quittant l'histoire quantitative, on ne tombe pas dans la non-communication. En outre, ces reformulations n'expriment pas seulement le pouvoir de relecture actualisante exercé par un simple homme du peuple, mais la remontée à la surface de traditions, d'hérésies dormantes, qu'une situation de survie autorise en quelque sorte à resurgir. En résulte pour notre problème de l'histoire des mentalités que le concept même de mentalité doit être récusé, dans la mesure où cette histoire, d'une part, n'insiste que « sur les éléments inertes, obscurs et inconscients d'une vision du monde déterminée » (*Le Fromage et les Vers*, p. 19), et, d'autre part, ne retient que la connotation « interclasses » d'une culture commune – préjugé auquel n'échappe pas un Lucien Febvre parlant des « hommes du XVI<sup>e</sup> siècle ». Le grand historien français aura néanmoins résisté aux préjugés inséparables de l'héritage malheureux du concept sociologique de « mentalité collec-

---

au point de départ » (Ginzburg, *Le Fromage et les Vers*, *op. cit.*, p. 10). Le recours par Geneviève Bolleme à la littérature de colportage tombe sous les mêmes objections. En revanche, Bakhtine échappe à cette critique pour son livre fondamental sur les rapports de Rabelais avec la culture populaire de son temps, qui prend pour centre le carnaval et les thèmes carnavalesques de la culture populaire. Reste que les protagonistes parlent trop à travers les mots de Rabelais. L'analyse du « carnaval de Romans » par Emmanuel Le Roy-Ladurie, bien que reconstituée sur la base d'une chronique hostile, a grâce aux yeux de Ginzburg. En revanche, l'insistance par Foucault sur les exclusions, les interdictions à travers lesquelles s'est constituée notre culture risque de ne faire exister la culture populaire qu'à travers le « geste qui la supprime », comme dans *l'Histoire de la folie*. Si la déraison ne se dit que dans le seul langage disponible de la raison qui l'exclut, les protagonistes sont voués au silence.

tive ». Menocchio, pour sa part, ne peut se situer sur cette ligne d'ignorance, venant après l'invention de l'imprimerie et après la Réforme, à qui il doit d'être un lecteur et un argumentateur<sup>60</sup>.

L'autre livre qui m'a retenu est celui de Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du xvr siècle*<sup>61</sup>, précédé de « L'histoire au ras du sol », par Jacques Revel. Nous sommes là sur le terrain labouré par Norbert Elias. Mais au bas de l'échelle : au village. Ce n'est ni le grand nombre, ni l'individu. Ce ne sont pas non plus des indicateurs quantifiés – prix ou revenus, niveaux de fortune et distribution de professions –, dénommés avant que d'être dénombrés. Ni les régularités d'une histoire lourde, voire immobile, des normes et des coutumes communes. L'apparition et l'articulation des phénomènes considérés sont le fruit du changement d'échelle. Au lieu d'agrégats suivis dans la longue durée, c'est un fourmillement d'interrelations qui se donnent à déchiffrer. Il ne faudrait pas pour autant s'attendre à une résurrection du vécu des agents sociaux, comme si l'histoire cessait d'être histoire et rejoignait la phénoménologie de la mémoire collective. Le respect de cette subtile frontière importe à notre propos qui jamais ne dément la profession implicite de la coupure épistémologique séparant l'histoire de la mémoire même collective. Ce sont toujours des interactions qui sont recueillies et qui sont reconstruites<sup>62</sup>. Le mot important – reconstruction – est prononcé, qui, plus loin, relancera l'histoire des mentalités, mieux appelée histoire des représentations, au-delà de l'exemple bien délimité de la *microstoria*. Mais, avant de procéder à cette extrapolation plus ou moins bien contrôlée, il faut avoir conduit jusqu'à son point critique une histoire liée au choix

60. La préface soigneuse de Carlo Ginzburg se termine par un acte d'audacieuse prospective : Menocchio nous précède sur ce chemin que Walter Benjamin trace dans ses « Thèses sur l'histoire », où on lit : « Rien de ce qui s'est vérifié n'est perdu pour l'histoire [...] mais seule l'humanité rachetée a droit à la totalité de son passé. » « Rachetée, c'est-à-dire libérée », ajoute Ginzburg, qui signe là ses propres convictions.

61. Titre original : Giovanni Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Turin, Einaudi, 1985. L'édition française ici citée est : *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du xvr siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989 (préface de Jacques Revel).

62. « J'ai donc tenté d'étudier un fragment minuscule du Piémont du xvr siècle, en utilisant une technique intensive de reconstruction des événements biographiques de tous les habitants du village de Santena qui ont laissé une trace documentaire » (cité par J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, op. cit., p. XIII).

de l'échelle microhistorique. On l'a dit, à une échelle moindre, voire infime, on voit des choses qu'on ne voit pas à une échelle supérieure. Mais il faut dire que ce qu'on ne voit pas et qu'on ne doit pas s'attendre à voir, c'est le vécu des protagonistes. Ce qu'on voit reste du social en interaction : en interaction fine, mais déjà microstructurée. Je dirai encore, mais avec quelque hésitation, que la tentative de reconstruction de Giovanni Levi ne satisfait que partiellement au fameux « paradigme de l'indice » posé par Carlo Ginzburg dans son célèbre article « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire »<sup>63</sup>. La microanalyse ici pratiquée n'est proche du flair ni du détective, ni de l'expert en faux en peinture, ni d'aucune sorte de sémiotique psychomédicale. La même opération de reconstruction du réel qui éloigne du vécu éloigne aussi de l'indiciaire, pour se rapprocher d'opérations plus classiques de découpage, d'articulation, de confrontation de témoignages, qui permettent de parler d'« histoire expérimentale ». Or, sur quoi porte l'expérience ? Sur l'exercice du pouvoir à l'échelle microhistorique du village. Ce que l'on voit à cette échelle, ce sont les stratégies familiales et individuelles, confrontées à des réalités économiques, à des relations hiérarchiques, dans un jeu d'échanges entre le centre et la périphérie, bref des interactions qui ont pour lieu un village. Avec ce concept de stratégie, une figure remarquable de la rationalité est portée au jour dont nous évaluerons plus loin la fécondité en termes d'incertitude, opposée terme à terme à la fixité, la permanence, la sécurité – bref, la certitude – attachées au fonctionnement des normes sociales de grande échelle, à ces quasi-invariants de l'histoire des mentalités sur la longue durée. Ce sera une question légitime de savoir si les conduites placées sous le signe de la stratégie ont pour finalité secrète ou avouée de réduire l'incertitude ou simplement de composer avec elle<sup>64</sup>. Le « grand jeu social et politique qui est le vrai sujet du livre »

63. Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, op. cit.

64. Revel cite : « Cette société, comme toutes les autres sociétés, est composée d'individus conscients de la zone d'imprévisibilité à l'intérieur de laquelle doit tenter de s'organiser tout comportement ; et l'incertitude ne provient pas seulement de la difficulté à prévoir le futur, mais aussi de la conscience permanente de disposer d'informations limitées sur les forces à l'œuvre dans le milieu social dans lequel on doit agir. Ce n'est pas une société paralysée par l'insécurité, hostile à tout risque, passive, accrochée aux valeurs immobiles de l'autoprotection. Améliorer la prévisibilité pour augmenter la sécurité est un puissant modèle d'innovation technique, politique, sociale » (J. Revel [dir.], *Jeux d'échelles*, op. cit., p. XXIII, XXIV).

(Revel, préface, in *Le Pouvoir au village*, p. xxv), c'est, si l'on veut, le même que celui que reconstruit Norbert Elias dans *La Dynamique de l'Occident*, mais au sens où, selon le mot de Pascal, « tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne ». Peut-on dire pour autant que les détails qui ont, en quelque sorte, développé la campagne reconduisent, selon quelques règles assignables, à recomposer l'enveloppe ?

C'est toute la question du passage de la microhistoire à la macrohistoire<sup>65</sup>. Si on a pu reprocher à la macrohistoire de procéder sans règle reconnue de la longue durée aux durées subordonnées, la microhistoire a-t-elle des arguments pour dire qu'elle reprend en charge le projet d'histoire totale, mais vu par en bas ? Prise concrètement, la question revient à demander si le village est un lieu favorable pour identifier les formes intermédiaires de pouvoir à travers lesquelles le pouvoir au village s'articule sur le pouvoir d'État tel qu'il s'exerce à cette époque et dans cette région : l'incertitude est précisément ce qui affecte l'appréciation des forces en présence. Et c'est la tâche de l'ouvrage d'explorer ces rapports où la hiérarchie est vue d'en bas. Énoncée en termes d'épistémologie de la connaissance historique, la question devient celle de la repré-

65. Cette question du rapport et de la pertinence réciproque de la microhistoire et de la macrohistoire pose le problème épistémologique fondamental en sciences humaines de l'agrégation des données. Peut-on passer de l'échelle « micro » à l'échelle « macro » et transposer les conclusions de l'une à l'autre indifféremment ?

Il semble qu'à cette question l'économie et la sociologie répondent par la négative.

Ainsi les recherches de E. Malinvaud en économie concluent à un « *no bridge* », une absence de passage – mathématique – du champ microéconomique (qui repose sur l'analyse du comportement d'un individu sous certaines hypothèses) au champ macroéconomique (analysant des comportements de groupes, d'ensemble).

L'agrégation des données en sciences sociales génère des effets pervers ou émergents qui empêchent la transposition de l'individuel au collectif. Condorcet avait ainsi montré qu'à partir de préférences individuelles rationnelles on ne pouvait pas conclure à l'établissement d'une préférence collective rationnelle (c'est-à-dire respectant la transitivité des choix). R. Boudon, dans *Effets pervers et Ordre social*, définit cet effet d'agrégation comme « un effet qui n'est pas explicitement recherché par les agents d'un système et qui résulte de leur situation d'interdépendance ». Aussi les conclusions valables pour un individu ne peuvent-elles être étendues à un ensemble d'individus.

Ainsi, cet éclairage des sciences sociales semblerait nous inciter à conclure que microhistoire et macrohistoire ont des pertinences distinctes et que le passage de l'une à l'autre demeure un problème épistémologique nodal non résolu.

sentativité de cette histoire de village et des interactions qui s'y exercent. L'incertitude des protagonistes est-elle aussi celle de l'analyste ? Pèse-t-elle aussi sur la capacité de généralisation que tiendrait en réserve ce qui ne constitue en dernière analyse qu'une histoire de cas ? Mais cette leçon est-elle généralisable au point de pouvoir être opposée terme à terme à celle que Norbert Elias tire de son étude de la société de cour et de sociétés comparables<sup>66</sup> ? Bref, « quelle peut bien être la représentativité d'un échantillon aussi circonscrit ? Que peut-il nous apprendre qui soit généralisable ? » (Revel, préface, p. xxx.) Edoardo Grendi a proposé une formule que Revel traite d'élégant oxymore, à savoir l'idée de l'« exceptionnel normal ». La formule vaut plus par ce qu'elle récuse : une interprétation du concept d'exemplarité en termes statistiques, selon le modèle de l'histoire quantitative et sérielle. Peut-être invite-t-elle simplement à comparer entre elles les visions du monde relevant de niveaux différents d'échelle, sans que ces visions du monde puissent être totalisées. De quelle maîtrise supérieure relèverait un tel survol des jeux d'échelles ? Il est douteux que quelque part soit donné le lieu de surplomb autorisant ce survol. Les deux fragments de Pascal ne sont-ils pas intitulés une première fois « diversité », une autre fois « infinité » ?

#### IV. DE L'IDÉE DE MENTALITÉ À CELLE DE REPRÉSENTATION

Il me faut maintenant présenter le saut conceptuel que constitue l'accès à la section qui suit.

Nous avons laissé, à la fin du paragraphe premier, le concept de mentalités dans un état de grande confusion, sur le fond de la notion d'histoire totale dans laquelle celle des mentalités est censée s'intégrer. Nous avons alors été soumis à deux sortes de sollicitations : d'une part celle émanant de trois discours eux-mêmes fort divergents, mais requérant chacun à sa manière une rigueur conceptuelle seule susceptible de présider à un rassemblement de l'histoire éclatée ; d'autre part, celle d'une historiographie originale, liée à

66. Revel paraît en douter : « Lue au ras du sol, l'histoire d'un lieu est probablement différente de celle de tous les autres » (J. Revel [dir.], *Jeux d'échelles*, op. cit., p. xxx).

un choix apparemment inverse de celui, implicite, de l'historiographie dominante à l'âge d'or des *Annales*, le choix de l'échelle microhistorique. Le moment est venu de s'engager avec prudence et modestie sur la voie d'un remembrement du champ historique où l'histoire des mentalités jouerait un rôle fédérateur sous la condition d'assumer le titre et la fonction d'une histoire des représentations et des pratiques.

Je propose de prendre pour guide, afin de sortir de la situation de dispersion de l'histoire du dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, une approche globale qui me paraît satisfaire dans une large mesure à la rigueur conceptuelle trois fois requise, dans la mesure où elle porte la notion de variation d'échelles à ses extrêmes limites. J'essaie de montrer que le remplacement, souvent laissé sans explication, du concept flou de mentalité par celui de représentation, mieux articulé, plus dialectique, est parfaitement cohérent avec les usages que l'on va proposer du concept généralisé de variation d'échelles.

L'approche globale à laquelle je me réfère a trouvé dans l'ouvrage collectif dirigé par Bernard Lepetit, *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*<sup>67</sup>, sa formulation la plus explicite. Les historiens ici rassemblés adoptent pour terme de référence prochaine – ce que pour ma part j'appelle l'objet pertinent du discours historique – l'instauration, dans les sociétés considérées, du lien social et des modalités d'identité qui s'y rattachent. Le ton dominant est celui d'une approche pragmatique où l'accent principal est mis sur les pratiques sociales et les représentations intégrées à ces pratiques<sup>68</sup>. Cette approche peut légitimement se revendiquer d'une critique de la raison pragmatique où elle croise, sans se confondre avec elle, une herméneutique de l'action, qui elle-même procède de l'enrichissement de la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty par la sémiotique et par toute la floraison de travaux consacrés aux jeux de langage (ou de discours). La branche résolument historique de cette critique de la raison pratique se reconnaît au fait que le lien social et les changements affectant le lien social sont tenus pour l'objet pertinent du dire historique. De cette manière, la coupure épistémologique mise en œuvre dans le modèle labroussien et dans le modèle braudélien n'est nullement reniée ; elle est délibérément assumée par

67. *Op. cit.*

68. Bernard Lepetit, « Histoire des pratiques, pratique de l'histoire », *ibid.*, p. 12-16.

le nouveau programme de recherches qui pose « comme problème prioritaire la question des identités et des liens sociaux<sup>69</sup> ».

La continuité avec les programmes précédents de l'école des *Annales* se remarque à ceci que les trois problématiques identifiées dans l'introduction de ce chapitre – celle de la sorte de changement tenue pour la plus pertinente (changement économique, social, politique, culturel, etc.), celle de l'échelle de description et celle des régimes temporels –, ces trois problématiques se déplacent en bloc et solidairement<sup>70</sup>.

Leur attachement à une critique de la raison pragmatique a d'abord rendu plus attentif au caractère toujours plus problématique de l'instauration du lien social ; c'est pourquoi désormais on parlera plus volontiers de structuration que de structure, s'agissant des normes, des coutumes, des règles de droit, en tant qu'institutions capables de faire tenir ensemble les sociétés. Ensuite, cette affiliation spontanée à une critique de la raison pragmatique a rendu plus attentif à l'articulation entre pratiques proprement dites et représentations, que l'on peut légitimement tenir elles-mêmes pour des pratiques théoriques ou mieux symboliques<sup>71</sup>. Enfin, le recours à une critique de la raison pragmatique permet de justifier le glissement opéré, souvent de façon non réfléchi, du vocabulaire de la mentalité à celui de la représentation. C'est à une substitution motivée du dernier terme au premier que l'on va maintenant procéder.

Le flou sémantique qu'on a pu légitimement reprocher à l'idée de mentalité est inséparable du caractère massif et indiscriminé du phénomène, que l'on a volontiers assimilé à l'air du temps, voire, en souvenir de Hegel, à l'esprit des peuples. Il en est ainsi parce que la simple juxtaposition du mental aux autres composantes de la société totale ne permettait pas d'en faire apparaître la dialectique intime. Mieux articulée à la pratique ou aux pratiques sociales, l'idée de représentation va révéler des ressources dialectiques que

69. Bernard Lepetit, *ibid.*, p. 13.

70. On notera l'ouverture progressive des responsables des *Annales* à la lecture de deux articles critiques de la revue : « Histoire et science sociale. Un tournant critique ? », *Annales ESC*, 1988, p. 291-293. Et surtout « Tentons l'expérience », *Annales ESC*, 1989, p. 1317-1323.

71. Je redis ici ma dette à l'égard de la sociologie de Clifford Geertz, à qui je dois le concept d'action symboliquement médiée (cf. *Du texte à l'action*, *op. cit.*, et *Idéologie et Utopie*, *op. cit.*). C'est pourquoi la mise en garde des microhistoriens des *Quaderni* contre Geertz m'a paru quelque peu injuste (cf. ci-dessus p. 271, n. 57).

ne laissait pas paraître celle de mentalité. On va montrer que la généralisation<sup>72</sup> de l'idée de jeu d'échelles peut constituer une voie privilégiée pour porter au jour la dialectique cachée de l'idée de représentation mise en couple avec celle de pratique sociale.

Ce qui importe, en effet, dans les jeux d'échelles, ce n'est pas tant le privilège accordé à tel choix d'échelle que le principe même de la variation d'échelles, dans la ligne de l'aphorisme de Pascal placé en exergue de la section précédente. Une diversité d'effets peut alors être attribuée à cet exercice de variations. J'en ai regroupé trois autour de la thématique des identités et du lien social. Ils contribuent tous, à leur façon différente, au recentrement de l'historiographie du dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle. L'exercice de variation d'échelles peut emprunter trois lignes convergentes : sur la première, je placerai les variations affectant les degrés d'efficacité et de coercition des normes sociales ; sur la seconde, celles modulant les degrés de légitimation en cours dans les sphères multiples d'appartenance entre lesquelles se distribue le lien social ; sur la troisième, les aspects non quantitatifs de l'échelle des temps sociaux ; ce qui nous conduira à remettre en chantier l'idée même de changement social qui a présidé à notre enquête entière concernant l'explication/compréhension pratiquée en histoire. Sur les trois lignes d'examen, on se souviendra du propos de Pascal qui fait dire qu'à chaque échelle on voit des choses qu'on ne voit pas à une autre échelle et que chaque vision a son bon droit. C'est au terme de ce triple parcours que pourra être abordée de front la structure dialectique qui fait préférer l'idée de représentation à celle de mentalité.

## 1. Échelle d'efficacité ou de coercition

Comme la microhistoire l'a déjà vérifié, le premier bénéfice de la variation d'échelles est de pouvoir déplacer l'accent sur les stratégies individuelles, familiales ou de groupes, qui mettent en question la présomption de soumission des acteurs sociaux de dernier rang aux pressions sociales de toutes sortes et principalement à celles exercées au plan symbolique. Cette présomption, en effet, n'est pas sans lien avec le choix d'échelle macrohistorique. Il n'est pas que les durées qui, dans les modèles relevant de ce choix, paraissent

72. « Plus qu'une échelle, c'est la variation d'échelles qui paraît ici fondamentale » (J. Revel, préface, in *Le Pouvoir au village, op. cit.*, p. xxx/xxxiii).

hiérarchisées et emboîtées, ce sont aussi les représentations régissant les comportements et les pratiques. Dans la mesure où une présomption de soumission des agents sociaux paraît solidaire d'un choix macrohistorique d'échelle, le choix microhistorique induit une attente inverse, celle de stratégies aléatoires, dans lesquelles sont valorisés conflits et négociations, sous le signe de l'incertitude.

Si l'on élargit le regard au-delà de la microhistoire, on voit se tracer dans d'autres sociétés que celles interrogées par la *microstoria* des enchevêtrements d'une grande complexité entre la pression exercée par des modèles de comportements perçus comme dominants et la réception, ou mieux l'appropriation, des messages reçus. Du même coup vacillent tous les systèmes binaires opposant culture savante à culture populaire, et tous les couples associés : force/faiblesse, autorité/résistance. À quoi s'opposent : circulation, négociation, appropriation. C'est toute la complexité du jeu social qui se laisse appréhender. Mais la vision macrohistorique n'est pas pour autant réfutée : on peut continuer de lire Norbert Elias accompagnant le cheminement des ordres symboliques, et de leur puissance de coercition, du haut en bas des sociétés. C'est précisément parce que la vision macrohistorique n'est pas abolie qu'on a pu légitimement poser la question de la représentativité des micro-organisations considérées à l'égard des phénomènes de pouvoir lisibles à plus grande échelle. Toutefois, la notion d'écart que nous retrouverons plusieurs fois dans des contextes comparables ne saurait épuiser les ressources combinatoires entre tableaux dessinés à des échelles différentes. Ce sont encore des systèmes d'en haut qui sont visités par en bas<sup>73</sup>. À cet égard, l'extension au domaine des représentations des modèles d'histoire de longue durée reste légitime dans les limites du point de vue macrohistorique : il y a un temps long des traits de mentalités. Rien n'est perdu de la position du problème par Durkheim au début du xx<sup>e</sup> siècle, sous le titre précisément de « Représentations collectives », le terme faisant significativement retour après l'usage prolongé de celui de mentalité dans la mouvance des *Annales*. L'idée durkheimienne de « normes fondamentales », solidaire de celles d'accords inaperçus et d'accord sur les modalités d'accord, garde sa force au moins problématique et pragmatique<sup>74</sup>. La tâche est plutôt de replacer ces

73. Paul André Rosental : « Construire le « macro » par le « micro » : Fredrik Barth et la *microstoria* », in J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles, op. cit.*, p. 141-160.

74. « La notion de « norme fondamentale » répond en effet chez Durkheim à

concepts directeurs dans un rapport dialectique avec ceux régissant l'appropriation de ces règles d'accord sur l'accord. En outre, la simple considération de la nécessaire économie des forces de création résistant aux forces de rupture incline à accorder quelque crédit à l'idée d'un *habitus* coutumier assimilable à quelque principe d'inertie, voire d'oubli<sup>75</sup>.

C'est dans cet esprit, et sous le signe de l'échelle de l'efficacité ou de la coercition, que peuvent être repris conjointement le problème de l'institution et celui des normes, qui obéissent chacun à des règles différentes de contextualité<sup>76</sup>.

Des usages majeurs de l'idée d'institution (usage juridico-politique, organisation fonctionnant de façon régulière, organisation au sens large liant des valeurs, des normes, des modèles de relation et de conduite, des rôles) se détache l'idée de régularité. Une approche dynamique de la constitution du lien social surmontera l'opposition factice entre régularité institutionnelle et inventivité sociale, si l'on parle d'institutionnalisation plutôt que d'institution<sup>77</sup>. À cet égard, le travail de sédimentation institutionnelle gagnerait, me semble-t-il, à être rapproché du travail d'archivage que l'on a vu à l'œuvre au niveau documentaire de l'opération historiographique : ne pourrait-on pas parler, en un sens analogique, d'une archivage de la pratique sociale ? Ainsi considéré, le processus d'institutionnalisation fait paraître deux faces de l'efficacité des représentations : d'une part, en termes d'identification (c'est la fonction logique, classificatrice des représentations), d'autre part en termes de coercition, de contrainte (c'est la fonction pratique de mise en conformité des comportements). Sur le chemin

---

une triple nécessité. Sa nature est telle qu'elle permet à la société de tenir ensemble, sans principes d'ordonnement extérieurs à elle-même, et sans que chaque situation particulière la fasse verser dans l'anomie ou nécessite la réélaboration à nouveaux frais de solidarité revue. Elle constitue une hypothèse *ad hoc* ou une proposition tautologique qui vaut ce que vaut le détour explicatif qui permet sa spécification détaillée » (B. Lepetit, « Histoire des pratiques. Pratique de l'histoire », in B. Lepetit [dir.], *Les Formes de l'expérience, op. cit.*, p. 17-18).

75. On y reviendra dans le chapitre consacré à l'oubli.

76. Jacques Revel, « L'institution et le social », in B. Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience, op. cit.*, p. 63-85 ; Simona Cerutti, « Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition », *ibid.*, p. 127-151.

77. Une référence importante, à cet ordre d'idée, est constituée par le livre de Luc Boltanski sur les cadres, exemple remarquable d'une institution datée surprise en cours d'instauration : *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, éd. de Minuit, 1982.

de la représentation, l'institution crée de l'identité et de la contrainte. Cela dit, il faut peut-être cesser d'opposer le côté coercitif, accordé de façon préférentielle à l'institution, au côté présumé subversif reconnu à l'expérience sociale. Considéré d'un point de vue dynamique, le processus d'institutionnalisation oscille entre la production de sens à l'état naissant et la production de contrainte à l'état établi. Ainsi pourrait être formulée l'idée d'une échelle d'efficacité des représentations. Les analyses de Norbert Elias portant sur les rapports entre forces physiques camouflés en puissance symbolique, ou encore le propos de Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, seraient à replacer sur une échelle d'efficacité considérée en tant qu'échelle de coercition. L'important est que « les hommes ont besoin des institutions, ce qui est une autre manière de dire qu'ils se servent d'elles autant qu'ils les servent » (J. Revel, « L'institution et le social », p. 81).

Dans d'autres contextes, on préfère adopter pour repère conceptuel l'idée de norme, où l'accent est mis tour à tour sur les processus d'évaluation qui balisent le permis et le défendu ou sur les modalités du sentiment d'obligation sanctionné par la punition. L'idée de norme, elle aussi, déployée du plan moral au plan juridique, se prête à une variation de l'échelle d'efficacité, tant dans l'ordre de l'identification, de la qualification des conduites, que dans celui des degrés de coercition. C'est sur une telle échelle que l'on pourrait placer les manières opposées d'approuver et de désapprouver, dans les procédures de légitimation ou de dénonciation. On en dira davantage quand on considérera la diversité d'application de l'idée de norme dans les régimes pluriels d'interaction des conduites. On peut dès maintenant en observer la structure dialectique générale : les figures du juste et de l'injuste peuvent être tenues pour les repères de base d'évaluations opposées ; les figures du juste délimitent les modalités de légitimité prétendue ou assumée, celles de l'injuste les modalités de l'illégitimité dénoncée. À cette polarité de base vient s'ajouter, du point de vue de la dynamique des processus, la compétence fondamentale des agents sociaux à négocier les conflits. Cette capacité s'exerce autant au plan de la qualification des comportements contestés ou assumés qu'à celui des niveaux de coercition refusés ou acceptés<sup>78</sup>. Un

78. Pour l'examen des conduites de dénonciation, cf. Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, première partie, « Ce dont les gens sont capables ».

concept intéressant, à mi-chemin entre justification et dénonciation, serait celui d'« ajustement », d'action « qui convient »<sup>79</sup>.

## 2. Échelle des degrés de légitimation

La seconde ligne sur laquelle le thème de la variation d'échelles se prête à une extension instructive est celui des degrés de grandeur à laquelle des agents sociaux peuvent prétendre dans l'ordre de l'estime publique. Mais on n'est pas grand ou petit à n'importe quel prix. On est rendu grand lorsque, dans un contexte de discorde, on se sent justifié d'agir de la manière qu'on le fait. Grandeur et justification vont ainsi de pair. La notion de justification ajoute une dimension nouvelle d'intelligibilité à celles d'institution et de norme ; la discorde, le conflit, la dispute, le différend constituent le contexte pertinent. Nous avons préparé la voie à l'instauration de ce couple grandeur et justification dès l'instant où nous avons adopté pour principe général de remembrement du champ historique l'instauration du lien social et la quête d'identité qui s'y rattache. C'est dans les situations de discorde que les agents sociaux élèvent leurs requêtes de justification ; le même sentiment d'injustice que l'on a vu à l'œuvre dans les stratagèmes de dénonciation opère dans les stratégies de légitimation ; la question est celle-ci : comment justifier l'accord et gérer le désaccord, principalement par la voie du compromis, sans succomber à la violence ? C'est ici qu'intervient la considération de la grandeur, laquelle met en jeu autre chose qu'un besoin taxinomique de classement, à savoir un besoin de reconnaissance qui prend pour repère l'échelle des évaluations opérées au cours d'épreuves qualifiantes (notion qu'on rencontre dans d'autres contextes, tel celui des contes héroïques). Luc Boltanski et Laurent Thévenot ont ajouté une composante complémentaire d'intelligibilité à celle de grandeur en prenant en compte la pluralité des régimes de justification résultant de la pluralité des types de conflit ; tel est grand dans l'ordre marchand, qui n'est pas grand dans l'ordre politique ou dans l'ordre de la réputation publique ou dans celui de la création esthétique. Le concept principal devient ainsi celui d'« économies de la gran-

79. Laurent Thévenot, « L'action qui convient », in Patrick Pharo et Louis Quéré (dir.), *Les Formes d'action*, Paris, EHESS, coll. « Raisons pratiques », 1990, p. 39-69.

deur »<sup>80</sup>. L'important pour la présente investigation est de joindre à l'idée hiérarchique de grandeur, variante de l'idée d'échelle, l'idée horizontale de la pluralisation du lien social. Cet entrecroisement de deux problématiques contribue à rompre avec l'idée de mentalité commune, trop volontiers confondue avec celle d'un bien commun indifférencié. L'idée de « commune humanité des membres de la cité » (Boltanski et Thévenot, *De la justification*, p. 96) n'est certes pas à rejeter : elle égalise les hommes en tant qu'humains, excluant en particulier l'esclavage ou le dressage de sous-hommes. Mais en l'absence de différenciation ce lien reste non politique ; à l'axiome de commune humanité il faut ajouter celui de dissemblance ; c'est lui qui met en mouvement les épreuves de qualification et suscite les procédures de justification ; à leur tour celles-ci sont orientées vers la mise en place de compromis satisfaisant au modèle d'« humanité ordonnée » (*op. cit.*, p. 99). L'entreprise reste aléatoire et en ce sens incertaine, dans la mesure où « il n'existe pas de position de surplomb, extérieur et supérieur à chacun des mondes, d'où la pluralité des justices pourrait être considérée de haut, comme un éventail de choix également possibles » (*op. cit.*, p. 285)<sup>81</sup>. Il en résulte que c'est dans des cités distinctes, dans des mondes multiples, que les tentatives de justification peuvent faire sens<sup>82</sup>. La question difficile soulevée par l'ouvrage est celle des critères de la justification valables dans telle cité. Le critère est lié à celui de l'identification des sphères distinctes d'action.

Deux discussions sont ainsi ouvertes, intéressant directement

80. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur*, *op. cit.* J'ai rendu compte de cet ouvrage dans *Le Juste*, Paris, Esprit, coll. « Essais », 1995, p. 121-142, dans un autre contexte, celui de « la pluralité des instances de justice », qui amène à comparer l'ouvrage considéré à celui de Michael Walzer, *Spheres of Justice. In Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1982 ; trad. fr. de Pascal Engel, *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Éd. du Seuil, 1997. Comparé à celui de Walzer, l'enjeu de Boltanski-Thévenot n'est pas le problème de la domination d'une sphère d'action sur l'autre, donc de l'équité, mais celui de la résolution des conflits, donc des compromis pour le bien commun.

81. Une comparaison peut être faite ici avec l'idée tenace de pluralité humaine qui traverse de bout en bout l'œuvre de Hannah Arendt.

82. Les auteurs distinguent entre « cités » et « mondes » : ils réservent le premier terme aux segments de l'espace social découpés par chaque système discret de justification, sur le modèle de l'acte d'habiter ; le second terme rappelle que le lien constitutif de chaque cité se vérifie dans des épreuves qualifiantes qui prennent appui sur des dispositifs, des objets, des choses, qui sont l'occasion d'une sociologie appropriée à leur double aspect matériel et social.

notre propos – qui est celui de la fécondité du thème des jeux d'échelles pour une histoire des représentations. La première concerne le caractère fini du procès régressif qui, de justifications élémentaires en justifications secondes, conduit à une justification ultime dans une sphère donnée ; le découpage entre cités ou mondes est strictement corrélatif de la cohérence des régimes d'action ainsi justifiés. Le problème, encore une fois, n'est pas d'ordre taxinomique, mais bien de hiérarchie dans l'estimation ; comme dans le système d'Aristote, il faut admettre la nécessité de s'arrêter quelque part ; l'énumération des cités – cité inspirée, cité domestique, cité marchande, cité de l'opinion, cité civique, cité industrielle – repose sur un tel postulat de la justification terminale finie. Cette difficulté en appelle une seconde : quels discours font foi de la justification dernière appropriée à telle cité ? À quoi reconnaît-on l'argumentaire ultime propre à telle cité ou à tel monde ? Ici, les auteurs adoptent une stratégie originale mais coûteuse : pour identifier les argumentaires en cours dans les discussions ordinaires, on les place sous l'égide de discours plus articulés, plus forts, où le procès de justification est conduit à son sommet de réflexivité. C'est ainsi que sont convoquées des œuvres de philosophes, de théologiens, de politiques, d'écrivains, appelées en renfort de manuels à destination des cadres d'entreprises et de responsables syndicaux. C'est ainsi qu'Adam Smith, Augustin, Rousseau, Hobbes, Saint-Simon, Bossuet fournissent les discours fondateurs des discours effectivement tenus dans les litiges ordinaires. La question est alors celle du rapport de convenance entre discours fondateurs et discours justifiés. On peut se féliciter de ce que la philosophie se trouve réintroduite au cœur des sciences sociales à titre de tradition argumentaire, ce qui constitue à la fois pour elle une justification indirecte et, pour le sociologue ou l'économiste que sont nos deux auteurs, la reconnaissance de leur appartenance à une histoire du sens. Mais on peut s'interroger en retour sur la nature véritable du lien existant entre les textes lus par nos sociologues et les discours pratiqués par les agents sociaux, dans la mesure où les grands textes fondateurs n'ont pas été destinés à cet usage et où d'autre part ils sont en règle générale inconnus des agents sociaux ou de leurs représentants au plan de la discussion publique. L'objection qu'on pourrait en tirer contre l'entreprise entière de nos auteurs n'est pas sans réponse, dans la mesure où l'espace social fait lui-même place à une autre sorte d'échelle, celle des lectures étagées entre les textes archétypes et les discours plus faibles. Les premiers comme les seconds ont été, en

tant qu'écritures, donnés à lire à une multiplicité de lecteurs formant chaîne ; après tout, le meunier du Frioul du XVI<sup>e</sup> siècle italien avait fait provision d'arguments pour ses négociations rusées au gré de ses lectures hasardeuses. Oui, la lecture a aussi ses échelles qui s'entremêlent aux échelles d'écriture ; en ce sens, les grands textes qui servent à expliciter et déchiffrer les textes de moindre calibre des négociateurs ordinaires se tiennent eux-mêmes à mi-chemin de ceux qu'écrivent les historiens lorsqu'ils joignent les textes archétypes aux discours implicites tenus dans les cités concernées et de ceux que parfois écrivent sur eux-mêmes des agents sociaux. Cette chaîne d'écritures et de lectures assure la continuité entre l'idée de représentation comme objet d'histoire et celle de représentation comme outil d'histoire<sup>83</sup>. Dans sa première acception, l'idée de représentation continue de relever de la problématique de l'explication/compréhension ; dans la seconde, elle tombe sous celle de l'écriture de l'histoire.

### 3. Échelle des aspects non quantitatifs des temps sociaux

J'aimerais terminer cet examen cursif des applications de la notion de variation d'échelles par une extension aux aspects non quantitatifs de la composante temporelle du changement social. Les emboîtements de durées longue, moyenne et brève, familiers aux lecteurs de F. Braudel, reposent en première analyse sur des rapports quantitatifs entre intervalles mesurables en termes de siècle pour la longue durée, de décennies pour les conjonctures, voire de jours et d'heures pour les événements datés. Une chronologie commune ponctue dates et intervalles indexés sur le temps calendaire. À cet effet, les durées mesurables sont corrélées aux aspects répétitifs, quantifiables, soumis à un traitement statistique des faits enregistrés. Mais, même dans ce cadre bien délimité du mesurable, les durées considérées présentent des aspects intensifs souvent déguisés en grandeurs extensives telles que la vitesse ou l'accélération des changements considérés. À ces deux notions, qui ne sont mesurables qu'en apparence, s'adjoignent des valeurs d'intensivité telles que rythme, cumulativité, récurrence, rémanence et même oubli,

83. Une sociologie de la lecture viendrait ici en renfort à notre argument. Voir Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.

dans la mesure où la mise en réserve des capacités réelles des agents sociaux ajoute une dimension de latence à celle d'actualité temporelle. On peut parler à cet égard d'une échelle de disponibilité des compétences des agents sociaux<sup>84</sup>.

Cela dit, il est permis d'appliquer la notion d'échelle et de variation d'échelles à ces modalités intensives du temps historique. Il n'y a aucune raison d'abandonner le chantier des échelles de durée ouvert par les *Annales*. Il y a aussi un temps long des traits de mentalités. Cela vaut pour la société globale, mais aussi pour les cités et les mondes dont la pluralité structure l'espace social. Il faut à cet égard apprendre à entrecroiser la pluralité des mondes de l'action non seulement avec les échelles d'efficacité, comme on l'a fait plus haut, mais aussi avec l'échelle des régimes temporels, comme on va tenter de le faire. Ici aussi, l'accent est à mettre sur la variation d'échelles et non sur le privilège présumé de l'une ou de l'autre.

Abordée en termes de grandeur intensive et non plus extensive, la durée attachée par Durkheim à la notion d'accord réussi mérite réexamen : « Un accord réussi, observe B. Lepetit, précisément parce qu'il est réussi, se fait norme par la régularité de ses répétitions imitatives » (*Les Formes de l'expérience*, p. 19). C'est la notion même de régularité qui cesse d'aller de soi. Mise en couple avec celle de répétition, elle appelle la contrepartie de comportements d'appropriation, relevant de la compétence des acteurs. Une échelle des temporalités est ainsi ouverte à des parcours croisés. À la linéarité d'une descente paresseuse du haut vers le bas réplique le réordonnement toujours en cours des usages de la durée. Cette révision des concepts temporels en usage en historiographie doit être poussée très loin. Elle ne doit pas épargner, en sens inverse, certains concepts qui ont été privilégiés à l'encontre de l'emphase mise sur les structures réputées quasi immobiles sous l'influence du structuralisme, voire du marxisme. Seraient à remettre en chantier les catégories du saut, de l'écart, de la fracture, de la crise, de la révolution, typiques de la culture historique du dernier tiers du xx<sup>e</sup> siècle. Le plaidoyer en leur faveur ne manque certes pas de pertinence : en privilégiant l'écart plutôt que la structure, l'historien ne renforce-t-il pas sa discipline face à la sociologie, celle-ci se réservant les traits de stabilité et celle-là se concentrant sur les traits

84. Une typologie de ces modes de disponibilité s'accorderait aisément avec nos notations concernant les us et abus de la mémoire, selon que celle-ci est empêchée, manipulée ou commandée. (Cf. ci-dessus, première partie, chap. 2.)

d'instabilité ? Certes. Mais les catégories de stabilité et d'instabilité, de continuité et de discontinuité, ainsi que d'autres paires apparentes d'oppositions, qui mettent une note de radicalité sur les catégories énumérées à l'instant, doivent, à mon avis, être traitées dans le cadre de polarités relatives elles-mêmes à l'idée de changement social<sup>85</sup>. Cette hypercatégorie n'est pas de même niveau conceptuel que les paires d'opposés qu'on vient de nommer. Elle est cohérente avec les traits pertinents du référent de base de la connaissance historique, à savoir le passé en tant que phénomène sociétal. Or c'est de ce même niveau référentiel que relèvent les aspects dynamiques de la constitution du lien social, avec ses enjeux d'identité, de lisibilité, d'intelligibilité. Par rapport à la métacatégorie du changement social, les catégories de continuité et de discontinuité, de stabilité et d'instabilité seraient à traiter comme les pôles opposés d'un unique spectre. À cet égard, il n'y a aucune raison de laisser au sociologue la question de la stabilité, qui me paraît largement aussi digne de réexamen que celles de continuité et de discontinuité qui, sous l'influence bénéfique de l'archéologie du savoir de Michel Foucault, ont occupé l'avant-scène de la discussion. La catégorie de stabilité est une des plus intéressantes parmi celles relevant des aspects non métriques de la durée. Il est une façon de durer qui consiste à demeurer. Accumulation, répétition, permanence sont des caractéristiques proches de ce trait majeur. Ces traits de stabilité contribuent à l'évaluation des degrés d'efficacité des institutions et des normes considérés un peu plus haut. Ils s'inscrivent dans une échelle des modes de temporalité parallèle à l'échelle des degrés d'efficacité et de contrainte. Serait à replacer sur cette échelle des temporalités la catégorie d'*habitus* de Pierre Bourdieu, qui a derrière elle une longue histoire jalonnée par l'*hexis* aristotélicienne, ses réinterprétations médiévales et sa reprise par Panofsky et surtout Norbert Elias. Il y a une histoire lente des habitudes. On montrera plus loin la fécondité de cette catégorie dans le cadre d'un traitement dialectique de la paire mémoire/oubli. Mais on peut dire dès maintenant qu'elle gagne à être mise en couple avec les aspects temporels des catégories fortement antihistoriques mobilisées par Norbert Elias dans *La Société de cour*.

85. Les observations qui suivent ont été suscitées par la lecture des articles d'André Burguière, « Le changement social », et de Bernard Lepetit, « Le présent de l'histoire », in B. Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, op. cit., respectivement p. 253sq. et 273sq.

La stabilité, en tant que modalité de changement social, serait à coupler avec la sécurité, qui ressortit au plan politique. Ce sont en effet deux catégories voisines sur l'échelle des modes temporels. Elles ont l'une et l'autre affaire avec l'aspect de durée et de permanence du lien social, considéré tantôt du point de vue de sa véridicité, tantôt de son autorité. La force des idées a de multiples modes de temporalisation.

Remises dans un champ dynamique polarisé, ces catégories appellent une contrepartie du côté de l'appropriation des valeurs ressortissant au champ des normes. Ce vis-à-vis, cette réplique, peuvent être de l'ordre de l'aléa, de la méfiance, du soupçon, de la défection, de la dénonciation. C'est dans ce même registre que s'inscrit la catégorie d'incertitude que la microhistoire place très haut. Elle touche à l'aspect fiduciaire des représentations en voie de stabilisation. C'est la catégorie la plus polémique, oscillant entre la déchirure et la texture du lien social. Que l'incertitude ne doive pas devenir à son tour une catégorie non dialectique, comme a pu l'être celle d'invariant, les stratégies visant à la réduction de l'incertitude l'attestent de façon éloquente<sup>86</sup>. « À la longue, dit l'auteur du *Pouvoir au village*, toutes les stratégies personnelles et familiales tendent, peut-être, à paraître émoussées pour se fondre dans un résultat commun d'équilibre relatif » (cité par J. Revel dans sa présentation de l'ouvrage, p. XIII). « L'utilisation stratégique des règles sociales » par les acteurs semble impliquer un usage remarquable de la relation causale, qui serait la tendance à l'optimisation d'un cours d'action. Elle joue à la fois sur l'axe horizontal du vivre ensemble et sur l'axe vertical des échelles d'efficacité et de temporalisation, dans la mesure où le jeu social affecte le réseau entier des relations entre centre et périphérie, entre capitale et communauté locale, bref, la relation de pouvoir dont la structure hiérarchisée est indépassable<sup>87</sup>. Que cette logique stratégique se laisse en dernier ressort réinscrire dans les jeux d'échelles d'appropriation, c'est la conclusion la plus importante dont puisse bénéficier une histoire des représentations. La recherche d'équilibre peut même être assignée à une catégorie temporelle précise, comme le

86. Cf. la discussion sur ce point par J. Revel vers la fin de sa « Présentation » de l'ouvrage de Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village*, *op. cit.*

87. Ce que Giovanni Levi invite à lire, à Santena, c'est la « modulation locale de la grande histoire » (Revel, *ibid.*, p. XXI-XXII). Peut-on dire, dès lors, que le personnage central du livre soit l'incertitude ? (*ibid.*, p. XXIII). Revel ne manque pas de redialectiser cette catégorie en écrivant : « Elle est la figure majeure à

propose B. Lepetit, à savoir le présent des agents sociaux<sup>88</sup>. Par présent de l'histoire, il faut entendre bien autre chose que le temps court des hiérarchies de durées emboîtées, mais un état d'équilibre : « Les ravages de la défection, ou bien de la défiance et de l'imitation généralisée, y sont contenus par l'existence de conventions qui délimitent par avance le champ des possibles, assurent dans ce cadre la diversité des opinions et des comportements, permettent leur coordination » (B. Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, p. 277). On peut le dire : « L'ajustement entre la volonté individuelle et la norme collective, entre la visée du projet et les caractères de la situation du moment, s'opèrent dans un présent » (*op. cit.*, p. 279)<sup>89</sup>. Certes, tout l'historique ne se laisse pas enfermer dans les situations de conflit ou de dénonciation. Il ne se laisse pas non plus réduire aux situations de restauration de la confiance par la création de nouvelles règles, par l'établissement de nouveaux usages ou la rénovation d'usages anciens. Ces situations n'illustrent que l'appropriation réussie du passé. L'inadaptation contraire à l'acte qui convient relève, elle aussi, du présent de l'histoire, au sens de présent des agents de l'histoire. Appropriation et déni de pertinence sont là pour attester que le présent de l'histoire comporte lui aussi une structure dialectique. Il n'était pas inutile de souligner

---

travers laquelle les hommes de Santena appréhendent leur temps. Ils doivent composer avec elle et, dans la mesure du possible, la réduire » (*ibid.*). G. Levi ouvre lui-même la question : « Ce n'est pas une société paralysée par l'insécurité, hostile à tout risque, passive, accrochée aux valeurs immobiles de l'autoprotection. Améliorer la prévisibilité pour augmenter la sécurité est un puissant moteur d'innovation technique, politique et sociale » (*ibid.*, p. XXIV). On l'aura remarqué, l'auteur n'a pas manqué de rapprocher réduction d'incertitude et sécurité. La logique de l'idée de stratégie l'implique, dans la mesure où elle invite à des calculs en termes de gains et de pertes. On peut bien se figurer avoir réfuté une vision unilatérale du pouvoir exercé de haut en bas : en fait, ce n'est pas un simple contraire de la loi tendancielle de concentration du pouvoir que le déchiffrement minutieux des stratégies individuelles et familiales d'un village perdu monte en épingle ; le pouvoir « immatériel », l'impalpable capital qu'un modeste podestat local retire de l'équilibre entre protagonistes ne se comprend qu'à la lumière d'une logique stratégique visant à réduire l'incertitude.

88. Bernard Lepetit, « Le présent de l'histoire », in *Les Formes de l'expérience*, *op. cit.*, p. 273-298. Boltanski et Thévenot recouraient à la même constellation de modalités temporelles regroupées autour du thème de l'adéquation à la situation présente (cité par B. Lepetit, *ibid.*, p. 274).

89. L'auteur renvoie à L. Thévenot, « L'action qui convient », in *Les Formes d'action*, *op. cit.*

qu'une investigation portant sur les échelles de durées ne s'achève que par une prise en compte du présent historique<sup>90</sup>.

## V. LA DIALECTIQUE DE LA REPRÉSENTATION

Au terme de ce parcours à travers les aventures du « mental » dans le champ historique, il est possible d'expliquer, voire de justifier, le lent glissement du terme de mentalités à celui de représentations dans le vocabulaire de l'historiographie du troisième tiers du XX<sup>e</sup> siècle.

Le triple développement que l'on vient de proposer pour la notion de variation d'échelles – au-delà des échelles d'observation et d'analyse – met déjà sur la voie de ce qui se révèle être la dialectique de la représentation : au regard des variations d'efficacité et de contrainte, la vieille notion de mentalités paraît en effet unilatérale, faute de répondre du côté des récepteurs de messages sociaux ; au regard des variations dans les procès de justification en cours à travers la pluralité des cités et des mondes, la notion de mentalité paraît indifférenciée, faute d'une articulation plurielle de l'espace social ; enfin, au regard de la variété dont sont également affectés les modes les moins quantifiables de temporalisation des rythmes sociaux, la notion de mentalité paraît opérer de façon massive, à la façon des structures de longue durée, quasi immobiles, ou des conjonctures cycliques, l'événement étant réduit à une fonction de rupture. À l'encontre donc de l'idée unilatérale, indifférenciée et massive de mentalité, l'idée de représentation exprime mieux la plurivocité, la différenciation, la temporalisation multiple des phénomènes sociaux.

À cet égard, le champ politique offre un terrain favorable à une

90. Les notations de Bernard Lepetit sur « Le présent de l'histoire » s'accordent bien avec ma notion du présent comme initiative « pratique » plutôt que comme présence « théorique » (*Du texte à l'action, op. cit.*). À son tour, la catégorie d'initiative renvoie à une dialectique plus englobante, telle que celle par laquelle Koselleck caractérise la temporalisation de l'histoire dans *Le Futur passé*. Dans ce cadre conceptuel plus ample, le présent en tant qu'initiative doit alors être compris comme l'échangeur entre horizon d'attente et espace d'expérience. Je réserve pour la troisième partie de cet ouvrage l'examen détaillé des catégories de Koselleck.

exploration réglée de phénomènes ressortissant à la catégorie de représentation. Sous ce nom, ou celui d'opinion, parfois d'idéologie, ces phénomènes se prêtent à des opérations de dénomination et de définition, accessibles parfois par la méthode des quotas à la quantification. L'ouvrage de René Rémond *Les Droites en France*<sup>91</sup> propose même un exemple remarquable d'explication systématique combinant structure, conjoncture et événement. Un démenti est ainsi apporté à l'accusation massive de non-conceptualité et de non-scientificité de la notion de représentation<sup>92</sup>.

91. René Rémond, *Les Droites en France*, Paris, Aubier, 1982.

92. L'enjeu du livre est double : d'une part la pertinence de la distribution binaire des opinions politiques entre la droite et la gauche depuis la Révolution française, d'autre part celle de la répartition ternaire des opinions réputées de droite (légitimisme, orléanisme, bonapartisme). L'auteur assume le caractère construit de ce qu'il appelle « système » et le présente comme un « essai d'intelligence de la vie politique française » (*Les Droites en France, op. cit.*, p. 9). Ni le dénombrement, ni la définition de ces figures qui rythment le *tempo* de l'histoire politique de la France contemporaine ne sont des données immédiates de l'observation ; même si leur identification est suggérée par la pratique effective, elle relève de « propositions », d'« axiomes », que l'analyste construit : « Toute réalité sociale se présente au regard comme un ensemble indistinct et amorphe ; c'est l'esprit qui y trace des lignes de séparation et regroupe l'infini des êtres et des positions en quelques catégories » (*ibid.*, p. 18). En revanche, René Rémond estime que cette construction de l'esprit satisfait à la vérification par la « réalité », qu'elle a une valeur explicative et prédictive égale à celle de l'astronomie, la réalité consistant dans les estimations en cours des actions politiques. En ce sens, on peut dire que « la distinction est bien réelle » (*ibid.*, p. 29) : « en politique plus encore qu'en n'importe quel autre domaine, ce qui est tenu pour vrai le devient réellement et pèse autant que ce qui l'était initialement » (*ibid.*). La présupposition majeure est celle d'une autonomie des idées politiques compatible avec la variabilité thématique des critères d'appartenance (liberté, nation, souveraineté). Sur le fond se détache le « système de propositions liées » (*ibid.*, p. 31) dont l'assemblage assure la cohésion d'ensemble : relativité l'une à l'autre des deux dénominations ; aspect structural, et plus précisément topologique, de la bipolarité et de ses dédoublements similaires ; renouvellement conjoncturel des critères de distribution et modulation par un plus et un moins à l'exclusion des extrêmes ; sensibilité aux circonstances, depuis l'événement de la distribution spatiale de l'Assemblée constituante de 1789. Ne retrouvons-nous pas notre triade « structure, conjoncture, événement » appliquée aux représentations ? Le primat accordé à la structure binaire (« Les partis tournent autour d'un axe fixe comme les danseurs enlacés qui décrivent ces figures d'un ballet sans se désunir ») s'autorise d'une audacieuse spéculation sur la préférence donnée conjointement par l'intelligence et par l'action politique au binarisme : axe horizontal d'un côté, dilemmes pratiques de l'autre. L'auteur peut légitimement rapprocher ces sortes d'« archétypes » (*ibid.*, p. 39) de l'idéal-type de Max Weber. Toutefois, ce primat donné à la structure quant au binarisme droite-gauche en France rencontre des

Sur cette triple lancée, la notion de représentation développe à son tour une polysémie distincte qui risque d'en menacer la pertinence sémantique. On peut en effet lui faire assumer tour à tour une fonction taxinomique : elle recèlerait l'inventaire des pratiques sociales régissant les liens d'appartenance à des lieux, des territoires, des fragments de l'espace social, des communautés d'affiliation ; une fonction régulatrice : elle serait la mesure d'appréciation, d'estimation des schèmes et valeurs socialement partagés, en même temps qu'elle dessinerait les lignes de fracture qui consacrent la fragilité des allégeances multiples des agents sociaux. L'idée de représentation risque alors de signifier trop : elle désignerait les trajets multiples du travail de reconnaissance de chacun à chacun et de chacun à tous ; elle rejoindrait alors la notion de « visions du monde » qui, après tout, figure parmi les antécédents de l'idée de mentalité<sup>93</sup>.

C'est sous la menace de cette hémorragie du sens qu'il m'a paru opportun de rapprocher la notion de représentation, en tant qu'objet du discours historien, des deux autres emplois du même mot dans le contexte du présent ouvrage. Dans le chapitre suivant, nous serons confrontés à la notion de représentation en tant que phase terminale de l'opération historiographique elle-même ; il s'agira non pas seulement de l'écriture de l'histoire, comme on dit trop souvent – l'histoire est de bout en bout écriture, des archives aux

---

limites. Premièrement, le déplacement global de la gauche vers la droite, qui assure la dynamique des systèmes, continue de paraître « mystérieux », « étrange », livré aux « paradoxes » (*ibid.*, p. 35), tant est forte la valorisation négative de l'appellation de droite. Il semble néanmoins que « l'entrée dans le jeu politique, l'apprentissage de la pratique, l'acceptation progressive des règles de fonctionnement entraînent un ralliement graduel au régime » (*ibid.*, p. 36). Contrainte pragmatique ? L'explication me paraît rejoindre nos réflexions sur la pragmatique de l'action sociale et sur les conditions de l'action « convenable » – sans aller toutefois jusqu'à théoriser le jeu d'initiatives et d'expédients des partenaires du jeu dans des situations d'incertitude, comme en microhistoire. Deuxièmement, l'argumentation concernant la tripartition des droites, qui constitue la thèse centrale de l'ouvrage, fait problème après le brillant plaidoyer pour le binarisme. La preuve de la pertinence de cette distribution est en un sens plus historique, dans la mesure où elle est moins systémique ; ce qui fait alors preuve, c'est la possibilité d'identifier les trois mêmes dénominations sur une période assez longue, donc « la continuité de chacune des trois à travers les générations » (*ibid.*, p. 10). Ici, c'est le « détail » qui fait sens : cinq cents pages sont requises pour aider le lecteur à s'orienter dans l'espace politique.

93. Jacques Le Goff, « Les mentalités : une histoire ambiguë », in *Faire de l'histoire*, op. cit., t. III, p. 83.

livres d'histoire –, mais de l'accès de l'explication/compréhension à la lettre, à la littérature, au livre offert à la lecture d'un public intéressé. Si cette phase – qui, répétons-le, ne constitue pas une étape dans une succession d'opérations, mais un moment que seul l'exposé didactique place en fin de parcours – mérite le nom de représentation, c'est parce que, dans ce moment de l'expression littéraire, le discours historien déclare son ambition, sa revendication, sa prétention, celle de représenter *en vérité* le passé. On exposera plus loin de façon détaillée les composantes de cette ambition véridicative. L'historien se trouve ainsi confronté à ce qui paraît d'abord une regrettable ambiguïté du terme « représentation » qui, selon les contextes, désigne, en tant qu'héritière rebelle de l'idée de mentalité, la représentation-objet du discours historien, et, en tant que phase de l'opération historiographique, la représentation-opération.

À cet égard, l'histoire de la lecture donne à l'histoire des représentations l'écho de leur réception. Comme Roger Chartier l'a amplement montré dans ses travaux sur l'histoire de la lecture et des lecteurs, les modalités de l'opération publique et privée de lecture ont des effets de sens dans la compréhension même des textes ; ainsi les nouveaux modes de transmission des textes à l'âge de leur « représentation électronique » – révolution de la technique de reproduction et révolution du support du texte – induisent une révolution des pratiques de la lecture et, à travers celle-ci, des pratiques mêmes de l'écriture (Roger Chartier, *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Éd. du Seuil, 1987 ; Roger Chartier (dir.), *Histoire de la lecture. Un bilan de recherches*, IMEC Éditions et Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995). Ainsi se ferme la boucle des représentations.

Une hypothèse vient alors à l'esprit : l'historien, en tant qu'il fait de l'histoire, ne mimerait-il pas de façon créatrice, en la portant au niveau du discours savant, le geste interprétatif par lequel ceux et celles qui font l'histoire tentent de se comprendre eux-mêmes et leur monde ? L'hypothèse est particulièrement plausible dans une conception pragmatique de l'historiographie qui veille à ne pas séparer les représentations des pratiques par lesquelles les agents sociaux instaurent le lien social et le dotent d'identités multiples. Il y aurait bien un rapport mimétique entre la représentation-opération, en tant que moment du faire de l'histoire, et la représentation-objet, en tant que moment du faire histoire.

De plus, les historiens, peu habitués à placer le discours histo-

rique dans le prolongement critique de la mémoire tant personnelle que collective, ne sont pas portés à rapprocher les deux emplois du terme « représentation » qu'on vient de dire d'un emploi plus primitif, sinon dans l'ordre de la prise en considération thématique, du moins dans celui de la constitution du rapport au temps, à savoir l'acte de faire mémoire : lui aussi a son ambition, sa revendication, sa prétention, celle de représenter *en fidélité* le passé. Or la phénoménologie de la mémoire, dès l'époque de Platon et d'Aristote, a proposé une clé d'interprétation du phénomène mnémonique, à savoir le pouvoir de la mémoire de rendre présente une chose absente survenue auparavant. Présence, absence, antériorité, représentation forment ainsi la toute première chaîne conceptuelle du discours de la mémoire. L'ambition de fidélité de la mémoire précéderait ainsi l'ambition de vérité de l'histoire, dont il resterait à faire la théorie distincte.

Cette clé herméneutique peut-elle ouvrir le secret de la représentation-objet, avant de pénétrer celui de la représentation-opération<sup>94</sup> ?

Quelques historiens s'y sont essayé, sans sortir du cadre de l'histoire des représentations. Pour eux, l'important est d'actualiser les ressources de réflexivité des agents sociaux dans leurs tentatives pour se comprendre eux-mêmes et leur monde. C'est la démarche recommandée et pratiquée par Clifford Geertz dans *The Interpretation of Cultures*<sup>95</sup>, le sociologue se bornant à porter au concept les linéaments d'autocompréhension immanente à une culture. L'historien peut aussi s'engager sur cette voie. Mais le peut-il sans fournir l'instrument analytique qui manque à cette autocompréhension spontanée ? La réponse ne peut être que négative. Mais le travail ainsi appliqué à l'idée de représentation n'outrepasse pas le

94. Pour compliquer un peu plus les choses, il faudrait invoquer la dimension politique de l'idée de représentation : ses composantes les plus importantes se laissent rapprocher de la représentation mémorielle et historiographique en passant par les idées de délégation, de substitution et de figuration visible que nous allons rencontrer plus loin. À vrai dire, cette dimension politique n'est pas absente des représentations-objets prises en compte par les historiens. À la double fonction taxinomique et symbolique de l'idée de représentation évoquée plus haut s'ajoutent « les formes institutionnalisées et objectivées grâce auxquelles des « représentants » (instances collectives ou individus singuliers) marquent de façon visible et perpétuée l'existence du groupe, de la communauté ou de la classe » (Roger Chartier, « Le monde comme représentation », in *Au bord de la falaise*, op. cit., p. 78).

95. Voir Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, op. cit., p. 335-351.

privège de conceptualisation que l'historien exerce d'un bout à l'autre de l'opération historiographique, donc de la lecture des archives à l'écriture du livre, en passant par l'explication/compréhension et la mise en forme littéraire. Il n'y a donc rien de choquant à introduire dans le discours sur la représentation-objet des fragments d'analyse et de définition empruntés à un autre domaine discursif que l'histoire : c'est ce que s'autorisent Louis Marin, Carlo Ginzburg et Roger Chartier.

Ce dernier, interrogeant le *Dictionnaire universel* de Furetière (1727), y découvre les linéaments de la structure bipolaire de l'idée de représentation en général : à savoir, d'une part, l'évocation d'une chose absente par le truchement d'une chose substituée qui en est le représentant par défaut, d'autre part, l'exhibition d'une présence offerte aux yeux, la visibilité de la chose présente tendant à occulter l'opération de substitution qui équivaut à un véritable remplacement de l'absent. L'étonnant de cette analyse conceptuelle est qu'elle est strictement homogène à celle proposée par les Grecs pour l'image mnémonique, pour l'*eikōn*. Mais, dans la mesure où elle se meut sur le terrain de l'image, elle ignore la dimension temporelle, la référence à l'auparavant, essentielle à la définition de la mémoire. En revanche, elle se prête à un élargissement illimité du côté d'une théorie générale du signe. C'est dans cette direction que l'entraîne Louis Marin, le grand exégète de la *Logique de Port-Royal*<sup>96</sup>. La relation de représentation s'y trouve soumise à un travail de discrimination, de différenciation, doublé par un effort d'identification appliqué aux conditions d'intelligibilité susceptible de conjurer les méprises, la mécompréhension, comme le fera plus tard Schleiermacher dans son herméneutique du symbole. C'est sur la voie de cette réflexion critique que se donnent à comprendre les us et les abus résultant du primat de la visibilité propre de l'image sur la désignation oblique de l'absent. En ce point, l'analyse notionnelle se révèle utile pour une exploration des leurres résultant du concours qu'une croyance faible consent à des images fortes, comme on le lit chez Montaigne, Pascal et Spinoza. L'historien trouve son bien chez ces auteurs pour explorer la force sociale des représentations attachées au pouvoir, et peut ainsi entrer dans un rapport critique avec la sociologie du pouvoir de Norbert Elias. La

96. Louis Marin, *La Critique du discours. Études sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975.

dialectique de la représentation ajoute une dimension nouvelle aux phénomènes abordés plus haut en termes d'échelles d'efficacité. C'est cette efficacité même qui bénéficie d'un degré supplémentaire d'intelligibilité appliqué à l'idée de l'absence de la violence physique lorsqu'elle est à la fois signifiée et remplacée par la violence symbolique.

Il revenait à Carlo Ginzburg, répondant à l'article de Chartier dans « Représentation : le mot, l'idée, la chose »<sup>97</sup>, d'étoffer par un vaste déploiement d'exemples résultant de sa collecte érudite la dialectique de la substitution et de la visibilité pointée par Furetière. Il s'agit pour l'essentiel de pratiques rituelles liées à l'exercice et à la manifestation du pouvoir, telles que l'usage du mannequin royal dans les funérailles royales en Angleterre, celui du cercueil vide en France. L'auteur voit dans ces manipulations d'objets symboliques l'illustration simultanée de la substitution par rapport à la chose absente – le défunt – et de la visibilité de la chose présente – l'effigie. De proche en proche, voyageant dans le temps et dans l'espace, il évoque les funérailles des images en forme d'incinération de figurines en cire dans les rites funéraires romains ; de là, il passe aux modalités du rapport tant à la mort – l'absence par excellence – qu'aux morts, les absents qui menacent de revenir ou sont sans fin en quête d'une sépulture définitive, à travers effigies, momies, « colosses » et autres statues<sup>98</sup>. À défaut de pouvoir donner, en tant qu'historien, une interprétation englobante de ce « statut, changeant et très souvent ambigu, des images d'une société donnée » (art. cité, p. 1221), C. Ginzburg préfère respecter l'hétérogénéité des exemples, quitte à terminer son essai par une question laissée sans réponse quant au statut même de son projet de recherche : « Est-ce qu'il porte sur le statut universel (s'il en est un) du signe ou de l'image ? Ou plutôt sur un domaine culturel spécifique – et, dans ce cas, lequel ? » (Art. cité, p. 1225.) Nous reviendrons pour finir sur cette hésitation de l'historien.

97. *Annales*, 1991, p. 1219-1234. On peut noter que l'article de Ginzburg est placé dans ce numéro des *Annales* sous la rubrique « Pratique de la représentation ».

98. Ginzburg rappelle ici sa dette à l'égard de Gombrich et de son grand livre *Art and Illusion*, Princeton-Bollinger Series XXXV.s, Princeton-Bollinger Paperbacks, 1<sup>re</sup> éd., 1960 ; 2<sup>e</sup> éd., 1961 ; 3<sup>e</sup> éd., 1969 ; trad. fr. de G. Durand, *L'Art et l'Illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, Gallimard, 1979 ; sans oublier *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Londres, Phaidon, 4<sup>e</sup> éd., 1994.

Une des raisons de sa prudence tient à la reconnaissance d'un fait troublant : « Dans le cas du statut de l'image, il y a eu, entre les Grecs et nous, une cassure profonde, qu'on va analyser » (art. cité, p. 1226). Cette cassure résulte de la victoire du christianisme, qui a creusé entre les Grecs, les empereurs romains et nous la césure signifiée par le culte des reliques des martyrs. On peut certes parler en termes généraux de l'association étroite entre les images et l'au-delà ; mais forte reste l'opposition instituée entre les idoles interdites, à quoi la polémique chrétienne avait ramené les images des dieux anciens et des personnages déifiés, et les reliques proposées à la dévotion des fidèles. Les héritages du christianisme médiéval concernant le culte des images seraient à leur tour à prendre en compte et, au détour d'une histoire arborescente de l'iconographie, il faudrait réserver un sort distinct à la pratique et à la théologie de l'Eucharistie, où la présence, cette composante majeure de la représentation, outre sa fonction de mémorial à l'égard d'un unique événement sacrificiel, se charge de signifier non seulement un absent, le Jésus de l'histoire, mais la présence réelle du corps du Christ mort et ressuscité. L'article de Carlo Ginzburg ne s'engage pas dans cette histoire si prégnante et arrête son enquête sur l'Eucharistie au premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle. Il lance néanmoins *in fine* un pont léger entre l'exégèse de l'effigie du roi et celle de la présence réelle du Christ dans le sacrement<sup>99</sup>.

C'est ici que Louis Marin prend le relais<sup>100</sup>. Il est l'exégète irremplaçable de ce qu'il tient pour le modèle théologique de l'Eucharistie dans une théorie du signe au sein d'une société chrétienne. Port-Royal fut le lieu d'élection où se construisit une sémiotique où logique de l'énonciation (« ceci est mon corps ») et métaphysique de la présence réelle échantent leurs valences<sup>101</sup>. Mais

99. « C'est la présence réelle, concrète, corporelle du Christ dans les sacrements qui aurait permis, entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle, la cristallisation de cet objet extraordinaire dont je suis parti, ce symbole concret de l'abstraction de l'État : l'effigie du roi qu'on appelait *représentation* » (Ginzburg, « Représentation : le mot, l'idée, la chose », art. cité, p. 1230).

100. Je partage avec R. Chartier l'aveu de la dette contractée par l'épistémologie de l'histoire à l'égard de l'œuvre entière de Louis Marin (cf. « Pouvoirs et limites de la représentation. Marin, le discours et l'image », in *Au bord de la falaise*, op. cit., p. 173-190).

101. « C'est ainsi, commente Louis Marin, que le corps théologique est la fonction sémiotique même et que, pour Port-Royal en 1683, il y a adéquation parfaite entre le dogme catholique de la présence réelle et la théorie sémiotique de la représentation signifiante » (cité par Chartier, *ibid.*, p. 177).

la contribution de Louis Marin au vaste problème de l'image est si considérable que je me résous à l'évoquer de façon plus complète au chapitre suivant, dans la mesure où elle éclaire l'usage de la représentation dans le discours historiographique d'une lumière plus vive que l'autocompréhension que les agents sociaux prennent de leur propre pratique de la représentation.

On peut observer dans les travaux qui précèdent le dernier grand livre de Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*<sup>102</sup>, une hésitation entre les deux usages d'une théorie générale de la représentation. La définition à double entrée qu'il propose de la représentation conviendrait aussi bien à une théorie de la représentation-objet qu'à une théorie de la représentation-opération. Cette définition rappelle celle de Furetière : d'une part, « présentification de l'absent ou du mort » et, d'autre part, « autoprésention instituant le sujet de regard dans l'affect et le sens » (*Des pouvoirs de l'image*, p. 18). Cette proposition convient équivalement à l'expression littéraire de l'historiographie dont on parlera plus loin et aux phénomènes sociaux que l'on plaçait autrefois sous le titre d'une histoire des mentalités. On peut dire en premier lieu que l'historien cherche à se représenter le passé de la même façon que les agents sociaux se représentent le lien social et leur contribution à ce lien, se faisant ainsi implicitement lecteurs de leur être et de leur agir en société, et en ce sens historiens de leur temps présent. Néanmoins, c'est l'efficace social de l'image qui prévaut avec *Des pouvoirs de l'image* : « L'image est à la fois l'instrument de la force, le moyen de la puissance et sa fondation en pouvoir » (*ibid.*). En liant la problématique du pouvoir à celle de l'image, comme y invitait déjà l'examen du *Portrait du roi*<sup>103</sup>, l'auteur fait nettement basculer la théorie de la représentation du côté de l'examen de son efficacité sociale. Nous sommes dans une région visitée par ailleurs par Norbert Elias, celle des luttes symboliques où la croyance dans la force des signes a été substituée à la manifestation extérieure de la force dans une lutte à mort. Pascal peut être à nouveau évoqué, non plus dans l'aura de la sémiotique de l'Eucharistie et de la présence réelle, mais dans le sillage d'une dénonciation de l'« appareil » des puissants. À cet égard, l'esquisse de théorie de

102. Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1993.

103. Louis Marin, *Le Portrait du roi*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1981.

l'imagination dans les *Pensées* était déjà celle d'une théorie de la domination symbolique. C'est ici qu'une théorie de la réception des messages écrits, avec ses épisodes de lecture rebelle et subversive, permettrait à la théorie de la violence symbolique mise en valeur dans *Des pouvoirs de l'image* de rejoindre les investigations proposées un peu plus haut, portant sur la variété des répliques des agents sociaux à la pression des injonctions projetées dans leur direction par les diverses instances d'autorité. À cet égard, la sorte d'oubli lié au remplacement de la force brute par la force des images métonymiquement attachées à l'exercice de cette dernière ne constituait-elle pas un corollaire implacable à ce « pouvoir de l'image » ? Le dernier livre de Louis Marin ouvre un autre chemin, où passe au premier plan la concurrence entre le texte et l'image. La théorie de la représentation bascule à nouveau du côté de l'expression littéraire de l'opération historiographique.

Je voudrais interrompre, plutôt que conclure, cette section par l'expression d'une perplexité : une histoire des représentations peut-elle atteindre par elle-même un degré acceptable d'intelligibilité sans anticiper ouvertement sur l'étude de la représentation en tant que phase de l'opération historiographique ? On a pu observer la perplexité de C. Ginzburg, pris entre une définition générale de la représentation et l'hétérogénéité des exemples où s'illustre la compétition entre l'évocation de l'absence et l'exhibition de la présence. Cet aveu est peut-être ce qui convient le mieux à un traitement de la représentation-objet, s'il est vrai, comme nous le supposons ici, que c'est dans la réflexion effective de l'historien sur le moment de la représentation inclus dans l'opération historiographique qu'accède à l'expression explicite la compréhension que les agents sociaux prennent d'eux-mêmes et du « monde comme représentation ».

## La représentation historique

### NOTE D'ORIENTATION

*Avec la représentation historique, nous abordons la troisième phase de l'opération historiographique. C'est à tort qu'on lui applique le titre d'écriture de l'histoire ou historiographie. Une thèse constante de ce livre est que l'histoire est écrite de part en part : des archives aux textes d'historiens, écrits, publiés, donnés à lire. Le sceau de l'écriture est ainsi transféré de la première à la troisième phase, d'une première inscription à une dernière. Les documents avaient leur lecteur, l'historien « au charbon ». Le livre d'histoire a ses lecteurs, potentiellement quiconque sait lire, en fait le public éclairé. En tombant ainsi dans l'espace public, le livre d'histoire, couronnement du « faire de l'histoire », reconduit son auteur au cœur du « faire l'histoire ». Arraché par l'archive au monde de l'action, l'historien s'y réinsère en inscrivant son texte dans le monde de ses lecteurs ; à son tour, le livre d'histoire se fait document, ouvert à la suite des réinscriptions qui soumettent la connaissance historique à un procès incessant de révision.*

*Pour souligner la dépendance de cette phase de l'opération historique au support matériel où s'inscrit le livre, on peut parler avec Michel de Certeau de représentation scripturaire<sup>1</sup>. Ou encore, pour marquer l'adjonction de signes de littéarité aux critères de scientificité, on peut parler de représentation littéraire ; c'est en effet à la*

1. Michel de Certeau place sous le titre « Une écriture » la troisième phase de *L'Opération historiographique*, *op. cit.* J'ai adopté la même scansion dans mon travail. Il traite aussi dans cette section de la « représentation-mise en scène littéraire » (*ibid.*, p. 101), qu'il appelle encore « écriture historique » (*ibid.*, p. 103). L'écriture, selon lui, serait « l'image inversée de la pratique », c'est-à-dire de la construction proprement dite ; « elle crée ces récits du passé qui sont l'équivalent des cimetières dans les villes ; elle exorcise et avoue une présence de la mort au milieu des villes » (*ibid.*). On reviendra sur ce thème en fin de parcours.

*faveur de cette inscription terminale que l'histoire affiche son appartenance au domaine de la littérature. Cette allégeance était en fait implicite dès le plan documentaire ; elle devient manifeste avec le devenir texte de l'histoire. On n'oubliera donc pas qu'il ne s'agit pas d'un mouvement de bascule par lequel à l'ambition de rigueur épistémologique se substituerait une dérive esthétisante : les trois phases de l'opération historique, faut-il le rappeler, ne constituent pas des stades successifs, mais des niveaux enchevêtrés auxquels seul le souci didactique donne une apparence de succession chronologique.*

*Un dernier mot concernant le vocabulaire et les choix sémantiques qui le commandent. On demandera peut-être pourquoi je n'appelle pas ce troisième niveau interprétation, comme il paraît légitime de le faire. La représentation du passé ne consiste-t-elle pas en une interprétation des faits assertés ? Certes. Mais, paradoxe apparent, on ne rend pas justice à l'idée d'interprétation en l'assignant au seul niveau représentatif de l'opération historique. Je me réserve de montrer dans le chapitre suivant consacré à la vérité en histoire que le concept d'interprétation a même amplitude d'application que celui de vérité ; il désigne très précisément une dimension remarquable de la visée vériditive de l'histoire. En ce sens, il y a interprétation à tous les niveaux de l'opération historiographique, par exemple au niveau documentaire avec la sélection des sources, au niveau explicatif-compréhensif avec le choix entre modes explicatifs concurrents et, de façon plus spectaculaire, avec les variations d'échelles. Cela n'empêchera pas de parler le moment venu de la représentation comme interprétation.*

*Quant au choix du substantif « représentation », il se justifie de plusieurs façons. D'abord, il marque la continuité d'une même problématique de la phase explicative à la phase scripturaire ou littéraire. Dans le chapitre précédent, nous avons croisé la notion de représentation en tant qu'objet privilégié de l'explication/compréhension, au plan de la formation des liens sociaux et des identités qui en sont l'enjeu ; et nous avons présumé que la manière dont les agents sociaux se comprennent est en affinité avec celle dont les historiens se représentent cette connexion entre la représentation-objet et l'action sociale ; nous avons même suggéré que la dialectique entre le renvoi à l'absence et la visibilité de la présence, déjà perceptible dans la représentation-objet, se laisse déchiffrer en clair dans la représentation-opération. De façon plus radicale, le même choix terminologique laisse apparaître un lien profond, non plus entre deux phases de l'opération historique, mais*

*au plan des rapports entre l'histoire et la mémoire. C'est en termes de représentation que la phénoménologie de la mémoire a décrit le phénomène mnémonique à la suite de Platon et d'Aristote, dans la mesure où le souvenir se donne comme une image de ce qui fut auparavant vu, entendu, éprouvé, appris, acquis ; et c'est en termes de représentation que peut être formulée la visée de la mémoire en tant qu'elle est dite du passé. C'est cette même problématique de l'icône du passé, posée au début de notre enquête, qui revient en force au terme de notre parcours. À la représentation mnémonique fait suite dans notre discours la représentation historique. C'est ici la raison profonde du choix du terme « représentation » pour désigner la dernière phase de notre parcours épistémologique. Or cette corrélation fondamentale impose à l'examen une modification terminologique décisive : la représentation littéraire ou scripturaire devra se laisser épeler en dernière instance comme représentance, la variation terminologique proposée mettant l'accent non seulement sur le caractère actif de l'opération historique, mais sur la visée intentionnelle qui fait de l'histoire l'héritière savante de la mémoire et de son aporie fondatrice. Ainsi sera souligné avec force le fait que la représentation au plan historique ne se borne pas à conférer un habillage verbal à un discours dont la cohérence serait complète avant son entrée en littérature, mais qu'elle constitue une opération de plein droit qui a le privilège de porter au jour la visée référentielle du discours historique.*

*Telle sera la cible de ce chapitre. Mais celle-ci ne sera atteinte que dans les derniers développements. Auparavant, on déploiera les ressources spécifiques de la représentation. On considérera d'abord les formes narratives de la représentation (section I, « Représentation et narration »)<sup>2</sup>. On a expliqué plus haut pourquoi on semble avoir ajourné l'examen de la contribution du récit à la formation du discours historique. On a voulu sortir la discussion de l'impasse dans laquelle les partisans et les adversaires de l'histoire-récit l'ont conduite : pour les uns, que nous appellerons narrativistes, la mise en configuration narrative est un mode explicatif alternatif que l'on oppose à l'explication causale ; pour les autres, l'histoire-problème*

2. François Dosse place le troisième parcours de son ouvrage *L'Histoire*, op. cit., sous le signe du « récit » (p. 65-93). De Tite-Live et Tacite, la voie narrative passe par Froissart et Commines et atteint sa cime avec J. Michelet, avant de bifurquer entre les divers « retours » au récit et d'être incorporée à l'opération historiographique intégrale par M. de Certeau.

*a remplacé l'histoire-récit. Mais pour les uns et les autres raconter équivaut à expliquer. En replaçant la narrativité au troisième stade de l'opération narrative, nous ne la soustrayons pas seulement à une demande inappropriée mais du même coup nous en libérons la puissance représentative<sup>3</sup>. Nous ne nous arrêtons pas à l'équation représentation-narration. Sera mis à part pour une discussion distincte l'aspect plus précisément rhétorique de la mise en récit (section II, « Représentation et rhétorique ») : rôle sélectif des figures de style et de pensée dans le choix des intrigues – mobilisation d'arguments probables dans la trame du récit –, souci de l'écrivain de convaincre en persuadant : telles sont les ressources du moment rhétorique de la mise en récit. C'est à ces sollicitations du narrateur par des moyens rhétoriques que répondent les postures spécifiques du lecteur dans la réception du texte<sup>4</sup>. Un pas décisif sera fait en direction de la problématique projetée en fin de chapitre avec la question des rapports du discours historique avec la fiction (section III, « La représentation historique et les prestiges de l'image »). La confrontation entre récit historique et récit de fiction est bien connue en ce qui concerne les formes littéraires. Ce qui l'est moins, c'est l'ampleur de ce que Louis Marin, figure tutélaire de ces pages, appelle les « pouvoirs de l'image », lesquels dessinent les contours d'un empire immense qui est celui de l'autre que le réel. Comment cet absent du temps présent qu'est le passé révolu ne serait-il pas touché par l'aile de cet ange de l'absence ? Mais la difficulté de distinguer le souvenir de l'image n'était-elle pas déjà le tourment de la phénoménologie de la mémoire ? Avec cette problématique spécifique de la mise en images des choses dites du passé progresse une distinction jusqu'ici non remarquée qui affecte le travail de la représentation, à savoir l'addition d'un souci de visibilité à la recherche d'une lisibilité propre à la narration. La cohérence*

3. La présente étude marque une avancée par rapport à *Temps et Récit* où la distinction entre représentation-explication et narration n'était pas faite, d'une part parce que le problème du rapport direct entre narrativité et temporalité occupait l'attention aux dépens du passage par la mémoire, d'autre part parce qu'aucune analyse détaillée des procédures d'explication/compréhension n'était proposée. Mais, pour le fond, la notion d'intrigue et de mise en intrigue reste primordiale dans cet ouvrage comme dans le précédent.

4. Sur ce point aussi, la présente étude se démarque de *Temps et Récit*, où les ressources de la rhétorique n'étaient pas distinguées de celles de la narrativité. L'effort présent pour démêler les aspects rhétoriques des aspects proprement sémiotiques du récit trouvera dans la discussion des thèses de Hayden White une occasion privilégiée de mise à l'épreuve de nos hypothèses de lecture.

*narrative confère lisibilité ; la mise en scène du passé évoqué donne à voir. C'est tout le jeu, aperçu une première fois à propos de la représentation-objet, entre le renvoi de l'image à la chose absente et l'auto-assertion de l'image dans sa visibilité propre qui se déploie désormais de façon explicite au plan de la représentation-opération.*

*Ce survol rapide des articulations majeures du chapitre laisse entendre qu'un double effet est attendu des distinctions proposées. D'un côté, il s'agit d'un travail proprement analytique visant à distinguer les facettes multiples de l'idée de représentation historique dans ses aspects scripturaires et littéraires ; seront ainsi mises à plat et déployées les ressources diverses de la représentation. De l'autre côté, il s'agit d'anticiper à chaque pas l'enjeu ultime de ce chapitre, qui est de discerner la capacité du discours historique à représenter le passé, capacité que nous avons dénommée représentation (section IV, « La représentation »). Sous ce titre se trouve désignée l'intentionnalité même de la connaissance historique qui se greffe sur celle de la connaissance mnémonique en tant que la mémoire est du passé. Or les analyses détaillées consacrées au rapport entre représentation et narration, entre représentation et rhétorique, entre représentation et fiction ne jalonnent pas seulement une progression dans la reconnaissance de la visée intentionnelle du savoir historique, mais une progression dans la résistance à cette reconnaissance. Ainsi, la représentation en tant que narration ne se tourne pas naïvement vers les choses advenues ; la forme narrative en tant que telle interpose sa complexité et son opacité propres à ce que j'aime appeler la pulsion référentielle du récit historique ; la structure narrative tend à faire cercle avec elle-même et à exclure comme hors texte, comme présumé extralinguistique illégitime, le moment référentiel de la narration. Le même soupçon de non-pertinence référentielle de la représentation reçoit une forme nouvelle sous le signe de la topologie et de la rhétorique. Les figures ne font-elles pas elles aussi écran entre le discours et ce qui est prétendu arriver ? Ne captent-elles pas l'énergie discursive dans les rets des tours du discours et de la pensée ? Et le soupçon n'est-il pas porté à son comble par la parenté entre représentation et fiction ? C'est même à ce stade que resurgit l'aporie de laquelle la mémoire nous avait paru prisonnière, dans la mesure où le souvenir se donne comme une sorte d'image, d'icône. Comment maintenir la différence de principe entre l'image de l'absent comme irréel et l'image de l'absent comme antérieur ? L'enchevêtrement de la représentation historique avec la fiction littéraire répète en fin de*

*parcours la même aporie que celle qui avait paru accabler la phénoménologie de la mémoire.*

*C'est donc sous le signe d'une dramatisation progressive que se déploiera la dynamique de ce chapitre. La contestation ne cessera de doubler l'attestation de la visée intentionnelle de l'histoire ; cette attestation portera le sceau indélébile d'une protestation contre le soupçon, exprimée par un difficile : « Et pourtant... »*

\*  
\* \*

## I. REPRÉSENTATION ET NARRATION

L'hypothèse qui commande les analyses qui suivent concerne la place de la narrativité dans l'architecture du savoir historique. Elle comporte deux versants. D'un côté, il est admis que la narrativité ne constitue pas une solution alternative à l'explication/compréhension, en dépit de ce que s'accordent curieusement à dire les adversaires et les avocats d'une thèse que, pour faire vite, j'ai proposé d'appeler « narrativiste ». De l'autre, il est affirmé que la mise en intrigue constitue néanmoins une authentique composante de l'opération historiographique, mais à un autre plan que celui de l'explication/compréhension, où elle n'entre pas en concurrence avec les usages du « parce que » au sens causal ou même final. Bref, il ne s'agit pas d'un déclassement, d'une relégation de la narrativité à un rang inférieur, dès lors que l'opération de configuration narrative entre en composition avec toutes les modalités d'explication/compréhension. En ce sens, la représentation sous son aspect narratif, comme sous d'autres aspects que l'on dira, ne s'ajoute pas du dehors à la phase documentaire et à la phase explicative, mais les accompagne et les porte.

Je dirai donc d'abord ce qu'il ne faut pas attendre de la narrativité : qu'elle comble une lacune de l'explication/compréhension. Sur cette ligne de combat que je propose de dépasser se rejoignent curieusement les historiens de langue française qui ont résumé leurs griefs dans l'opposition provisoire entre histoire-récit et histoire-problème<sup>5</sup> et les auteurs de langue anglaise qui ont élevé l'acte configurant de la mise en récit au rang d'explication exclusive des explications causales,

5. François Furet, « De l'histoire-récit à l'histoire-problème », *Diogène*, n° 89, 1975, repris dans *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982.

voire finales. Il s'est ainsi créé une alternative apparente qui fait de la narrativité tantôt un obstacle, tantôt un substitut à l'explication.

Chez Braudel et ses proches aux *Annales*, tout se joue sur la séquence « événement, récit, primat du politique » quand l'accent tombe sur la prise de décision par des individualités fortes. Certes, nul n'a ignoré qu'avant de devenir l'objet de la connaissance historique, l'événement est objet de récit ; en particulier, les récits des contemporains occupent une place de choix parmi les sources documentaires ; à cet égard, la leçon de Marc Bloch n'a jamais été oubliée. La question a été plutôt de savoir si la connaissance historique issue de la critique de ces récits de premier degré revêt encore dans ses formes savantes des traits qui l'apparenteraient aux récits de toutes sortes qui ont alimenté l'art de raconter. La réponse négative s'explique doublement. D'une part, par une conception si restrictive de l'événement que le récit qui en est réputé le véhicule a été tenu pour une composante mineure, voire marginale, de la connaissance historique ; le procès du récit est alors celui de l'événement. D'autre part, avant le développement de la narratologie dans la sphère de la linguistique et de la sémiotique, le récit est tenu pour une forme primitive de discours, à la fois trop liée à la tradition, à la légende, au folklore et finalement au mythe, et trop peu élaborée pour être digne de passer les tests multiples qui marquent la coupure épistémologique entre l'histoire moderne et l'histoire traditionnelle. À vrai dire, les deux ordres de considération vont de pair : à un concept pauvre d'événement correspond un concept pauvre de récit ; le procès de l'événement rendait dès lors superflu un procès distinct du récit. Or ce procès de l'histoire événementielle avait des antécédents lointains. K. Pomian rappelle la critique que Mabillon et Voltaire font d'une histoire qui, disaient-ils, n'enseigne que des événements qui remplissent seulement la mémoire et empêchent de s'élever aux causes et aux principes, et ainsi de faire connaître la nature profonde du genre humain. Si toutefois une écriture élaborée de l'histoire-événement dut attendre le deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle, c'est parce que dans l'entre-deux l'histoire politique avait occupé l'avant-scène avec son culte de ce que B. Croce appelait des faits « individuellement déterminés ». Ranke et Michelet restent les maîtres inégalés de ce style d'histoire, où l'événement est réputé singulier et non répétable. C'est cette conjonction entre le primat de l'histoire politique et le préjugé favorable à l'événement unique, non répétable, que l'école des *Annales* attaque frontalement. À ce caractère de singularité non répétable, F. Braudel devait ajouter la brièveté qui lui per-

mettait d'opposer « longue durée » à « histoire événementielle » ; c'est cette fugacité de l'événement qui, selon lui, caractérise l'action individuelle, principalement celle des décideurs politiques, dont on avait pu prétendre qu'elle est ce qui fait arriver les événements. En dernière analyse, les deux caractères de singularité et de brièveté de l'événement sont solidaires de la présupposition majeure de l'histoire dite événementielle, à savoir que l'individu est le porteur ultime du changement historique. Quant à l'histoire-récit, elle est tenue pour simple synonyme de l'histoire événementielle. De cette façon, le statut narratif de l'histoire ne fait pas l'objet d'une discussion distincte. Quant au rejet du primat de l'événement, au sens ponctuel, il est la conséquence directe du déplacement de l'axe principal de l'investigation historique de l'histoire politique vers l'histoire sociale. C'est en effet dans l'histoire politique, militaire, diplomatique, ecclésiastique, que les individus – chefs d'État, chefs de guerre, ministres, prélats – sont censés faire l'histoire. C'est là aussi que règne l'événement assimilable à une explosion. La dénonciation de l'histoire de batailles et de l'histoire événementielle constitue ainsi l'envers polémique d'un plaidoyer pour une histoire du phénomène humain total, avec toutefois un fort accent sur ses conditions économiques et sociales. C'est dans ce contexte critique qu'est né le concept de longue durée opposé à celui d'événement, entendu au sens de durée brève, dont nous avons traité plus haut. L'intuition dominante, on l'a dit, est celle d'une opposition vive au cœur de la réalité sociale entre l'instant et « le temps long à s'écouler ». Pousant l'axiome au voisinage du paradoxe, Braudel va jusqu'à dire : « La science sociale a presque horreur de l'événement. » Cette attaque frontale contre la séquence « événement, récit, primat du politique » a reçu un renfort de poids de l'introduction massive en histoire des procédures quantitatives empruntées à l'économie et étendues à l'histoire démographique, sociale, culturelle et même spirituelle. Avec ce développement, une présupposition majeure concernant la nature de l'événement historique est mise en question, à savoir qu'à titre unique l'événement ne se répète pas. L'histoire quantitative, en effet, est fondamentalement une « histoire sérielle »<sup>6</sup>.

6. On a décrit succinctement dans le chapitre précédent la montée en puissance de la notion de structure, entendue par les historiens au double sens statique – d'architecture relationnelle d'un ensemble donné – et dynamique – de stabilité durable, aux dépens de l'idée d'événement ponctuel –, tandis que le terme de conjoncture tend à désigner le temps moyen par rapport au temps long de la structure (*Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*). C'est ainsi que l'événement s'est trouvé

Si, selon les tenants des *Annales*, le récit fait obstacle à l'histoire-problème en tant que recueil d'événements ponctuels et que forme traditionnelle de transmission culturelle, il est, selon l'école narrativiste d'outre-Atlantique, digne d'entrer en compétition avec les modes d'explication que les sciences humaines auraient en commun avec les sciences de la nature. D'obstacle à la scientificité de l'histoire, le récit devient son substitut. C'est confronté à une exigence extrême représentée par le modèle nomologique de la connaissance historique<sup>7</sup> que cette école de pensée a entrepris de réévaluer les ressources d'intelligibilité du récit. Or celle-ci doit peu à la narratologie et à sa prétention à reconstruire les effets de surface du récit à partir de ses structures profondes. Les travaux de l'école narrativiste se poursuivent plutôt dans le sillage des recherches consacrées au langage ordinaire, à sa grammaire et à sa logique, telles que celles-ci fonctionnent dans les langues naturelles. C'est ainsi que le caractère configurant du récit a été porté au premier plan aux dépens du caractère épisodique que les historiens des *Annales* prenaient seul en compte. Par rapport au conflit entre comprendre et expliquer, les interprétations narrativistes tendent à récuser la pertinence de cette distinction dans la mesure où, comprendre un récit, c'est par là même expliquer les événements qu'il intègre et les faits qu'il rapporte. La question sera dès lors de savoir à quel point l'interprétation narrativiste rend compte de la coupure épistémologique survenue entre les histoires que l'on raconte (*stories*) et l'histoire que l'on édifie sur les traces documentaires (*history*).

J'ai exposé dans *Temps et Récit* les thèses successives de l'école narrativiste<sup>8</sup>. Une place tout à fait spéciale doit être faite à l'œuvre de Louis O. Mink, qui resta longtemps dispersée avant d'être rassemblée dans un ouvrage posthume sous le titre *Historical Understanding*. Le titre, qui résume bien le propos central de l'œuvre variée de Mink, ne devrait pas induire en erreur ; il ne s'agit aucunement d'opposer compréhension et explication comme chez Dilthey ; il s'agit, bien au contraire, de caractériser l'explication historique, en tant que « prendre ensemble », par un acte configurant, synoptique, synthétique, doté de la même sorte d'intelligibilité que le jugement

---

reporté en troisième position, à la suite de la structure et de la conjoncture ; l'événement est alors défini « comme discontinuité constatée dans un modèle » (cf. K. Pomian, *L'Ordre du temps*, op. cit.)

7. Voir P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, op. cit., p. 200-217.

8. Voir P. Ricœur, *ibid.*, p. 255-311.

dans la *Critique de la faculté de juger* kantienne. Ce ne sont donc pas les traits d'intersubjectivité du *verstehen* qui sont ici soulignés, mais la fonction de « colligation » exercée par le récit pris comme un tout par rapport aux événements rapportés. L'idée que la forme du récit soit en tant que telle un « instrument cognitif » s'impose au terme d'une série d'approches de plus en plus précises, au prix d'une découverte d'apories concernant la connaissance historique, apories que seule l'interprétation narrativiste pouvait mettre à découvert. Avec le recul du temps, on peut aujourd'hui créditer Louis O. Mink de la rigueur et de l'honnêteté avec laquelle il a fait le bilan de ces apories. Le problème est posé qui fera le tourment de toute une philosophie littéraire de l'histoire : quelle différence sépare l'histoire de la fiction, si l'une et l'autre racontent ? La réponse classique selon laquelle l'histoire seule retrace ce qui est effectivement arrivé ne paraît pas contenue dans l'idée que la forme narrative a en tant que telle une fonction cognitive. L'aporie, qu'on peut appeler aporie de la vérité en histoire, est rendue apparente par le fait que les historiens construisent fréquemment des récits différents et opposés autour des mêmes événements. Faut-il dire que l'un omet des événements et des considérations que l'autre souligne et *vice versa* ? L'aporie serait conjurée si l'on pouvait ajouter les unes aux autres les versions rivales, quitte à soumettre les récits proposés à des corrections appropriées. Dira-t-on que c'est la vie, présumée avoir la forme d'une histoire, qui confère la force de la vérité au récit en tant que tel ? Mais la vie n'est pas une histoire et ne revêt cette forme que dans la mesure où nous la lui conférons. Comment, dès lors, peut-on encore prétendre que nous avons trouvé cette forme dans la vie, la nôtre et par extension celle des autres, celle des institutions, des groupes, des sociétés, des nations ? Or cette prétention est solidement retranchée dans le projet même d'écrire l'histoire. Il en résulte qu'il n'est plus possible de se réfugier dans l'idée d'« histoire universelle en tant que vécu ». Quel rapport en effet pourrait exister entre ce présumé royaume unique et déterminé de l'histoire universelle en tant que vécu et les histoires que nous construisons, dès lors que chacune a son commencement, son milieu et sa fin, et tire son intelligibilité de sa seule structure interne ? Or le dilemme ne frappe pas seulement le récit à son niveau configurant, mais atteint la notion même d'événement. Outre que l'on peut s'interroger sur les règles d'emploi du terme (la Renaissance est-elle un événement ?), on peut se demander s'il y a quelque sens à dire que deux historiens font des récits différents des mêmes événements. Si l'événement est un frag-

ment du récit, il suit le sort du récit, et il n'y a pas d'événement de base qui puisse échapper à la narrativisation. Et pourtant on ne peut se passer de la notion de « même événement », faute de pouvoir comparer deux récits traitant, comme on dit, du même sujet. Mais qu'est-ce qu'un événement purgé de toute connexion narrative ? Faut-il l'identifier à une occurrence au sens physique du terme ? Mais alors, entre événement et récit, un nouvel abîme se creuse, comparable à celui qui isole l'historiographie de l'histoire telle qu'elle s'est effectivement produite. Si Mink a tenu à préserver la croyance de sens commun selon laquelle l'histoire se distingue de la fiction par sa prétention à la vérité, c'est, semble-t-il, qu'il n'a pas renoncé à l'idée de connaissance historique. À cet égard, le dernier essai qu'il a publié (*Narrative Form as a Cognitive Instrument*) résume l'état de perplexité dans lequel l'auteur se trouvait quand son œuvre a été interrompue par la mort. Traitant une dernière fois de la différence entre fiction et histoire, Mink se borne à tenir pour désastreuse l'éventualité selon laquelle le sens commun puisse être délogé de sa position retranchée ; si le contraste entre histoire et fiction disparaissait, l'une comme l'autre perdraient leur marque spécifique, à savoir la prétention à la vérité du côté de l'histoire et à la « suspension volontaire de la méfiance » du côté de la fiction. Mais l'auteur ne dit pas comment la distinction pourrait être préservée. Renonçant à résoudre le dilemme, Mink a préféré le maintenir comme appartenant à l'entreprise historique elle-même.

Plutôt que jouer les uns contre les autres les adversaires et les partisans de la pertinence explicative du récit en tant qu'acte configurant, il a paru plus utile de s'interroger sur la manière dont peuvent se composer ensemble deux types d'intelligibilité, l'intelligibilité narrative et l'intelligibilité explicative<sup>9</sup>.

Concernant l'intelligibilité narrative, il faudrait rapprocher les considérations encore trop intuitives de l'école narrativiste des travaux plus analytiques de la narratologie au plan de la sémiotique des discours. Il en résulte une notion complexe de « cohérence narrative » qu'il faut distinguer, d'une part, de ce que Dilthey appelait « cohésion d'une vie », à quoi on peut reconnaître des traits prénarratifs, d'autre part, de la notion de « connexion (ou connexité) causale ou téléologique », qui relève de l'explication/compréhension. La cohérence

9. Lawrence Stone, « Retour au récit, réflexions sur une vieille histoire », *Le Débat*, n° 4, 1980, p. 116-142.

narrative s'enracine dans la première et s'articule sur la seconde. Ce qu'elle apporte en propre, c'est ce que j'ai appelé synthèse de l'hétérogène, pour dire la coordination soit entre événements multiples, soit entre causes, intentions, et aussi hasards dans une même unité de sens. L'intrigue est la forme littéraire de cette coordination : elle consiste à conduire une action complexe d'une situation initiale à une situation terminale par le moyen de transformations réglées qui se prêtent à une formulation appropriée dans le cadre de la narratologie. Une teneur logique peut être assignée à ces transformations : c'est celle qu'Aristote avait caractérisée dans la *Poétique* comme probable ou vraisemblable, le vraisemblable constituant la face que le probable tourne vers le lecteur pour le persuader, c'est-à-dire l'induire à croire précisément à la cohérence narrative de l'histoire racontée<sup>10</sup>.

On retiendra deux implications de ce concept de cohérence narrative.

D'abord, une définition proprement narrative de l'événement, qu'il faudra ultérieurement composer avec les définitions qui en sont données au plan de l'explication. Au plan narratif, l'événement est ce qui, en survenant, fait avancer l'action : il est une variable de l'intrigue. Sont dits soudains les événements qui suscitent un revirement inattendu – « contre toute attente » (*para doxan*), dit Aristote, pensant aux « coups de théâtre » (*peripeteiai*) et aux « effets violents » (*pathē*)<sup>11</sup>. D'une façon générale, toute discordance entrant en compétition avec la concordance de l'action vaut événement. Cette conjonction intrigue-événement est susceptible de transpositions remarquables au plan historiographique ; et cela bien au-delà de l'histoire dite événementielle qui ne retient qu'une des potentialités de l'événement narratif, à savoir sa brièveté jointe à sa soudaineté. Il y a, si l'on peut dire, des événements de longue durée, à la mesure de l'amplitude, de la portée, de l'histoire racontée : la Renaissance, la Réforme, la Révolution française sont de tels événements par rapport à une intrigue multiséculaire.

Seconde implication : dans la mesure où les personnages du récit

10. La *Poétique* rattache expressément la catharsis à la saisie de cette cohérence par le spectateur. La « purification » des passions de terreur et de pitié est en ce sens l'effet de la compréhension intellectuelle de l'intrigue (*Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, p. 66-105).

11. Relèverait également d'une théorie générale de l'intrigue la catégorie de la reconnaissance – *anagnōrīsis* –, qui désigne le moment narratif qui permet à la concordance de compenser la discordance suscitée par la surprise de l'événement au cœur même de l'intrigue.

– les caractères – sont mis en intrigue en même temps que l'histoire racontée, la notion d'identification narrative, corrélative de celle de cohérence narrative, est susceptible, elle aussi, de transpositions remarquables au plan historique. La notion de personnage constitue un opérateur narratif de même amplitude que celle d'événement ; les personnages sont les agissants et les souffrants de l'action racontée. Ainsi la Méditerranée du grand livre de Braudel peut-elle être tenue pour le quasi-personnage de la quasi-intrigue de la montée en puissance et du déclin de ce qui fut « notre mer » à l'époque de Philippe II. À cet égard, la mort de Philippe II n'est pas l'événement à la mesure de l'intrigue de la Méditerranée<sup>12</sup>.

Une troisième implication, suggérée par la *Poétique* d'Aristote, concernerait l'évaluation morale des personnages, meilleurs que nous dans la tragédie, inférieurs ou égaux à nous en vertu dans la comédie. On réserve cette discussion pour le chapitre suivant dans le cadre d'une réflexion plus vaste portant sur les rapports entre l'historien et le juge. On n'évitera pas toutefois d'anticiper cette discussion lorsque, parlant des catégories rhétoriques appliquées aux intrigues, on sera confronté à la question des limites imposées à la représentation par des événements tenus pour horribles, pour moralement inacceptables<sup>13</sup>.

12. C'est eu égard à l'extension à l'histoire des catégories illustrées par le récit traditionnel et le récit de fiction que, dans *Temps et Récit*, je joignais la clause restrictive quasi- aux notions d'intrigue, d'événement et de personnage. Je parlais alors de dérivation seconde de l'histoire à l'égard du récit traditionnel et de fiction. Aujourd'hui, j'enlèverais la clause quasi- et je tiendrais les catégories narratives considérées pour des opérateurs de plein droit au plan historiographique, dans la mesure où le lien présumé dans cet ouvrage entre l'histoire et le champ pratique où se déroule l'action sociale autorise à appliquer directement au domaine de l'histoire la catégorie aristotélicienne des « agissants ». Le problème posé n'est plus alors celui d'une transposition, d'une extension à partir d'autres usages moins savants du narratif, mais celui de l'articulation entre cohérence narrative et connexité explicative.

13. Je laisse de côté l'examen d'une composante d'intrigue qu'Aristote tient pour marginale, mais qu'il inclut néanmoins dans le périmètre des « parties » du *muthos*, de la fable, de l'intrigue, à savoir le spectacle (*opsis*) (*Poétique*, 57 et 62 a 15). Bien que ce dernier ne contribue pas au sens, il ne peut être exclu du champ de l'analyse. Il désigne le côté de visibilité qui s'ajoute au côté de lisibilité de l'intrigue. C'est une question de savoir jusqu'à quel point il importe à la forme scripturaire de mettre en scène, de donner à voir. Ici, la séduction par le plaisant s'ajoute à la persuasion par le probable. On en dira quelque chose à propos de la composante rhétorique de la représentation, et plus particulièrement en liaison avec les « prestiges de l'image ».

Je voudrais maintenant proposer deux exemples de composition entre « cohérence narrative » et « connexion causale ou finale », correspondant aux deux types d'intelligibilité évoqués plus haut. De la plausibilité de cette analyse dépend en partie la solution du dilemme de Louis O. Mink et plus généralement de l'aporie dont nous allons suivre la progression dans la suite de ce chapitre : c'est en vain que l'on cherche un lien direct entre la forme narrative et les événements tels qu'ils se sont effectivement produits ; le lien ne peut être qu'indirect à travers l'explication et, en deçà de celle-ci, à travers la phase documentaire, laquelle renvoie à son tour au témoignage et au crédit fait à la parole d'un autre.

Le premier exemple est suggéré par l'usage qui a été fait dans le chapitre précédent de la notion de jeu d'échelles. Parmi toutes les sortes de synthèses de l'hétérogène que constitue la mise en intrigue, ne pourrait-on pas prendre en compte le parcours narrativisé des changements d'échelles ? De fait, ni la microhistoire, ni non plus la macrohistoire n'opère continuellement à une seule et même échelle. Certes, la microhistoire privilégie le niveau des interactions à l'échelle d'un village, d'un groupe d'individus et de familles ; c'est à ce niveau que se déroulent négociations et conflits et que se découvre la situation d'incertitude que cette histoire met en évidence. Mais elle ne manque pas de lire par surcroît de bas en haut les relations de pouvoir qui se jouent à une autre échelle. La discussion sur l'exemplarité de ces histoires locales menées au ras du sol pré-suppose l'enchevêtrement de la petite histoire dans la grande histoire ; en ce sens, la microhistoire ne manque pas de se situer sur un parcours de changement d'échelle qu'elle narrativise chemin faisant. On peut en dire autant de la macrohistoire. Sous certaines formes, elle se situe à un niveau déterminé et ne le quitte pas : c'est le cas des opérations de périodisation qui scandent le temps de l'histoire en grandes séquences jalonnées par de grands récits ; un concept narratif important se propose ici que nous avons déjà rencontré un peu plus haut, celui de « portée », qu'Ankersmit a élaboré dans le contexte d'une logique narrative dont on discutera plus loin les implications concernant le rapport entre représentation et représentation<sup>14</sup>. La portée d'un événement dit la persistance de ses effets loin de sa source. Elle est corrélative de la portée du récit lui-même, dont l'unité de sens perdure. Si l'on se tient à ce niveau homogène,

---

14. Franklin R. Ankersmit, *Narrative Logic : a Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haye, Nijhoff, 1983.

celui de la période, des aspects importants de la narrativisation se laissent remarquer, parmi lesquels la personnalisation marquée par l'emploi de noms propres (ou quasi-noms propres) : Renaissance, Révolution française, Guerre froide, etc. Le rapport de ces noms propres aux descriptions qui en constituent en quelque sorte les prédicats pose le problème d'une logique narrative appropriée à ces étranges singularités de haut niveau auxquelles Ankersmit donne le nom de *narratio*. Mais les ressources narratives de la macrohistoire ne se laissent pas non plus réduire à des effets à niveau égal. Comme l'illustre l'œuvre de Norbert Elias, les effets d'un système de pouvoir, tel que celui de la cour monarchique, se déploient le long d'une échelle descendante jusqu'aux conduites d'autocontrôle au niveau psychique individuel. À cet égard, le concept d'*habitus* peut être tenu pour un concept de transition narrative opérant le long de cette voie descendante du plan supérieur de production de sens au plan inférieur d'effectuation concrète, à la faveur de l'oubli de la cause dissimulée dans ses effets.

Le second exemple concerne la notion d'événement. On en a rappelé plus haut la fonction narrative en tant qu'opérateur du changement au plan de l'action racontée. Mais, parmi toutes les tentatives de définition de l'événement au plan de l'explication, on a pu mettre l'accent sur celle qui coordonne l'événement à la structure et à la conjoncture et l'associe aux idées d'écart, de différence. N'est-il pas possible de franchir l'abîme logique qui semble se creuser entre les deux définitions de l'événement ? Une hypothèse se propose : si l'on donne toute son extension à l'idée de l'intrigue comme synthèse de l'hétérogène brassant intentions, causes et hasards, ne revient-il pas au récit d'opérer une sorte d'intégration narrative entre les trois moments – structure, conjoncture, événement – que l'épistémologie dissocie ? L'idée qu'on vient de proposer d'une narrativisation des jeux d'échelles le suggère, dans la mesure où les trois moments relèvent d'échelles différentes tant au plan des niveaux d'efficacité qu'à celui des rythmes temporels. J'ai trouvé chez R. Koselleck un appui déterminant pour la mise en forme de cette hypothèse. Il s'agit d'un essai intitulé « Représentation, événement, structure », qui se lit dans le recueil intitulé *Le Futur passé*<sup>15</sup>. Après avoir affirmé que les

15. R. Koselleck, « Darstellung, Ereignis und Struktur », in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979 ; trad. fr., « Représentation, événement et structure », in *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990, p. 133-144. L'essai doit être placé dans le cadre d'une vaste enquête visant à « définir ce que

structures relèvent plutôt de la description et les événements du récit en tant que strates temporelles identifiables séparément, l'auteur suggère que la dynamique qui les entrecroise se prête à une narrativisation qui fait du récit un échangeur entre structure et événement. Cette fonction intégrative de la forme narrative résulte de la distance prise par celle-ci à l'égard de la simple succession chronologique selon l'avant et l'après, du type *veni, vidi, vici*. En tant qu'unité de sens, l'intrigue est capable d'articuler dans une même configuration structures et événements ; ainsi, l'évocation d'une structure de domination peut être incorporée au récit de l'événement que constitue une bataille. La structure, en tant que phénomène de longue durée, devient par le récit condition de possibilité de l'événement. On peut parler ici de structures *in eventum* ressaisies seulement *post eventum* dans leur signification. La description des structures en cours de récit contribue ainsi à éclaircir et à élucider les événements en tant que causes indépendantes de leur chronologie. Le rapport est d'ailleurs réversible ; certains événements sont tenus pour marquants dans la mesure où ils servent d'indices pour des phénomènes sociaux de longue durée et semblent déterminés par ceux-ci : tel procès en droit du travail peut illustrer de façon dramatique des phénomènes sociaux, juridiques ou économiques, de longue durée<sup>16</sup>. L'intégration narrative entre structure et événement double ainsi l'intégration narrative entre phénomènes situés à des niveaux différents sur des échelles de durée et d'efficacité. La distinction entre description et narration n'est certes pas effacée ; mais, si la description préserve la stratification des plans, il revient au récit de les entrelacer. Le rapport cognitif entre les deux concepts est de l'ordre de la distinction ; il trouve un complément didactique dans le renvoi de l'un à l'autre par la grâce de la configuration narrative. Il en est ici du rapport entre structure et événement comme du rapport entre durées étagées. Toute stratification peut ainsi être médiatisée narrative-ment<sup>17</sup>.

---

représente le temps de l'histoire » (avant-propos) et dont l'auteur dit que « de toutes les questions posées par la science historique elle est l'une des plus difficiles à résoudre » (*ibid.*). Une discussion des thèses maîtresses de R. Koselleck dans ce recueil et dans *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997, sera proposée dans le chapitre suivant en rapport avec la notion de vérité en histoire. L'essai que je présente ici est donc détaché de son contexte.

16. On retrouve ici le paradigme « indiciaire » de Carlo Ginzburg. Cf. ci-dessus, p. 215 et p. 219-221.

17. « Le caractère processuel de l'histoire moderne n'est en réalité pas autrement saisissable qu'à travers l'explicitation des événements par les structures et

Ces deux exemples de narrativisation des modes explicatifs mis en œuvre dans l'opération historiographique comportent deux enseignements. D'un côté, ils montrent comment les formes scripturaires de cette opération s'articulent sur les formes explicatives. D'un autre côté, ils montrent comment la visée intentionnelle du récit par-delà sa clôture transite à travers l'explication en direction de la réalité attestée. Ce sont maintenant les résistances à ce passage qu'il s'agit d'expliciter.

En effet, je ne voudrais pas quitter la question de la narrativité et de sa contribution à la troisième phase de l'opération historiographique sans avoir mis en réserve certains aspects de la mise en intrigue qui, joints aux effets semblables des autres moments de l'expression scripturaire de l'histoire, rendent paradoxalement plus difficile la solution du problème posé par la prétention du récit historique à représenter le passé. Sur le chemin de la représentation à la représentation, le récit dresse des obstacles qui tiennent précisément à la structure de l'acte de configuration.

C'est de la théorie littéraire qu'est venue la contestation au nom de la disjonction entre la structure interne au texte et le réel extratextuel. Dans la mesure où le récit de fiction et le récit historique participent aux mêmes structures narratives, le rejet de la dimension référentielle par l'orthodoxie structuraliste s'étend à toute textualité littéraire. Ce rejet est motivé par une expansion du modèle saussurien du plan des signes isolés – tels qu'ils sont collectés dans des systèmes de type lexical – à celui des phrases et enfin à celui des grandes séquences textuelles. Selon le modèle, le rapport entre signifiant et signifié engendre une entité à double face, le signe proprement dit, dont l'appréhension fait exception du rapport au référent. Cette exception est l'œuvre du regard théorique qui érige le signe en thème homogène de la science linguistique. C'est ce modèle bipolaire signifiant-signifié, à l'exclusion du référent, qui a essaimé dans toutes les régions du langage accessibles à un traitement sémiotique. C'est ainsi qu'une narratologie de type saussurien a pu appliquer aux longues séquences textuelles la mise à l'index du référent requise par le modèle. Autant les effets sur le récit de fiction peuvent

---

inversement » (Koselleck, *Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 138). Koselleck, il est vrai, proteste contre l'amalgame de l'événement et de la structure. Les strates temporelles ne fusionnent jamais totalement entre elles ; la succession laisse place à la surprise de l'événement inattendu. Le rapport cognitif des deux concepts, qui est un rapport d'écart, n'est pas aboli par la sorte de négociation que le récit instaure entre eux. Conceptualité et singularité restent hétérogènes l'une à l'autre.

paraître discutables sans être désastreux – je les discute dans *La Métaphore vive* –, autant ils ont pu être dévastateurs pour le récit historique, dont la différence avec le récit de fiction repose sur la visée référentielle qui le traverse et qui n'est autre que la signifiante de la représentation. Je tentais alors de reconquérir la dimension référentielle dès le niveau de la phrase, en tant que première unité de discours, selon les analyses de É. Benveniste et de R. Jakobson. Avec la phrase, disais-je, quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose selon une hiérarchie de codes : phonologique, lexical, syntaxique, stylistique. Dire quelque chose sur quelque chose me paraissait constituer la vertu du discours et par extension celle du texte en tant que chaîne de phrases<sup>18</sup>. Le problème de la référentialité propre au discours historique me paraît se poser de manière distincte, dans la mesure où une tendance à la clôture, inhérente à l'acte de mise en intrigue, fait obstacle à la pulsion extralinguistique, extratextuelle, pour tout dire référentielle, par quoi la représentation se fait représentation<sup>19</sup>. Mais, avant de faire entendre

18. J'avais tenté de retrouver pour le discours métaphorique une modalité propre de référentialité au point de jonction du « voir comme » et de l'« être comme ». Cette référentialité d'un genre particulier m'a paru pouvoir être transposée au plan narratif s'agissant du récit de fiction. En outre, une puissance propre de refiguration m'a paru pouvoir être assignée au récit de fiction par l'intermédiaire du lecteur venant au texte avec ses propres attentes structurées par sa manière propre d'être au monde : ce sont ces manières qui sont refigurées par le récit de fiction.

19. L'ouvrage de François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, déjà cité dans mon travail (p. 173, n. 5 et p. 209, n. 30), propose à la discussion de l'idée de représentation historique un remarquable argumentaire. Il s'agit, comme le sous-titre l'indique, de *la représentation de l'autre*, en l'espèce le Barbare mis en scène dans le récit des guerres Médiques. L'auteur a choisi d'isoler du grand contexte narratif le « logos scythe » (*op. cit.*, p. 23-30, *passim*). Ce n'est pas la vérité présumée des énonciations ayant les Scythes pour objet qui importe à l'auteur ; aussi bien le propos des guerres Médiques pris dans toute son ampleur historique est mis de côté, tenu en suspens, au profit d'un segment narratif que l'auteur voit délimité par un ensemble de « contraintes narratives » (*op. cit.*, p. 54-59) qui filtrent à la façon de la grille réticulée de l'aquarelliste (*op. cit.*, p. 325) les traits pertinents du nomade : « à cet autochtone imaginaire qu'est l'Athénien, il faut un nomade, non moins imaginaire, qui sera volontiers le Scythe » (*op. cit.*, p. 30). Le texte des *Histoires* sera ainsi traité comme un « miroir », non seulement pour l'*histōr* mis à l'épreuve de l'écriture, mais pour le Barbare qui y reflète son altérité et pour le Grec qui y déchiffre son identité. Une question se profile en filigrane : comment peut-on être nomade ? Mais la question ne renvoie à aucun référent : en ce sens, on ne « sort » pas du texte ; on n'est confronté qu'aux énoncés du même contexte (les autres Barbares, les Grecs) ; la « représentation de l'autre » relève de la seule « rhétorique de l'altérité » (*op. cit.*, p. 225). Si la lecture néanmoins fait sortir du texte, ce n'est

l'attestation/protestation qui constitue l'âme de ce que j'appelle la représentance du passé<sup>20</sup>, il faut avoir poussé plus loin l'examen des autres composantes de la phase littéraire de l'opération historiographique. Celles-ci ajoutent leur propre déni de pulsion référentielle du discours historique à celui émanant de la configuration narrative en tant que telle<sup>21</sup>.

## II. REPRÉSENTATION ET RHÉTORIQUE

Il vaut la peine d'accorder une attention distincte à la dimension proprement rhétorique du discours de l'histoire, en dépit de l'enchevêtrement des figures relevant de ce domaine avec les structures narratives. On touche ici à une tradition qui remonte à Vico et son double héritage : au plan de la description des figures de pensée et de discours, dénommées tropes – principalement la métaphore, la métonymie, la synecdoque et l'ironie –, et à celui du plaidoyer en faveur de modes d'argumentation que la rhétorique oppose aux prétentions hégémoniques de la logique.

---

pas en direction des événements survenus dans le cadre des guerres Médiques, mais au niveau intratextuel de l'imaginaire grec du v<sup>e</sup> siècle : « sortie qui s'effectue par le langage, dans le langage et qui se joue au plan de l'imaginaire » (*op. cit.*, p. 326). L'« effet d'un récit » (*op. cit.*, p. 329), tel est le « miroir d'Hérodote », le miroir à voir le monde.

Pour autant que ce travail revendique ses limites (*quid* des guerres Médiques ?), il est entièrement légitime. Il rend seulement plus difficile la question du dire-vrai en histoire : l'investigation du faire-croire ne cesse de l'ajourner au risque de la masquer. Le paradoxe du vecteur narratif est ainsi puissamment mis à découvert : guidé vers le référent, le récit est aussi ce qui fait écran. Néanmoins le propos même d'« évaluer l'effet du texte sur l'imaginaire du Grec » (*op. cit.*, p. 359) ne relance-t-il pas d'une autre façon la question du référent : cet effet du texte a-t-il été atteint ? Une histoire de la lecture paraît ici requise qui aurait pour référent le Grec du v<sup>e</sup> siècle lisant Hérodote. Le connaît-on mieux que la bataille de Salamine ?

20. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.* : « Nous donnerons le nom de représentance (ou de lieutenant) au rapport entre les constructions de l'histoire et leur vis-à-vis, à savoir un passé tout à la fois aboli et préservé dans ses traces. »

21. Sur le problème général des rapports entre configuration et refiguration, cf. *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, « La triple *mimēsis* », p. 105-169.

L'enjeu de cette nouvelle étape de notre investigation ne consiste pas seulement à élargir le champ des procédés de la représentation scripturaire, mais aussi à rendre compte des résistances que les configurations narratives et rhétoriques opposent à la pulsion référentielle qui tourne le récit vers le passé. Peut-être aussi va-t-on assister à l'esquisse d'une contre-offensive d'un certain réalisme critique à l'égard de la tentation esthétisante à laquelle risquent de céder les avocats de la rhétorique narrative ; c'est ce qui est arrivé lorsque les protagonistes de la discussion se sont trouvés confrontés dans les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle au problème de la figuration d'événements qui, par leur monstruosité, faisaient saillir les « limites de la représentation ». Une partie de la discussion s'est déroulée sur la scène française, mais c'est sur la scène américaine qu'elle a été l'occasion de la confrontation à laquelle on vient de faire allusion.

La contribution française au débat date de l'âge d'or du structuralisme. La révolution méthodologique dont l'école française se réclame vise à mettre au jour les aspects des codes narratifs qui présentent une parenté étroite avec les propriétés structurales générales de la langue, distinguée de la parole, à la suite de Ferdinand de Saussure. Le postulat de base est que les structures du récit sont l'homologue de celles des unités élémentaires de la langue<sup>22</sup>. En résulte une extension de la linguistique à la sémiotique narrative. L'effet principal sur la théorie du récit fut une exclusion de toute considération empruntée à l'histoire littéraire du genre, l'arrachement de l'achronie des structures à la diachronie de la pratique des discours, au bénéfice d'une logification et d'une déchronologisation dont j'ai jalonné les étapes dans *Temps et Récit II*<sup>23</sup>. Les implications dans le champ historique auraient pu ne jamais voir le jour, dans la mesure où cette sémiotique du récit restait déployée, dans le sillage de Vladimir Propp, dans l'ordre de la fiction, sans

22. Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, n° 8, 1986, *Les Niveaux de sens du récit*, texte repris dans *Poétique du récit*, Paris, Éd. du Seuil, 1977. On y lit ceci : « Le récit est une grande phrase, comme toute phrase constative est, d'une certaine manière, l'ébauche d'un petit récit » ; « l'homologie que l'on suggère ici n'a pas seulement une valeur heuristique : elle implique une identité entre le langage et la littérature » (*op. cit.*, p. 12).

23. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. II, *La Configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1984, rééd., coll. « Points Essais », 1991, chap. 2, « Les contraintes sémiotiques de la narrativité ». Les pages citées renvoient à la réédition.

que l'on puisse y déplorer d'autre perte que celle de la dimension du merveilleux, ce qui n'est pas négligeable compte tenu de la parenté *a contrario* de cette qualité d'émotion avec celle, plus effrayante, que l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle devait déchaîner. Une menace dirigée contre la prétention référentielle de l'histoire était pourtant contenue dans le choix du modèle saussurien au plan de la sémiotique générale ; on a déjà évoqué les conséquences pour le traitement du discours historique de l'exclusion du référent exigé par la constitution binaire du signe : signifiant-signifié. Pour que le structuralisme atteigne l'histoire, il a fallu que le souci que l'on peut qualifier de scientifique de ses avocats se joigne à un souci de teneur plus polémique et idéologique dirigé contre l'humanisme présumé de l'ensemble des pratiques représentatives. L'histoire-récit se trouve alors placée sur le même banc d'accusation que le roman réaliste hérité du XIX<sup>e</sup> siècle européen. Le soupçon se mêle alors à la curiosité, l'histoire-récit étant particulièrement accusée de produire un sujet adapté au système de pouvoir qui lui donne l'illusion de la maîtrise sur lui-même, sur la nature et sur l'histoire<sup>24</sup>. Le « discours de l'histoire » pour Roland Barthes constitue la cible privilégiée de ce genre de critique soupçonneuse. Prenant appui sur l'exclusion du référent dans le champ linguistique, l'auteur fait grief à l'histoire-récit d'installer l'illusion référentielle au cœur de l'historiographie. L'illusion consiste en ceci que le référent supposé extérieur, fondateur, à savoir le temps des *res gestae*, est hypostasié aux dépens du signifié, à savoir le sens que l'historien donne aux faits qu'il rapporte. Il se produit alors un court-circuit entre le référent et le signifiant, et « le discours chargé seulement d'exprimer le réel croit faire l'économie du terme fondamental des structures imaginaires, qui est le signifié ». Cette fusion du référent et du signifié au bénéfice du référent engendre l'effet de réel en vertu duquel le référent, transformé subrepticement en signifié honteux, est revêtu des privilèges du « c'est arrivé ». L'histoire donne ainsi l'illusion de trouver le réel qu'elle représente. En réalité son discours n'est qu'« un discours performatif truqué, dans lequel le constatif, le descriptif (apparent), n'est

24. R. Barthes, « Le discours de l'histoire », *Informations sur les sciences sociales*, 1967, p. 153-166, repris dans *Le Brouissement de la langue*, Paris, Éd. du Seuil, 1984. « L'effet de réel », *Communications*, 1968, repris dans *Le Brouissement de la langue, op. cit.*, p. 153-174. On évoquera aussi sur ce point la critique dirigée par les théoriciens du Nouveau Roman (en particulier Ricardou dans *Le Nouveau Roman*) contre l'« illusion référentielle » dans le roman réaliste.

en fait que le signifiant de l'acte de parole comme acte d'autorité ». À la fin de son article, R. Barthes peut applaudir au déclin de l'histoire narrative et à la montée de l'histoire structurale ; c'est là, à ses yeux, plus qu'un changement d'école, une véritable transformation idéologique : « la narration historique meurt parce que le signe de l'histoire est désormais moins le réel que l'intelligible ». Restait à préciser le mécanisme de cette éviction du signifié, chassé par le référent présumé. C'est à quoi s'emploie le second essai, intitulé précisément « L'effet de réel ». La clé de l'énigme est cherchée du côté du rôle exercé par les notations dans le roman réaliste et dans l'histoire de la même période, à savoir ces détails « superflus » qui ne contribuent en rien à la structure du récit, à sa flèche de sens ; ce sont des « plages insignifiantes » par rapport au sens imposé au cours du récit. C'est de cette insignifiance qu'il faut partir pour rendre compte de l'effet de réel. Avant le roman réaliste, les notations contribuaient à une vraisemblance de caractère purement esthétique et nullement référentiel ; l'illusion référentielle consiste à transformer la « résistance au sens » de la notation en résistance à un « réel supposé » : par là même, il y a rupture entre le vraisemblable ancien et le réalisme moderne. Mais, par là même aussi, un nouveau vraisemblable naît qui est précisément le réalisme, entendons par là « tout discours qui accepte des énonciations créditées par le seul référent ». C'est bien ce qui se passe en histoire, où « l'avoir-été des choses est un principe suffisant de la parole ». Cet argument équivaut à transférer un trait remarquable du roman réaliste du XIX<sup>e</sup> siècle sur le récit historique.

C'est le lieu de se demander si le soupçon n'est pas forgé de toutes pièces à partir d'un modèle linguistique inapproprié au discours historique, qui serait mieux compris à partir de modèles alternatifs pour lesquels le référent, quel qu'il soit, constitue une dimension irréductible d'un discours adressé par quelqu'un à quelqu'un sur quelque chose. Resterait à rendre compte de la spécificité de la référentialité en régime historiographique. Ma thèse est que celle-ci ne peut être discernée au seul plan du fonctionnement des figures qu'assume le discours historique, mais qu'elle doit transiter à travers la preuve documentaire, l'explication causale/finale et la mise en forme littéraire. Cette triple membrure reste le secret de la connaissance historique<sup>25</sup>.

25. Une discussion de nature plus technique est requise concernant le rôle des « notations » dans la formation de l'« effet de réel ». Qu'elles constituent un bon

La contribution majeure à l'exploration des ressources proprement rhétoriques de la représentation historique reste celle de Hayden White<sup>26</sup>. Elle vaut autant par les interrogations qu'elle a suscitées que par la pertinence des analyses de ce penseur soucieux d'élargir le champ de conscience de ses lecteurs. Le débat que l'auteur a suscité autour de la littérature de la Shoah a donné à ses propositions une dimension dramatique à laquelle n'ont pas accédé les thèses des structuralistes de langue française. Il ne s'agit pas d'une contribution à l'épistémologie de la connaissance historique, mais d'une poétique qui a pour thème l'imagination, plus précisément l'imagination historique. C'est à ce titre qu'elle se montre fidèle à l'esprit du temps et à ce qu'on appelle *linguistic turn*, dans la mesure où c'est dans les structures du discours que cette imagination est appréhendée. C'est donc d'artefacts verbaux qu'il sera question. Cette précision ne retire rien à l'ampleur du dessein. Deux verrous sont en effet levés. Le premier commande le rapport de l'histoire à la fiction. Pris sous l'angle de l'imagination langagière, récit historique et récit de fiction appartiennent à une seule et même classe, celle des « fictions verbales ». Tous les problèmes liés à la dimension référentielle du discours historique seront abordés à partir de ce reclassement. Le second verrou commande la distinction entre historiographie professionnelle et philosophie de l'histoire, du moins cette partie de la philosophie de l'histoire qui revêt la forme de grands récits à l'échelle du monde. Sont ainsi placés dans le même cadre Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt, Hegel, Marx, Nietzsche, Croce. La problématique qui leur

---

critère pour caractériser certains romans comme réalistes n'est pas douteux. Mais fonctionnent-elles de la même façon dans le récit historique ? Ce n'est pas certain. Je suggérerais de les assigner à la dimension de visibilité autant que de lisibilité des structures littéraires du discours historique. Elles donnent à voir et ainsi à croire. Mais, même alors, les notations ne sont pas séparables des « annotations » qui, reléguées dans les bas de pages, dont se dispense le roman réaliste ou naturaliste, désignent les sources documentaires sur lesquelles se basent les énoncés ponctuels portant sur des faits isolés. Les « annotations » sont de cette façon l'expression littéraire de la référence documentaire de premier degré du discours historique.

26. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in XIX<sup>th</sup> Century Europe*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973 ; *Tropics of Discourse*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1978 ; *The Content of the Form*, 1987. Sur ces ouvrages, cf. *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, p. 286-301 ; t. III, *op. cit.*, p. 273-282. Cf. en outre R. Chartier, « Figures rhétoriques et représentation historique », *Au bord de la falaise*, *op. cit.*, p. 108-125.

est commune est la mise en discours de l'imagination historique sous une forme qui relève de la rhétorique et plus précisément de la rhétorique des tropes. Cette forme verbale de l'imagination historique est la mise en intrigue, l'*emplotment*.

Dans *Metahistory*, l'amplitude de regard de l'auteur se manifeste en ceci que l'opération de mise en intrigue est ressaisie à travers une suite ordonnée de typologies qui donnent à l'entreprise l'allure d'une taxinomie bien articulée. Mais il ne faut jamais perdre de vue que cette taxinomie opère au niveau des structures profondes de l'imagination. Cette opposition entre structure profonde et structure manifeste n'est pas ignorée des sémioticiens, ni non plus des psychanalystes. Dans la situation précise des fictions verbales, elle permet de hiérarchiser les typologies au lieu de les étaler et de les juxtaposer. Les quatre typologies qu'on va dire et les compositions qui résultent de leur association doivent ainsi être tenues pour les matrices de combinaisons possibles au plan de l'imagination historique effective.

L'exécution de ce programme est méthodique. La typologie majeure, celle qui place H. White dans le sillage de Vico, la typologie des intrigues, couronne une hiérarchie de trois typologies. La première relève de la perception esthétique : c'est la dimension *story* de l'intrigue. D'une manière voisine de celle de Louis O. Mink, l'organisation de l'histoire racontée excède la simple chronologie qui prévaut encore dans les chroniques et ajoute à la « ligne » – *story-line* –, au fil de l'histoire, une organisation en termes de motifs qu'on peut dire inauguraux, transitoires ou terminaux. L'important est que, comme chez les tenants du narrativisme exposé plus haut, la *story* a « un effet explicatif » en vertu de son seul dispositif structural. La rhétorique rentre ici une première fois en compétition avec l'épistémologie de la connaissance historique. La gravité du conflit est augmentée par deux considérations : concernant la forme, comme le dernier ouvrage de H. White y insiste, il faudra dire que la mise en intrigue tend à faire prévaloir les contours de l'histoire sur les significations distinctes des événements racontés, dans la mesure où l'accent est mis sur l'identification de la classe de configuration dans laquelle telle intrigue s'inscrit. Quant à ce qui est censé précéder la mise en forme, le rhétoricien ne trouve rien d'antérieur aux esquisses de narrativisation, sinon un fond inorganisé – une *unprocessed historical record*. La question est ouverte à la discussion du statut des

données factuelles par rapport à la toute première mise en forme de l'histoire racontée.

La seconde typologie se rapporte davantage aux aspects cognitifs du récit. Mais, à la façon des rhétoriciens, la notion d'argument est prise dans sa capacité persuasive plutôt que proprement démonstrative<sup>27</sup>. Qu'il y ait une manière d'argumenter propre au discours narratif et historique, et que celle-ci se prête à une typologie propre, constitue une idée originale, quels que soient les emprunts à d'autres champs que l'histoire de la distinction entre arguments formistes, organicistes, mécanistes, contextualistes<sup>28</sup>.

La troisième typologie, celle des implications idéologiques, relève plutôt des modes d'engagements moraux et politiques et donc de l'insertion dans la pratique présente. Elle relève en ce sens de ce que Bernard Lepetit appelle le présent de l'histoire. On évoquera plus loin le problème posé par cette typologie, à l'occasion de l'implication des protagonistes dans certains événements qu'on ne saurait séparer de leur charge morale.

Vient alors la mise en intrigue, que H. White tient pour le mode explicatif par excellence ; c'est à Northrop Frye, dans *L'Anatomie de la critique*, que H. White emprunte sa typologie à quatre termes – romanesque, tragique, comique, satirique –, rejoignant ainsi la rhétorique de Vico.

S'il fallait caractériser d'un terme propre l'entreprise de H. White, il faudrait parler, avec l'auteur lui-même, de théorie du style. Chaque combinaison entre des éléments appartenant à l'une ou l'autre typologie définit le style d'une œuvre que l'on pourra caractériser par la catégorie dominante<sup>29</sup>.

27. Une théorie rhétorique de l'argumentation n'est pas étrangère à la discussion contemporaine. Cf. Wayne C. Booth, *Rhetoric of Fiction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961. Plus près des rapports entre rhétorique et logique, Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958 ; trad. fr., *Les Usages de l'argumentation*, Paris, PUF, 1993.

28. Après tout, l'idée n'est pas étrangère à la *Poétique* d'Aristote, dans la mesure où un coefficient de probabilité est attaché à la mise en intrigue. Au reste, la métaphore relève autant de la rhétorique, en tant que théorie des discours probables, que de la poétique, en tant que théorie de la production des discours.

29. C'est à la notion de style selon G.G. Granger (*Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968) qu'il faudrait comparer le concept du même nom selon H. White, avec cette différence que chez ce dernier le style n'est pas la production concertée d'une réponse singulière appropriée à une situation également singulière, mais l'expression au plan manifeste des contraintes régissant les structures profondes de l'imagination.

Il n'est pas question de nier l'importance de l'œuvre pionnière de H. White. On peut même regretter avec R. Chartier la « rencontre manquée » entre Hayden White, Paul Veyne et Michel Foucault, ses contemporains dans les années soixante-dix. L'idée de structure profonde de l'imagination doit sa fécondité indiscutable au lien qu'elle établit entre créativité et codification. Ce structuralisme dynamique est parfaitement plausible. Séparés de l'imaginaire, les paradigmes ne seraient que les classes inertes d'une taxinomie plus ou moins raffinée. Les paradigmes sont des matrices destinées à engendrer des structures manifestes en nombre illimité. À cet égard, la critique selon laquelle H. White n'aurait pas choisi entre déterminisme et libre choix me paraît aisée à réfuter : il appartient précisément à des matrices formelles d'ouvrir un espace limité de choix. On peut parler en ce sens d'une production réglée, notion qui n'est pas sans rappeler le concept kantien de schématisation, cette « méthode pour produire des images ». Il en résulte que les objections alternées de rigidité taxinomique ou d'errance dans l'espace des variations imaginatives passent à côté de l'originalité du projet, quelles que soient les hésitations et les faiblesses de l'exécution. L'idée que l'auteur ait pu reculer de panique devant l'illimité d'un désordre possible me paraît non seulement inadéquate mais injuste, vu le caractère de procès d'intention qu'elle revêt<sup>30</sup>. L'expression un peu trop dramatique de *bedrock of order*

30. Hans Kellner, *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989. La cible d'attaque est double : c'est d'une part la croyance qu'il y a au-dehors une histoire demandant à être racontée, d'autre part la prétention que cette histoire puisse être « dite de façon droite » (*straight*) par un honnête ou industrieux historien employant la droite (*right*) méthode. Seul le second reproche touche H. White. Il y aurait quelque chose de volontaire, finalement de répressif – comme on le lit aussi chez M. Foucault –, dans l'imposition de l'ordre. Le plaidoyer contraire pour la discontinuité commence dès la considération du document, auréolé du prestige des archives. Les débris du passé sont éparpillés, mais aussi les témoignages sur ce passé ; la discipline documentaire ajoute ses propres effets de destruction sélective à toutes les modalités de perte d'information qui mutilent la prétendue « évidence documentaire ». Ainsi, la rhétorique ne s'ajoute pas à la documentation et l'investit déjà, dès la source. On voudrait alors que le récit atténue l'angoisse suscitée par les lacunes de l'évidence documentaire. Mais le récit à son tour engendre de nouvelles anxiétés, liées à d'autres discontinuités. C'est ici qu'intervient le débat avec la tropologie introduite par H. White. La lecture tropologique, est-il dit, devient à son tour dérangeante – et donc source de nouvelle anxiété – si on ne reconstruit pas sur la base des quatre tropes de White un nouveau système. Le prétendu « *bedrock of order* » doit être pris lui-même comme un jeu allégorique

(roc ou socle d'ordre) ne saurait détourner l'attention de la pertinence du problème posé par l'idée d'un encodage qui fonctionne à la fois comme une contrainte et un espace d'invention. Place est ainsi faite à l'exploration des médiations proposées par la pratique stylistique tout au cours de l'histoire des traditions littéraires. Cette connexion entre formalisme et historicité reste à faire : il appartient à un système de règles, à la fois trouvées et inventées, de présenter des traits originaux de traditionalité qui transcendent l'alternative. Il en va ainsi de ce qu'on appelle style. En revanche, je déplore l'impasse dans laquelle H. White s'est enfermé en traitant les opérations de mise en intrigue comme modes explicatifs, tenus au mieux pour indifférents aux procédures scientifiques du savoir historique, au pire pour substituables à ces dernières. Il y a là une véritable *category mistake* qui engendre une suspicion légitime quant à la capacité de cette théorie rhétorique à tirer une ligne franche entre récit historique et récit de fiction. Autant il est légitime de traiter les structures profondes de l'imaginaire pour des matrices communes à la création d'intrigues romanesques et à celle d'intrigues historiennes, comme l'atteste leur entrecroisement dans l'histoire des genres au XIX<sup>e</sup> siècle, autant il devient urgent de spécifier le moment référentiel qui distingue l'histoire de la fiction. Or cette discrimination ne peut se faire si l'on reste dans l'enceinte des formes littéraires. Rien ne sert alors d'esquisser une sortie désespérée par simple recours au bon sens et aux énoncés les plus traditionnels concernant la vérité en histoire. Il faut patiemment articuler les modes de la représentation sur ceux de l'explication/compréhension et, à travers ceux-ci, sur le moment documentaire et sa matrice de vérité présumée, le témoignage de ceux qui déclarent s'être trouvés là où les choses sont advenues. On ne trouvera jamais dans la forme narrative en tant que telle la raison de cette quête de référentialité. C'est ce travail de remembrement du discours historique pris dans la complexité de ses phases opératoires qui est totalement absent des préoccupations de H. White.

---

où l'ironie est reconnue à la fois comme maître trope à l'intérieur du système et point de vue sur le système. H. White devient suspect d'avoir reculé devant ce qu'il appelle lui-même, avec un mélange de sympathie et... d'anxiété, à la fin de *Tropics of Discourse*, « *the absurdist moment* ». Le critique ne nous dit pas comment il faudrait écrire l'histoire, ni non plus comment le métier d'historien négocie avec un doute qui ne serait pas « hyperbolique » mais véritablement méthodique ; il nous dit seulement comment on ne peut pas écrire l'histoire.

C'est eu égard à ces apories de la référentialité du discours historique que la mise à l'épreuve des propositions de la rhétorique narrative de H. White par les événements horribles placés sous le signe de la « solution finale » constitue un défi exemplaire qui dépasse tout exercice d'école.

Le défi a trouvé une expression forte dans la notion de « limite de la représentation » qui donne son titre à l'ouvrage de Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation*<sup>31</sup>. Le vocable peut désigner deux sortes de limites : d'une part une sorte d'épuisement des formes de représentation disponibles dans notre culture pour donner lisibilité et visibilité à l'événement dénommé « solution finale » ; d'autre part, une requête, une exigence d'être dit, représenté, s'élevant du cœur même de l'événement, donc procédant de cette origine du discours qu'une certaine tradition rhétorique tient pour l'extralinguistique, interdit de séjour en terre sémiotique. Dans le premier cas, il s'agirait de limite interne, dans le second, de limite externe. Le problème serait alors celui de l'articulation précise entre ces deux sortes de limites. La Shoah, puisqu'il faut bien la dénommer ainsi, proposerait à la réflexion, à ce stade de notre discussion, à la fois la singularité d'un phénomène à la limite de l'expérience et du discours, et l'exemplarité d'une situation où ne seraient pas seulement mises à découvert les limites de la représentation sous ses formes narratives et rhétoriques, mais l'entreprise entière d'écriture de l'histoire.

La tropologie de H. White ne pouvait manquer d'être prise dans la tourmente<sup>32</sup>. Or, en Allemagne même, une grande querelle connue sous le nom de *Historikerstreit* (controverse des historiens) avait opposé entre 1986 et 1988 des historiens respectés de la période nazie ainsi qu'un philosophe aussi important que Habermas, sur des problèmes tels que la singularité du nazisme, la pertinence de la comparaison avec le stalinisme, avec pour enjeu la consistance du concept de totalitarisme assumé par H. Arendt, enfin

31. Saul Friedlander (dir.), *Probing the Limits of Representation*, op. cit.

32. Deux de ses articles dans *The Content of the Form*, op. cit., « The value of narrativity in the representation of reality » et « The politics of historical interpretation », devaient être la cible des critiques venues du camp des historiens professionnels, Momigliano, Ginzburg, Spiegel, Jacoby.

la question de la continuité de la nation allemande à travers – et au-delà de – la catastrophe<sup>33</sup>.

C'est sur cet arrière-plan chargé d'interrogations et de passions concernant la possibilité même d'« historiser » (*Historisierung*) le national-socialisme, et singulièrement « Auschwitz », que s'est déroulé le colloque américain sur le thème « *History, Event and Discourse* », au cours duquel Hayden White et Carlo Ginzburg opposèrent leurs vues sur la notion de vérité historique. C'est ainsi que la question des limites de la représentation sous ses formes narratives et rhétoriques a pu prendre la proportion d'une mise à l'épreuve – d'une probation – des limites du projet même de se représenter un événement de cette magnitude. Historisation et figuration, même combat et même épreuve.

Dans son introduction à *Probing the Limits...*, Saul Friedlander propose un schéma selon lequel il faut partir des limites externes du discours pour former l'idée de limites internes à la représentation. Il sort ainsi délibérément du cercle que forme avec elle-même la représentation. Il s'est produit au cœur de l'Europe un « *event at the limits* » (*Probing the Limits...*, p. 3). Cet événement atteint les couches les plus profondes de la solidarité entre les hommes : « *Auschwitz has changed the basis for the continuation, the basis for the continuity of the conditions of life within history* » (*ibid.*). La vie-dans-l'histoire et non le discours-sur-l'histoire. C'est de derrière le miroir que s'élève un *claim to truth* qui fait peser sur la représentation ses exigences, lesquelles révèlent les limites internes des genres littéraires : « *there are limits to representation which should not be but can easily be transgressed* » (italiques de l'auteur) (*ibid.*). Il peut y avoir quelque chose de *wrong* avec certaines représentations des événements (surtout lorsque la transgression n'est pas aussi grossière que celle du négationnisme), même si nous ne pouvons formuler la nature de la transgression, condamnée à rester à l'état de malaise. L'idée de transgression confère ainsi une intensité inattendue à une discussion commencée au plan inoffensif, sinon innocent, de la sémiotique, de la narratologie, de

33. Les pièces principales de cette controverse ont été publiées sous le titre *Historikerstreit*, Munich, Piper, 1987 ; trad. fr. sous le titre *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Éd. du Cerf, 1988. Le fameux titre d'Ernst Nolte, « Un passé qui ne veut pas passer », devait avoir dans le reste du monde occidental le destin que l'on sait. Henry Rousso devait l'appliquer à la mémoire française du régime de Vichy sous le titre modifié *Un passé qui ne passe pas*.

la tropologie. L'événement « aux limites » apporte son opacité propre avec son caractère moralement « inacceptable » (le mot assume la force de la litote) – son caractère d'« offense morale ». C'est alors l'opacité des événements qui révèle et dénonce celle du langage. Or cette dénonciation revêt un caractère insolite à un moment de la discussion théorique marqué par ce qu'on appelle par convention « postmodernisme », moment où la critique du réalisme naïf est à son apogée au nom de la polysémie en abîme du discours, de l'autoréférentialité des constructions linguistiques, qui rendent impossible l'identification d'une quelconque réalité stable. Quelle réponse plausible, dès lors, ce dénommé postmodernisme pourrait-il donner à l'accusation de désarmer la pensée face aux séductions du négationnisme<sup>34</sup> ?

Confronté au schème de Friedlander, qui procède de l'événement aux limites en direction des limites internes à l'opération de représentation, H. White s'emploie, avec une honnêteté extrême, à aller aussi loin que possible en direction de l'événement en partant des ressources rhétoriques de la représentation verbale elle-même. Mais une tropologie du discours historique pouvait-elle rejoindre quelque chose comme une « demande », au sens fort du mot anglais, un *claim to truth*, procédant des événements eux-mêmes ?

L'essai de H. White exhibe une sorte d'écartèlement de son propre discours. D'un côté, l'auteur renchérit sur la « relativité inexpugnable » de toute représentation des phénomènes historiques. Cette relativité doit être assignée au langage lui-même, dans la mesure où il ne constitue pas un *medium* transparent, à la façon d'un miroir qui refléterait une réalité présumée. Le couple intrigue/trope est à nouveau tenu pour le lieu de résistance à tout retour à un réalisme naïf. De l'autre, un soupçon grandit au cours de l'essai, selon lequel il y aurait dans l'événement même quelque chose de si monstrueux qu'il mettrait en déroute tous les modes

34. « *The exterminations of the Jews of Europe as the most extreme case of mass criminalities must challenge theoreticians of historical relativism to face the corollaries of positions otherwise too easily dealt with on an abstract level* » (*Probing the Limits of Representation, op. cit.*, p. 2). Il est vrai que Friedlander accorde à ces critiques qu'il n'est pas possible d'additionner dans une super-histoire le point de vue des exécutants, des victimes et des spectateurs ayant assisté aux événements dans des positions différentes. La difficulté ne serait donc pas une invention du postmodernisme ; celui-ci aurait servi de révélateur à l'égard d'un inextricable dilemme suscité par « la "solution finale" elle-même ».

de représentation disponibles. Ce quelque chose n'aurait de nom dans aucune classe connue d'intrigues, qu'elle soit tragique, comique ou autre. Suivant la première pente de son propos, l'auteur accumule les blocages sur le chemin de l'événement. Il est impossible, déclare-t-il, de distinguer entre « énoncé factuel » (propositions existentielles singulières et arguments), d'une part, et comptes rendus narratifs, de l'autre ; en effet, ces derniers ne manquent pas de transformer des listes de faits en *stories* ; or celles-ci apportent avec elles intrigues et tropes et leurs typologies propres. Ne restent entre nos mains que des *competitive narratives* entre lesquels nul argument formel ne permet de trancher et nul critère tiré des énoncés factuels ne propose d'arbitrage, dès lors que les faits sont déjà des faits de langage. Se trouve ainsi minée dans le principe la distinction entre interprétation et fait, et tombe la frontière entre histoire « vraie » et « fausse », entre « imaginaire » et « factuel », entre « figuratif » et « littéral ». Appliquées aux événements désignés par l'expression « solution finale », ces considérations conduisent à l'impossibilité de donner sens au plan narratif à l'idée de modalité inacceptable de mise en intrigue. Aucun des modes connus de mise en intrigue n'est *a priori* inacceptable ; aucun n'est non plus approprié<sup>35</sup>. La distinction entre acceptable et inacceptable ne relève pas de la tropologie, mais procède d'une autre région de notre capacité réceptive que celle éduquée par notre culture narrative. Et, si l'on dit avec G. Steiner que « le monde d'Auschwitz réside hors discours comme il réside hors raison » (cité par Hayden White in Friedlander, *Probing the Limits...*, p. 43), d'où peut venir le sens de l'indicible et de l'irreprésentable ? On ne résoudra pas la difficulté en interdisant tout autre mode que la

35. Pourquoi pas le genre comique, pratiqué sur le ton de la satire, comme dans *Maus : Survival's Tale* par Art Spiegelman ? Il n'y a pas non plus d'argument décisif tiré de l'histoire des genres littéraires pour juger la tentative de représentation tragique dans les deux essais de A. Hillgruber dans *Zweierlei Untergang : die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*, Berlin, Siedler Verlag, 1986 (trad. angl., *Two Kinds of Ruin : the Shattering of the German Reich and the European Jewry*). Rien n'interdit d'héroïser les caractères requis par le mode tragique. Un autre contributeur au volume de Friedlander, Peter Anderson, explore les ressources d'un genre littéraire proche de la *collatio* de l'ancienne rhétorique pratiquée par le même Hillgruber, le procédé consistant à placer deux récits côte à côte, celui du meurtre des Juifs et celui de l'expulsion des Allemands des anciens territoires de l'Est : juxtaposition, est-il suggéré, ne vaut pas comparaison. Mais peut-on éviter de disculper l'un par transfert de la charge émotionnelle de l'un sur l'autre ?

chronique littérale, ce qui équivaldrait à demander de dénarrativiser les événements visés. Ce n'est là qu'une manière désespérée de mettre à l'abri de toute addition figurative une représentation littérale des événements : la solution est désespérée en ce sens qu'elle retombe dans les illusions du réalisme naïf qui ont été communes au courant principal du roman du XIX<sup>e</sup> siècle et à l'école positiviste en historiographie. C'est une illusion de croire que les énoncés factuels puissent satisfaire à l'idée de l'irreprésentable, comme si des faits pouvaient par la vertu de leur présentation littérale être dissociés de leur représentation en forme d'événements dans une histoire ; événements, histoire, intrigue relèvent solidairement du plan de la figuration. H. White pousse l'argument jusqu'à frapper de suspicion l'entreprise entière de représentation réaliste de réalité par quoi Erich Auerbach avait caractérisé la culture de l'Occident<sup>36</sup>. À la fin de son essai, H. White tente une sortie héroïque, en suggérant que certaines modalités d'écriture se réclamant du postmodernisme – qu'il persiste à appeler *modernist* – pourraient avoir une certaine affinité avec l'opacité de l'événement : ainsi l'écriture « intransitive », dont la notion est empruntée à Roland Barthes, qui la rapproche à son tour de la « voie moyenne » de la grammaire du grec ancien ; White pense la retrouver dans certaines notations de J. Derrida sur la « différance ». Mais, si le style de *middle voicedness* rompt effectivement avec le réalisme, qu'est-ce qui assure qu'il soit en affinité avec « la nouvelle effectivité » ? Le totalitarisme n'est-il pas *modernist*, en effet ? Suffit-il de rompre avec la représentation réaliste pour rapprocher le langage non seulement de l'opacité, mais du caractère inadmissible de la « solution finale » ? Tout se passe comme si, au terme de l'essai, la critique sans concession du réalisme naïf contribuait paradoxalement à renforcer la demande de vérité venue d'ailleurs que du discours, à force de rendre dérisoires les esquisses de compromis avec un réalisme devenu introuvable.

Face à H. White, Carlo Ginzburg fait un plaidoyer vibrant en

36. Le grand ouvrage de E. Auerbach est intitulé *Mimesis : Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, Francke, 1946 ; trad. fr. de Cornelius Heim, *Mimésis : la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968. Je l'évoque dans *Temps et Récit*, t. II, *op. cit.*, p. 157, n. 2. Dans le premier chapitre, l'auteur insiste sur la profondeur, la richesse en arrière-plan des personnages bibliques, tels Abraham, l'apôtre Paul, à la différence des personnages homériques sans épaisseur. Auerbach voit dans cette profondeur un indice de réalité.

faveur non du réalisme, mais de la réalité historique elle-même dans la visée du témoignage. Il rappelle la déclaration de Deutéronome 19,15 (qu'il cite en latin) : *non stabit testis unus contra aliquem* – et en rapproche la prescription du code Justinien : *testis unus, testis nullus*. Du coup, le titre « Just one witness » rend un son désespéré, comme si les documents accumulés restaient au-dessous du seuil du double témoignage, à moins que par antiphrase on ne désigne l'excès des témoignages au regard de la capacité des intrigues à produire un discours cohérent et acceptable<sup>37</sup>. Le plaidoyer en faveur de la réalité du passé historique, apparenté à celui de Vidal-Naquet dans *Les Juifs, la Mémoire, le Présent* et dans *Les Assassins de la mémoire* (La Découverte, 1981, 1991, 1995), revêt ainsi le double aspect d'une attestation incontestable et d'une protestation morale qui prolonge la violence de l'impulsion qui pousse un survivant comme Primo Levi à témoigner<sup>38</sup>. C'est sur cet enchevêtrement de l'attestation et de la protestation dans le cas de la littérature de la Shoah qu'il faut réfléchir. Sans l'admission de ce statut mixte, on ne comprendrait pas pourquoi et comment la représentation devrait intégrer à sa formulation la dimension « inadmissible » de l'événement. Mais alors, c'est le citoyen autant que l'historien qui est requis par l'événement. Et il est requis au niveau de sa participation à la mémoire collective, devant laquelle l'historien est appelé à rendre des comptes. Mais il ne le fait pas sans apporter les ressources critiques ressortissant à sa compétence d'historien professionnel. La tâche de l'historien face aux événements « aux limites » ne se borne pas à l'habituelle chasse au faux qui, depuis l'affaire de la *Donation de Constantin*, est devenue la grande spécialité de l'histoire savante. Elle s'étend à la discrimination des témoignages en fonction de leur origine : autres sont les témoignages de survivants, autres ceux d'exécutants<sup>39</sup>, autres ceux de spectateurs impliqués à des titres et à des

37. Ginzburg pense atteindre l'argument de White en portant au jour ses racines suspectes dans le relativisme et l'idéalisme des penseurs italiens Benedetto Croce et Gentile. Il en poursuit la trace, jusque dans *The Content of the Form* de 1987.

38. C'est bien ainsi que Friedlander a reçu l'essai de Carlo Ginzburg : « Quoique la critique des positions de White [...] opte pour une approche épistémologique, le plaidoyer passionné de Carlo Ginzburg pour l'objectivité et la vérité historique est autant informé par une position profondément éthique que par des catégories analytiques » (Friedlander [dir.], *Probing the Limits of Representation*, *op. cit.*, p. 8).

39. Dans un des essais rassemblés par Saul Friedlander, C.R. Browning expose

degrés divers dans les atrocités de masse ; il revient alors à la critique historique d'expliquer pourquoi on ne peut écrire l'histoire englobante qui annulerait la différence insurmontable entre les perspectives. Ces considérations critiques peuvent en particulier conduire à dissiper des querelles inutiles comme celle qui oppose histoire de la vie quotidienne du peuple allemand, histoire des contraintes économiques, sociales, culturelles, idéologiques, histoire de la prise de décision au sommet de l'État : la notion d'échelles, de choix d'échelles et de changement d'échelles, pourrait être ici utilement invoquée, à l'encontre de l'affrontement entre interprétation dite « fonctionnaliste » et interprétation dite « intentionnaliste » ; comme nous l'avons appris ailleurs, les notions mêmes de fait et d'interprétation varient selon l'échelle considérée. L'historien de la Shoah ne devrait pas non plus se laisser intimider par le postulat selon lequel expliquer c'est excuser, comprendre c'est pardonner. Le jugement moral enchevêtré au jugement historique relève d'une autre couche du sens historique que celle de la description et de l'explication ; il ne devrait donc pas intimider l'historien au point de le conduire à se censurer.

Est-il possible de préciser plus avant de quelle manière le jugement moral, signifié par l'expression d'inacceptable, adressé par Saul Friedlander à telle ou telle forme de figuration de l'événement s'articule sur la vigilance critique dont on vient de donner quelques exemples ? C'est la question que se posait Adorno lorsqu'il demandait : « *What does coming to terms with (Aufarbeitung) the past mean*<sup>40</sup> ? » On peut trouver quelque secours dans un recours prudent à des catégories psychanalytiques telles que trauma, répétition, travail de mémoire, compris comme *working through*, et, plus que tout, celle de transfert appliqué non à des personnes mais à des situations dans lesquelles les agents de l'histoire ont été diversement « investis ». Aussi bien nous sommes-nous risqués à le faire parlant des us et abus de la mémoire et singulièrement des embarras de la mémoire empêchée<sup>41</sup>. C'est à une situation comparable que le travail de l'histoire est confronté face aux événements à la limite.

---

son travail sur les archives d'un bataillon de la police de réserve allemande opérant dans un village polonais : « German memory, judicial interrogation and historical reconstruction : writing perpetrator history from postwar testimony » (*ibid.*, p. 22-36).

40. Cité par Dominick La Capra, « Representing the Holocaust : reflections on the historians' debate » (*ibid.*, p. 108-127).

41. Cf. ci-dessus, p. 83-87.

Il faut repartir ici de la diversité des situations des témoins convoqués, telle qu'elle a été évoquée plus haut : il ne s'agit pas seulement de points de vue différents, mais d'investissements hétérogènes. C'est la voie explorée par Dominick La Capra dans sa contribution à *Probing the limits...* : anciens nazis, jeunes Juifs ou Allemands, etc., sont impliqués dans des situations transférentielles différentes. La question se pose alors de savoir si un critère d'acceptabilité pourrait être dégagé de la façon dont telle ou telle tentative de traitement historique d'événements suprêmement traumatiques est susceptible d'accompagner et de faciliter le processus de *working through*<sup>42</sup>. Le critère est en ce sens plus thérapeutique qu'épistémologique. Son maniement est difficile, dans la mesure où l'historien est à son tour dans une relation transférentielle indirecte au traumatisme à travers les témoignages qu'il privilégie. L'historien lui aussi a un problème d'identification au moment de choisir son vis-à-vis. Ce redoublement du rapport transférentiel confirme la position hybride de l'historien confronté à l'Holo-

42. « *How should one negotiate transference relations to the object of study ?* » demande La Capra (Friedlander [dir.], *op. cit.*, p. 110). Celui-ci applique sans tarder son critère aux termes d'un des débats les plus aigus de la controverse des historiens allemands : la question étant de savoir si l'Holocauste (c'est le terme choisi par l'auteur qui en justifie avec soin le choix : *op. cit.*, p. 357, n. 4) doit être traité, en tant que phénomène historique, comme unique ou comparable. Ce n'est pas ici notre problème ; mais il est intéressant de noter la façon dont La Capra applique son critère qu'on peut appeler thérapeutique. Il y a un sens, dit-il, où l'événement doit être pris pour unique, tant par la magnitude de ses effets ravageurs que par son origine dans le comportement d'un État criminel ; il y a un sens auquel il est comparable, dans la mesure où unicité est liée à différence et différence à comparaison, et où comparer appartient à comprendre. Mais c'est la manière dont l'argument de l'unicité et celui de la comparabilité est manié qui importe : la question est à chaque fois de savoir si, par exemple, la comparaison contribue, en nivelant les situations, à la dénégation, ou si, en sens inverse, la proclamation véhémement de l'unicité incomparable de l'événement n'aboutit pas, sur la voie de la sacralisation et de la monumentalisation, à une fixation du traumatisme qu'il faudrait avec Freud assimiler à la répétition, laquelle, nous l'avons vu, constitue la résistance majeure au *working through* et conduit à l'enlèvement dans l'*acting out*. On peut en dire autant du choix d'échelles évoqué plus haut, selon qu'on s'immerge dans la vie quotidienne du peuple allemand ou qu'on tente de percer le secret de la décision au sommet. La question n'est plus alors celle du primat de l'unicité ou de la comparabilité, voire de la centralité opposée à la marginalité, elle est de savoir de quelle façon telle approche contribue à une bonne négociation des « relations transférentielles à l'objet de l'étude ». Or les impasses du *working through* ne sont pas moindres d'un côté que de l'autre.

causte : il parle à la troisième personne en tant que savant professionnel et à la première personne en tant qu'intellectuel critique ; mais on ne peut figer la distinction entre l'expert et celui que Raymond Aron aurait appelé un spectateur engagé.

Si maintenant on remonte en direction de la source de la demande de vérité et donc du lieu du traumatisme initial, il faut bien dire que cette source n'est pas dans la représentation, mais dans l'expérience vive du « faire histoire » telle qu'elle est diversement affrontée par les protagonistes. Ce fut, avons-nous dit avec Habermas, une « atteinte à la couche la plus profonde de solidarité avec ceux ayant figure d'homme<sup>43</sup> ». C'est en ce sens que l'événement dénommé Auschwitz est un événement aux limites. Il l'est dans la mémoire individuelle et collective avant de l'être dans le discours de l'historien. C'est de ce foyer que s'élève l'attestation-protestation qui place l'historien-citoyen en situation de responsabilité à l'égard du passé.

Doit-on continuer d'appeler externe cette limite imposée aux prétentions d'autosuffisance des formes rhétoriques de la représentation ? Non, si l'on considère la nature véritable du rapport de l'histoire à la mémoire qui est celui d'une reprise critique, interne autant qu'externe. Oui, si l'on considère l'origine de cette prétention, qui est moins liée à l'usage effectif des formes rhétoriques qu'à la théorie littéraire – structuraliste ou autre – qui proclame la clôture sur soi des configurations narratives et rhétoriques et prononce l'exclusion du référent extralinguistique. Cela dit, externe et/ou interne, la limite inhérente à l'événement dit « aux limites » prolonge ses effets au cœur de la représentation dont elle fait apparaître les limites propres, à savoir l'impossible adéquation des formes disponibles de figuration à la demande de vérité s'élevant du cœur de l'histoire vive. Faut-il conclure à l'épuisement de ces formes, et avant tout à celui des formes héritées de la tradition naturaliste et réaliste du roman et de l'histoire du siècle passé ? Sans doute. Mais ce constat ne doit pas empêcher, il doit au contraire stimuler l'exploration de modes d'expression alternatifs, éventuellement liés à d'autres supports que le livre donné à lire : mise en scène théâtrale, film, art plastique. Il n'est pas interdit de

43. Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Francfort, 1987, p. 163. L'article se lit en français dans *Devant l'histoire*, sous le titre : « Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande » (*op. cit.*, p. 47-61).

chercher sans fin à combler l'écart entre la capacité représentative du discours et la requête de l'événement, en se gardant de nourrir, en faveur des styles d'écriture que H. White appelle *modernist*, une illusion parallèle à celle qu'il dénonce du côté de la tradition réaliste.

De ces considérations résulte que tenter d'écrire l'histoire de la « solution finale » n'est pas une entreprise désespérée, si l'on n'oublie pas l'origine des limites de principe qui l'affectent. C'est plutôt l'occasion de rappeler le trajet que le critique doit effectuer, remontant de la représentation à l'explication/compréhension et de celle-ci au travail documentaire, jusqu'aux ultimes témoignages dont on sait que le recueil est brisé, entre la voix des bourreaux, celle des victimes, celle des survivants, celle des spectateurs diversement impliqués<sup>44</sup>.

Demanderait-on pour finir en quoi les problèmes posés par l'écriture de l'événement « aux limites » dénommé Auschwitz sont exemplaires pour une réflexion générale sur l'historiographie ? Ils le sont dans la mesure où ils sont eux-mêmes, en tant que tels, des problèmes « à la limite ». On a rencontré en cours de route plusieurs illustrations de cette problématisation extrême : impossibilité de neutraliser les différences de position des témoins dans les jeux d'échelles ; impossibilité de sommer dans une histoire englobante les reconstructions gagées par des investissements affectifs hétérogènes ; dialectique indépassable entre unicité et incomparabilité au cœur même de l'idée de singularité. Peut-être toute singularité

44. Il n'est rien dit ici de l'influence bénéfique sur la mémoire collective que l'on peut attendre de la tenue et de la publication des grands procès criminels de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle. Elle suppose la qualification pénale des crimes de masse, donc une jonction entre jugement moral et jugement légal. La possibilité d'une telle qualification est inscrite dans l'événement lui-même en tant que crime du tiers, c'est-à-dire de cet État qui doit la sûreté et la protection à quiconque réside sur son territoire de juridiction. Cet aspect d'« historicisation » des événements traumatiques ne concerne pas seulement leur figuration mais leur qualification légale. (Cf. Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick [É.-U.], New Jersey (É.-U.), Transaction Publ., 1997.) On y reviendra à l'occasion de la discussion portant sur les rapports entre l'historien et le juge. Mais on peut dès maintenant observer qu'une telle qualification légale dément la thèse selon laquelle l'événement Auschwitz serait indicible à tous égards. On peut en parler et on doit en parler.

– tour à tour unique et/ou incomparable – est-elle, à ce double titre, porteuse d'exemplarité.

### III. LA REPRÉSENTATION HISTORIENNE ET LES PRESTIGES DE L'IMAGE

En première approximation, l'évocation de la dimension iconique de la représentation historique ne devrait pas apporter de grands bouleversements dans notre analyse. Ou bien, en effet, il ne s'agit que de l'opposition entre deux genres littéraires tout constitués, le récit de fiction et le récit historique, ou bien on ne fait qu'accentuer certains traits déjà remarqués de la narrativité et amplement commentés sous le titre des effets rhétoriques solidaires de la mise en intrigue.

On voudrait montrer que sous ce terme d'image revient au premier plan une aporie qui a son lieu d'origine dans la constitution iconique de la mémoire elle-même.

Restons un moment au niveau de ce qui vient d'être appelé première approximation. La paire récit historique/récit de fiction, telle qu'elle apparaît déjà constituée au niveau des genres littéraires, est clairement une paire antinomique. Autre est un roman, même réaliste, autre un livre d'histoire. Ils se distinguent par la nature du pacte implicite passé entre l'écrivain et son lecteur. Bien qu'informulé, ce pacte structure des attentes différentes du côté du lecteur et des promesses différentes du côté de l'auteur. En ouvrant un roman, le lecteur se prépare à entrer dans un univers irréel à l'égard duquel la question de savoir où et quand ces choses-là se sont passées est incongrue ; en revanche, ce lecteur est disposé à opérer ce que Coleridge appelait *wilful suspension of disbelief*, sous réserve que l'histoire racontée soit intéressante : c'est volontiers que le lecteur suspend sa méfiance, son incrédulité, et qu'il accepte de jouer le jeu du comme si – comme si ces choses racontées étaient arrivées. En ouvrant un livre d'histoire, le lecteur s'attend à rentrer, sous la conduite du pilier d'archives, dans un monde d'événements réellement arrivés. En outre, en passant le seuil de l'écrit, il se tient sur ses gardes, ouvre un œil critique et exige, sinon un discours vrai comparable à celui d'un traité de physique, du moins un discours plausible, admissible, probable et

en tout cas honnête et véridique ; éduqué à la chasse aux faux, il ne veut pas avoir affaire à un menteur<sup>45</sup>.

Aussi longtemps qu'on se tient de cette façon au plan des genres littéraires constitués, la confusion n'est pas admissible, du moins dans le principe, entre les deux sortes de récits. Irréalité et réalité sont tenues pour des modalités référentielles hétérogènes ; l'intentionnalité historique implique que les constructions de l'historien aient l'ambition d'être des reconstructions plus ou moins approchées de ce qui un jour fut « réel », quelles que soient les difficultés supposées résolues de ce que nous continuons d'appeler représentation, auxquelles nous consacrerons les dernières discussions de ce chapitre. Toutefois, en dépit de la distinction de principe entre passé « réel » et fiction « irréelle », un traitement dialectique de cette dichotomie élémentaire est imposé par le fait de l'entrecroisement des effets exercés par fictions et récits vrais au niveau de ce qu'on peut appeler « le monde du texte », clé de voûte d'une théorie de la lecture<sup>46</sup>.

45. C'est sur la base d'une « relation de contrepoint » entre la fiction et le monde historique que, dans *Temps et Récit III*, je traite de « l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction » (chap. 5), après avoir considéré séparément, d'une part, « la fiction et les variations imaginatives sur le temps » (chap. 2) et « la réalité du passé historique » (chap. 3). Le parti pris du livre était alors de scruter directement le rapport entre le récit et le temps sans égard pour la mémoire ; c'est « la neutralisation du temps historique » qui me servait de thème d'introduction au grand jeu des variations imaginatives produites par la fiction sur le site de la faille entre temps vécu et temps du monde ; l'affranchissement du récit de fiction à l'égard des contraintes du temps calendaire était ainsi tenu pour un fait de culture documenté par l'histoire littéraire depuis l'épopée et la tragédie grecque jusqu'au roman moderne et contemporain. Le mot « pacte » était prononcé une fois (*Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 168), en référence à l'ouvrage de Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

46. Le monde du texte : « ce monde dans lequel nous pourrions habiter et déployer nos potentialités les plus propres » (*Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 149). Ce thème est introduit dans *Temps et Récit I* sous le titre de la triple *mimēsis*, la refiguration constituant le troisième stade dans le mouvement de la figure, après la configuration, et, plus en amont, la préfiguration du temps (*Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, *Mimēsis III*, p. 109-129). La théorie des effets croisés du récit de fiction et du récit historique constitue la pièce maîtresse des dispositifs de refiguration du temps dans *Temps et Récit III*, chap. 5. La seule question permise, aussi longtemps qu'on tient pour acquise la différence entre genres littéraires tout constitués, est celle de l'« entrecroisement de l'histoire et de la fiction » au plan de refiguration effective du temps vécu, sans égards pour la médiation de la mémoire. Cet entrecroisement consiste en ceci que « l'histoire et la fiction ne concrétisent chacune leur intentionnalité respective qu'en empruntant à l'intentionnalité de l'autre » (*op. cit.*, p. 265). D'un côté, on peut parler d'historisation

Ce que nous appelions autrefois « fictionalisation du discours historique » peut être reformulé comme entrecroisement de la lisibilité et de la visibilité au sein de la représentation historique. On est alors tenté de chercher du côté des effets rhétoriques évoqués plus haut la clé de cet imaginaire d'un genre nouveau. N'appelle-t-on pas figures les tropes qui non seulement ornent mais articulent le discours historique à sa phase littéraire ? La suggestion est bonne, mais elle entraîne plus loin que prévu. Ce qu'il faut en effet déplier, comme dans l'examen de l'envers d'une tapisserie, c'est précisément le lien tissé entre lisibilité et visibilité au niveau de la réception du texte littéraire. De fait, le récit donne à comprendre et à voir. La dissociation des deux effets enchevêtrés est facilitée lorsque se découplent le faire tableau et le faire suite, la stase descriptive et l'avancée proprement narrative, elle-même précipitée par ce que la *Poétique* d'Aristote appelle péripétie, s'agissant en particulier du coup de théâtre et des effets violents. L'historien

---

de la fiction dans la mesure où la suspension complaisante de la suspicion repose sur une neutralisation des traits « réalistes » non seulement des récits historiques les plus élaborés, mais des récits de vie les plus spontanés, ainsi que de tous ces récits qui relèvent de ce qu'on peut appeler récits de conversation. Nous l'avons répété avec Hannah Arendt, le récit dit le « qui » de l'action ; c'est l'action, comme modèle d'effectivité, qui entraîne le récit dans sa sphère propre ; en ce sens, raconter quoi que ce soit, c'est le raconter comme s'il s'était passé. Le « comme si effectivement advenu » fait partie du sens que nous attachons à tout récit ; à ce niveau, le sens immanent est inséparable d'une référence externe, assertée, niée ou suspendue ; cette adhérence de la référence *ad extra* au sens jusque dans la fiction paraît impliquée par le caractère positionnel de l'assertion du passé dans le langage ordinaire ; quelque chose qui a été est affirmé ou nié ; il en résulte que le récit de fiction garde ce trait positionnel sur le mode du quasi. Quasi-passés sont les quasi-événements et les quasi-personnages des intrigues fictives. Au surplus, c'est à la faveur de cette simulation d'existence que la fiction peut explorer les aspects de la temporalité vécue que le récit réaliste n'atteint pas. Les variations imaginatives sur le temps qu'explorait *Temps et Récit II* tirent leur force d'exploration, de découverte, de révélation, des structures profondes de l'expérience temporelle ; de quoi résulte le caractère de vraisemblance qu'Aristote attachait aux fables épiques ou tragiques. Et c'est à la faveur de cette relation de vraisemblance que le récit de fiction est habilité à détecter, sur le mode des variations imaginatives, les potentialités non effectuées du passé historique. De l'autre côté, se produit un effet de « fictionalisation de l'histoire », assignable à l'interférence de l'imaginaire à cet égard : la construction des appareils de mesure du temps (du *gnōmōn* au calendrier et à l'horloge) et de tous les instruments de datation du temps historique – un produit de l'imagination scientifique ; quant à ces traces que sont les documents d'archive, elles ne deviennent lisibles que sous la conduite d'hypothèses interprétatives engendrées par ce que Collingwood appe-

connaît bien cette alternance<sup>47</sup> : c'est bien souvent par un assemblage de tableaux qu'il dépeint la situation où le début de son récit s'implante ; c'est de la même façon qu'il peut terminer son ouvrage, à moins qu'il ne choisisse de laisser les choses en suspens, comme Thomas Mann perdant délibérément de vue son héros à la fin de *La Montagne magique* : l'historien n'est pas étranger à ces stratégies de clôture de récit qui ne prennent sens, aux yeux du lecteur éclairé, qu'à la faveur d'un jeu expert de frustration avec ses attentes coutumières. Mais c'est avec le portrait des personnages du récit, qu'ils soient récits de vie, récits de fiction ou récits historiques, que la visibilité l'emporte décidément sur la lisibilité. Or, c'est là une thèse constante de ce livre : les personnages du récit sont mis en intrigue en même temps que le sont les événements qui, pris ensemble, constituent l'histoire racontée. Avec le portrait, distingué du fil de la trame du récit, le couple du lisible et du visible se dédouble franchement.

Or il se trouve que ce couple donne lieu à des échanges remarquables qui sont sources d'effets de sens comparables à ceux qui se produisent entre récit de fiction et récit d'histoire. On peut dire tour à tour de l'amateur d'art qu'il lit une peinture<sup>48</sup> et du narrateur qu'il dépeint une scène de bataille. Comment de tels échanges sont-ils possibles ? Est-ce seulement lorsque le récit déploie un espace, un paysage, des lieux, ou lorsqu'il s'arrête sur un visage, une posture, un maintien, où tout un personnage se donne à voir ? Bref, n'y a-t-il lisibilité que dans une relation polaire avec la visibilité – distinction que la superposition des extrêmes n'abolirait pas ? Ou bien faut-il aller jusqu'à dire qu'en tout état de cause le récit met sous les yeux, donne à voir ? C'est déjà ce que suggère Aristote à l'occasion de ses remarques sur la métaphore dans *Rhétorique III*. Enquêtant sur les « vertus de la *lexis* » (locution, élocution), le philosophe prononce que cette vertu consiste à « mettre

---

lait l'imagination historique. C'est alors que nous butions sur un phénomène sur lequel notre présente analyse va rebondir et qui va bien au-delà des médiations imaginaires qu'on vient d'énumérer : à savoir le pouvoir de « dépeindre » attaché à la fonction proprement représentative de l'imagination historique.

47. R. Koselleck, « Représentation, événement et structure », in *Le Futur passé, op. cit.*, p. 133. Parmi les problèmes de la représentation (*Darstellung*), l'auteur distingue entre raconter (*erzählen*) et décrire (*beschreiben*), la structure tombant du côté de la description et l'événement du côté du récit. Cf. ci-dessus, p. 287-292.

48. Louis Marin, *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation du Quattrocento*, Paris, Usher, 1989, p. 251-266.

sous les yeux » (III, 10, 1410 b 33). Ce pouvoir de la figure de mettre sous les yeux est à rattacher à un pouvoir plus fondamental qui définit le projet rhétorique considéré dans toute son ampleur, à savoir la « faculté de découvrir spéculativement ce qui, dans chaque cas, peut être propre à persuader » (1356 b 25-26 et 1356 a 19-20). Le *pithanon*, le « persuasif en tant que tel », tel est le thème récurrent de la rhétorique. Certes, la persuasion n'est pas la séduction : et toute l'ambition d'Aristote aura été de stabiliser la rhétorique à mi-pente entre logique et sophistique, à la faveur du lien entre le persuasif et le vraisemblable au sens du probable (*to eikos*). Cette définition de la rhétorique comme *tekhnē* du discours propre à persuader est à l'origine de tous les prestiges que l'imaginaire est susceptible de greffer sur la visibilité des figures du langage<sup>49</sup>.

C'est aiguillé par la perplexité des grands Anciens que nous renouons le fil interrompu de nos réflexions sur la dialectique d'absence et de présence commencée dans le cadre d'une histoire des représentations sociales. On avait alors admis que le fonctionnement de cette dialectique dans la pratique représentative des agents sociaux n'est vraiment tiré au clair que lorsqu'il est repris et explicité par le discours même de l'historien se représentant la représentation des acteurs sociaux. La représentation-opération, au niveau de laquelle nous allons désormais nous tenir, ne constituera pas seulement un complément au regard de la représentation-objet d'histoire mais un surcroît, dans la mesure où la représentation-opération peut être tenue pour la phase réflexive de la représentation-objet.

Je propose de prendre ici pour guide les travaux que Louis Marin a consacrés aux prestiges de l'image, tels qu'il les voit lucidement

49. Chez Aristote lui-même, un lien plus secret est établi entre le pouvoir de la métaphore de mettre sous les yeux et le projet de persuasion qui anime la rhétorique, à savoir le pouvoir de la métaphore de « signifier les choses en acte » (III, 11, 1411 b 24-25). Or, quand le discours est-il le plus apte à signifier les choses en acte ? La réponse se lit dans la *Poétique*, science de la production des discours : c'est lorsque le *muthos*, la fable, l'intrigue, réussit à produire une *mimēsis*, une imitation, une représentation « des hommes agissants et en acte » (*Poétique*, 1648 a 24). Un pont est ainsi jeté entre la visibilité dans le discours et l'énergie dans les choses humaines, entre la métaphore vive et l'existence vive. – L'expression « mettre sous les yeux » aura une fortune considérable, de la rhétorique de Fontanier jusqu'à la sémiotique de Peirce, cf. *La Métaphore vive*, chap. 5, § 2, « Le moment iconique de la métaphore », et § 6, « Icône et image ».

fomentés par de bons écrivains du XVII<sup>e</sup> siècle à la gloire du pouvoir monarchique et de sa figure incarnée, le roi. Je tiendrai en réserve au cours de ma lecture du *Portrait du roi*<sup>50</sup> la question de savoir si quelque instruction, concernant les rapports entre justification du pouvoir et prestiges de l'image, persiste pour les citoyens d'une démocratie qui croit avoir rompu avec l'éloge du roi, au-delà de ce qui est devenu pour eux une sorte de cas quelque peu exotique.

Louis Marin met d'emblée l'accent sur la force, le pouvoir de l'image substituée à une chose présente ailleurs. C'est la dimension transitive de l'image qui est ainsi soulignée dans ce qu'on peut appeler une « théorie des effets » qui rencontre chez Pascal de puissants échos. « L'effet-pouvoir de la représentation, c'est la représentation elle-même » (*Le Portrait du roi*, p. 11). Cet effet-pouvoir trouve son champ privilégié d'exercice dans la sphère politique, dans la mesure où le pouvoir y est animé par le désir d'absolu. C'est la marque de l'absolu déposée sur le pouvoir qui affole en quelque sorte l'imaginaire, l'entraînant sur la voie du fantastique : à défaut d'infini effectif et lui tenant lieu, « l'absolu imaginaire du monarque ». Le roi n'est vraiment roi, c'est-à-dire monarque, que dans des images qui lui confèrent une présence réputée réelle. Ici, Louis Marin lance une hypothèse séduisante selon laquelle « l'imaginaire et le symbolique politique du monarque absolu » auraient retrouvé « le motif eucharistique » dont le travail antérieur de l'auteur sur la *Logique de Port-Royal* avait montré le rôle central. L'énoncé « ceci est mon corps » ne gouvernerait pas seulement la sémiotique entière de la proposition attributive au plan logique, mais le discours du pouvoir au plan politique<sup>51</sup>.

La phrase « l'État c'est moi » serait le doublet politique de la phrase de consécration de l'hostie<sup>52</sup>. Que cette « transposition »

50. Louis Marin, *Le Portrait du roi*, *op. cit.*

51. Louis Marin trouve un appui pour son exégèse du discours du pouvoir dans le grand livre de Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, Princeton University Press, 1937 ; trad. fr., *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989), qui expose la fonction de modèle juridique et politique jouée par la théologie catholique du *corpus mysticum* dans l'élaboration de la théorie de la royauté, de la couronne et de la dignité royales. Si seul meurt le corps physique du roi et si demeure son corps mystique, c'est parce que, sous l'égide de la théologie du sacrement, l'institution monarchique repose sur « la répétition d'un mystère sacré du signe et du secret » (*Le Portrait du roi*, *op. cit.*, p. 14).

52. Louis Marin parle ici de « parodie de l'Eucharistie » : « l'infranchissable

politique relève de l'ordre du « leurre », dans la ligne de la « fantastique » évoquée par Platon dans *Le Sophiste*, on ne le sait que sur la base d'un discours extérieur, ironique et critique, que Louis Marin voit formulé dans les fameuses *Pensées* où Pascal démonte impitoyablement le jeu caché des échanges entre le discours de la force et le discours de la justice. Trois niveaux de discours sont ainsi instaurés et pratiqués : celui implicite à la représentation œuvrant au cœur de la pratique sociale, celui explicite de la représentation articulée par la louange du pouvoir, celui qui met au jour le pouvoir comme représentation et la représentation comme pouvoir. Le troisième discours, qui donne une dimension anthropologique au jeu de la représentation et du pouvoir, aura-t-il la vertu de mettre en mouvement une autre enquête qui porterait sur un jeu comparable se poursuivant au-delà de la chute de la monarchie, dans de nouvelles projections du pouvoir du roi ? C'est la question que nous tenons en réserve.

Quoi qu'il en soit de ces résonances politiques de la théologie de la transsubstantiation et du caractère de détournement potentiellement blasphématoire de l'opération, il est remarquable que le discours du pouvoir, lorsqu'il est explicité au plan de la représentation historique, assume simultanément les deux formes du récit, évocateur d'absence, et de l'icône, porteuse de présence réelle. Mais, prises ensemble, absence et présence produisent la représentation comme pouvoir « dans le fantasme d'un corps royal, d'un portrait du prince nommé monarque absolu ». « D'un côté, donc, une icône qui est la présence réelle et vivante du monarque, de l'autre un récit qui est son tombeau subsistant à jamais<sup>53</sup>. » Louis Marin propose deux illustrations de ce double fonctionnement de la représentation du pouvoir. Une première fois, avec le commentaire du « Projet de l'histoire de Louis XIV » adressé à Colbert par l'historien de cour Pellisson-Fontanier<sup>54</sup>, c'est la lisibilité du récit

---

frontière » entre « les symboles eucharistiques de Jésus-Christ » et « les signes politiques du monarque » (*Le Portrait du roi, op. cit.*, p. 18) a été franchie par le désir d'absolu du pouvoir, à la faveur de « la représentation fantastique du monarque absolu dans son portrait » (*ibid.*).

53. Les logiciens de Port-Royal avaient fourni un instrument analytique pour distinguer le récit de l'icône en examinant dans *L'Art de penser* (II, IV) l'énoncé « Le portrait de César, c'est César », et en exemplifiant par cartes et portraits la définition du signe comme représentation fondant le droit de donner au signe le nom de la chose signifiée (I, IV) (*Le Portrait du roi, op. cit.*, p. 16).

54. « Le récit du roi ou comment écrire l'histoire », *ibid.*, p. 49-107.

qui engendre la visibilité dans une quasi-« portraiture ». Une seconde fois, avec le traitement comme « hostie royale » de « la médaille historique » frappée à l'effigie de Louis XIV<sup>55</sup>, c'est la visibilité du portrait qui génère la lisibilité d'un quasi-récitatif de la gloire.

Le « Projet de l'histoire de Louis XIV » est en effet un texte assez extraordinaire, en ce qu'il expose aux yeux de son lecteur les stratagèmes de l'histoire encore à écrire, dans le dessein, à peine dissimulé, de faire tomber à son tour dans son piège, qui n'est autre que l'octroi d'une subvention royale, le destinataire ultime de l'écrit, à savoir le roi. Le stratagème de l'écriture de l'histoire ainsi mis à nu se réduit à l'usage rusé des prestiges de l'image mis au service de la louange. Une autre rhétorique que celle des figures est ici mobilisée, la rhétorique d'origine aristotélicienne des trois genres du discours public : genre judiciaire régissant les plaidoiries, genre délibératif régnant sur la décision politique, genre épideictique (nommé ailleurs démonstratif) illustré par les éloges et les blâmes, l'oraison funèbre en constituant l'expression la plus éloquente. Cette classification, réglée moins sur la différence des procédés de style que sur la distinction entre les destinataires du discours, reprend avec vigueur l'exploitation réglée du discours d'éloge qui, à l'époque du pouvoir monarchique absolu, occupe la place démesurée que laisse vacante la mise en veilleuse du genre délibératif, sacrifié au secret du cabinet du roi. Or, à quoi va la louange dans l'ordre du pouvoir politique ? À la grandeur, et à l'éclat de cette grandeur qu'est la gloire. C'est au service de la grandeur et de la gloire que sont dispensés les prestiges de l'image dont se recommande le « Projet de l'histoire de Louis XIV ». La ruse de l'historien en offre de services est d'abord d'anticiper la manière dont se pense un pouvoir qui se désire absolu : « Quelle est la fantasmagorie dans laquelle et par laquelle se rationalise la politique de ce désir ? Quel est l'imaginaire de l'absolutisme, et le rôle et la fonction de l'historiographie dans la constitution de cette fantasmagorie et dans la construction de cet imaginaire ? » (*Op. cit.*, p. 59.) L'argument du piège, si l'on ose dire, tient tout entier dans ce propos tenu par le thuriféraire : « Il faut louer le roi partout, mais pour ainsi dire sans louange, par un récit de tout ce qu'on lui a vu faire, dire et penser... » La ruse est réussie si le laudateur réussit à « arracher [les épithètes et les louanges que le roi mérite]

55. « L'hostie royale : la médaille historique », *ibid.*, p. 147-168.

de la bouche du lecteur par les choses mêmes ». Ce n'est pas à l'écrivain de dire la grandeur et la gloire : c'est au lecteur sous la conduite habile du récit. Sont à compter parmi les ressources narratives ainsi mobilisées en vue de l'effet de louange la mise en tableau du champ de forces, l'abréviation dans la narration des exploits, la *brevitas* chère à Tacite faisant office de litote, la peinture des acteurs et des scènes, et tous les simulacres de présence susceptibles de susciter le plaisir de lecture. Une place d'honneur doit être attribuée à l'hypotypose narrative, cette « description animée et frappante » (*Robert*) qui, plus que tout autre procédé rhétorique, met sous les yeux<sup>56</sup> et érige ainsi le personnage, l'événement, la scène en exemples instructifs : « Tout ce que [l'histoire] rencontre de grand, elle le met dans un plus beau jour par un style plus noble, plus composé, qui renferme beaucoup en peu d'espace et où il n'y a point de paroles perdues. » Ainsi s'exprime Pascal au titre de la « Raison des effets » (*Pensées*, liasse V, cité in *Le Portrait du roi*, p. 100). Ce souci de montrer en racontant est encore plus fortement marqué dans l'*Éloge historique du Roi sur ses conquêtes depuis l'année 1672 jusqu'en 1678*, de Racine et Boileau. Louis Marin en rapporte ces phrases éloquentes : « Quelques personnes zélées plus particulièrement pour sa gloire ont voulu avoir dans leur cabinet un abrégé en tableaux des plus grandes actions de ce prince, c'est ce qui a donné occasion à ce petit ouvrage qui renferme tant de merveilles en très peu d'espace, pour leur mettre à tout moment devant les yeux ce qui fait la plus chère occupation de leur pensée » (*op. cit.*, p. 148). La grandeur du monarque éclate aux yeux dès lors que la stratégie du récit réussit à le faire paraître comme l'archi-acteur de la geste.

Telle est en bref la ruse historienne, digne de la *mētis* des Grecs décrite par Jean-Pierre Vernant : elle consiste dans la dissimulation du projet même de panégyrique qui, tel le refoulé, doit faire retour par la bouche du lecteur. On peut alors parler de « simulation historienne » (*op. cit.*, p. 191) pour dire ce pouvoir de la représentation « dont l'absolu a besoin pour se constituer absolument » (*op. cit.*, p. 91), pouvoir ciblé sur l'extorquation du panégyrique dans le moment de la lecture. L'étonnant reste que l'auteur du

56. L'expression « mettre sous les yeux », qui vient tout droit de la *Rhétorique* d'Aristote, est appliquée par Fontanier à l'hypotypose, qui, note L. Marin, met le comble au style de narration en l'annulant dans la fiction d'une présence « sous les yeux » (*ibid.*, p. 148).

projet d'histoire ait osé en démonter le piège en l'énonçant – au grand bonheur de l'historiographe contemporain. La question pour nous sera de savoir si, avec la fin de la monarchie d'Ancien Régime et le transfert sur le peuple de la souveraineté et de ses attributs, l'historiographie a pu éliminer de la représentation toute trace du discours de louange. Ce sera demander en même temps si la catégorie de grandeur et celle qui lui est connexe de gloire peuvent disparaître sans laisser de trace de l'horizon de l'histoire du pouvoir. Était-il réservé à la seule « manière absolutiste d'écrire l'histoire absolue de l'absolutisme » (*op. cit.*, p. 107) d'extraire de la lisibilité du récit la visibilité d'une description narrative qui réussirait à « peindre plutôt que raconter, faire voir à l'imagination tout ce qu'on met sur le papier », selon le vœu sur lequel conclut l'auteur du « Projet de l'histoire de Louis XIV » ? La démocratie moderne a-t-elle mis fin à l'éloge du roi et à la fantasmagorie mise au service de cet éloge<sup>57</sup> ?

Le rapport entre lisibilité et visibilité est renversé dans le portrait du roi en médaille. Ou plutôt, c'est l'échange entre lisibilité et visibilité qui procède du pôle inverse. Louis Marin peut dire au début de son étude sur « L'hostie royale : la médaille historique » : « Raconter l'histoire du roi dans un récit, c'est la faire voir. Montrer l'histoire du roi dans son icône, c'est la faire raconter » (*op. cit.*, p. 147). Un chiasme s'établit qui fait que le tableau raconte et que le récit montre, chaque mode de représentation trouvant son effet le plus spécifique, le plus propre, dans le domaine de l'autre. Aussi bien dit-on qu'on lit un tableau peint. La médaille est le procédé le plus remarquable de représentation iconique capable de simuler la visibilité et par surcroît la lisibilité, tant elle donne à raconter en donnant à voir. À la différence de l'enluminure qui illustre un texte, ou même de la tapisserie qui le plus souvent ne représente qu'un instant d'histoire, la médaille est un portrait qui, comme

57. En dehors de Pascal, qu'on va évoquer plus loin, le Grand Siècle ne paraît pas avoir poussé l'autocritique au-delà de fragiles distinctions entre l'éloge et la flatterie : l'éloge se distingue-t-il de la flatterie par la seule modération, par la retenue, la prétériton (« louez le Roi partout, mais pour ainsi dire sans louange »), compte tenu de l'autorisation accordée par l'institution ecclésiastique ou politique ? Le flatteur doit-il en outre être un parasite, comme le suggère la maxime de La Fontaine dans la fable *Le Corbeau et le Renard* ? Il faudrait relire ici le texte célèbre de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel sur la flatterie, comme le recommande L. Marin, « Les tactiques du renard » (*Le Portrait du roi, op. cit.*, p. 117-129) ; je joindrais volontiers ici les pages que Norbert Elias consacre au courtisan dans *La Société de cour*.

l'hypotypose, offre un abrégé en tableau. En donnant à voir le portrait du roi dans une inscription spécifique, une gravure dans le métal, la médaille dépeint, par la vertu de l'or et de sa brillance, l'éclat de la gloire. En outre, la médaille, comme une monnaie, peut être montrée, touchée, échangée. Mais surtout, à la faveur de la dureté et de la durée du métal, elle fonde une permanence de mémoire, en transformant l'éclat passager de l'exploit en gloire perpétuelle. Un relais avec le récit est assuré par la devise inscrite au revers de la figure du roi marquée en son effigie et en son nom ; elle assure l'exemplarité potentiellement universelle des vertus gravées dans l'or. Au centre rayonne le nom. La louange va au nom à travers exploits et vertus. C'est ainsi que la médaille historique a pu en son temps être dénommée monument, à la façon des sépulcres mortuaires qui avertissent et admonestent tous ceux qui ont été absents du lieu et du temps de l'événement remémoré. La médaille historique du roi fut par excellence « le signe monumental du pouvoir politique absolu dans l'infinité de sa représentation » (*op. cit.*, p. 150).

Le temps de la médaille a-t-il achevé sa course, du moins en Occident, avec la chute de la monarchie absolue ? S'est-il évanoui en même temps que celui de l'éloge porté par le récit du roi ? Oui, sans doute, si l'on met l'accent sur la connotation théologique qui autorise à dénommer la médaille « hostie royale », « hostie sacramentaire du pouvoir d'État » (*op. cit.*, p. 164). Non, peut-être, si l'on accorde à la thématique de la grandeur la permanence en quelque sorte transhistorique qui lui permettrait de survivre à la gloire défunte du monarque absolu. Un peu d'éclat, un peu de gloire ne continuent-ils pas d'auréoler la figure contemporaine du prince, même quand son portrait se rétrécit à la dimension d'un timbre-poste ? Mais les médailles non plus ne font pas partout et toujours défaut...

On a dit que la représentation narrative et iconographique opérée par l'histoire portait au jour la représentation pratiquée par les acteurs sociaux. Mais qu'est-ce qui porte au jour les stratégies de la représentation, lorsque celles-ci sont déclarées fomentées par un imaginaire fantasmatique et dénoncées comme des simulacres ? Qui parle là ?

La réponse de Louis Marin dans *Le Portrait du roi* est saisissante. C'est dans les *Pensées* de Pascal, traitant de la force et de la justice,

que le lecteur voit démontés les prestiges de l'imagination. Ce n'est plus alors au plan de l'opération historiographique que le penseur des *Pensées* exerce sa lucidité, mais à celui d'une anthropologie philosophique dont les propositions font abstraction de toute localisation dans l'espace géographique et dans le temps historique, même si pour un discours de degré encore supérieur, celui d'une histoire des idées, il serait loisible de tenir pour datée et située telle ou telle pensée. Mais ce n'est pas ainsi que les *Pensées* demandent à être lues : le pacte avec le lecteur est ici celui de la vérocité face à la dissimulation<sup>58</sup>. Ce que les fameuses *Pensées*, traitant des rapports entre la force et la justice, portent au jour, ce sont les « effets » de l'imaginaire que résume l'expression non encore évoquée de faire croire. Cet « effet » est un effet de sens dans la mesure où il est un effet de force. Deux propositions sont articulées par Louis Marin :

1. « Le discours est le mode d'existence d'un imaginaire de la force, imaginaire dont le nom est pouvoir ».
2. « Le pouvoir est l'imaginaire de la force lorsqu'elle s'énonce comme discours de justice » (*op. cit.*, p. 23).

D'un côté, donc, la force devient pouvoir en tenant le discours de la justice, de l'autre, le discours de la justice devient pouvoir en tenant lieu des effets de la force. Tout se joue dans le rapport circulaire entre tenir lieu et être tenu pour... C'est le cercle du faire croire. Ici, l'imaginaire ne désigne plus seulement la visibilité de l'icône qui met sous les yeux les événements et les personnages du récit, mais une puissance discursive.

Il n'est pas question de s'engager ici dans une exégèse des fragments qui suggèrent de mettre en série les trois maîtres mots « force », « justice », « imagination », comme si un seul parcours

58. Ce rapport critique de second degré entre le simple compte rendu des procédés de l'éloge et la critique pascalienne de l'imagination est présenté dans l'introduction au *Portrait du roi* comme la mise au jour d'un « contre-modèle » (*op. cit.*, p. 8) au regard de la théorie du langage des Messieurs de Port-Royal, à laquelle l'auteur avait consacré un ouvrage antérieur sous le titre *La Critique du discours. Études sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal*, *op. cit.* De fait, on a caractérisé comme détournement l'usage politique du modèle théologique de l'Eucharistie, où Louis Marin voit converger la sémiotique de la proposition et la théologie du sacrement.

était autorisé : tantôt ils sont commentés séparément, tantôt par paires, jamais les trois ensemble. C'est donc une interprétation, au reste hautement plausible, que Louis Marin propose dans les pages magnifiques qui constituent l'« ouverture » de l'ouvrage sous le titre « Le roi ou la force justifiée. Commentaires pascaliens ». Le regroupement et la mise en série de déclarations prélevées sur les *Fragments* sont ouvertement orientés par le souci de démanteler les stratagèmes de l'imagination du pouvoir. « Il faut avoir une pensée de derrière et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple » (Lafuma, fragment 91). Seule la paire force/justice est mise en place par le texte et l'on peut poser comme un sédiment l'assertion fameuse : « Ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force. Ne pouvant fortifier la justice on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fût, qui est le souverain bien » (fragment 81). La justification de la force peut être tenue pour la proposition charnière de tout un montage où l'on fait paraître tour à tour les titres du juste à être suivi et ceux de la force à être obéie, puis le retournement des apparentes symétries de la force et de la justice : « La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants : la force sans la justice est accusée. » On laisse en suspens la question de savoir ce que serait leur réconciliation : « Il faut donc mettre ensemble... » Importe seul à notre propos le discours d'autojustification de la force. C'est en ce point critique qu'il est loisible d'insérer le non moins fameux fragment sur l'imagination<sup>59</sup>. Que, parlant de « cette maîtresse d'erreur et de fausseté », de « cette superbe puissance ennemie de la raison » (fragment 81), Pascal ait explicitement en vue les effets de pouvoir politique, cela reste discutable : le discours de philosophie anthropologique est placé sous l'égide de concepts de plus vaste portée, tels que misère et vanité. Toutefois, pris ensemble, les fragments 44, 87, 828 autorisent, parmi plusieurs lectures possibles, le traitement de l'imaginaire comme opérateur du procès de justification de la force : l'imagination est en effet elle-même une

59. Louis Marin, commentant l'ironique mot du fragment 185 : « Plus on a de bras, plus on est fort. Être brave, c'est montrer sa force », introduit l'intéressante notion de « plus-value », plus exactement de plus-value signifiante, que j'avais moi aussi, dans *L'Idéologie et l'Utopie*, mise à l'essai dans un contexte voisin, à savoir la théorie de la domination de Max Weber et sa typologie des croyances légitimantes. J'avais rapproché ce qui est dit alors de la croyance comme « sur-plus » propre à l'idée de plus-value dans l'ordre symbolique.

puissance – « superbe puissance » ; « elle fait croire, douter, nier la raison » ; « elle dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands ». Autres effets : « l'affection ou la haine changent la justice de face » ; et encore : « l'imagination dispose de tout ; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde ». Quelle autre puissance que l'imagination saurait revêtir de prestige juges, médecins, prédicateurs ? Le plus éloquent de tous les *Fragments* est à mes yeux celui, parmi les papiers non classés dans la Série XXXI, qui confronte dans un saisissant raccourci les « cordes de nécessité » et les « cordes d'imagination » : « Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres en général sont cordes de nécessité ; car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant. [...] Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la pure force l'a fait. Ici, c'est la force qui se tient par l'imagination en un seul parti, en France des gentilhommes, en Suisse des roturiers, etc. Or ces cordes qui attachent donc le respect à tel et à tel en particulier sont des cordes d'imagination » (fragment 828). En ce point, le discours pascalien est bien le discours d'accusation de la force sans justice ; il atteint bien la « tyrannie » dans le pouvoir des grands ; mais, s'il atteint la vanité du pouvoir, c'est qu'il vise plus loin que le politique<sup>60</sup>.

Jusqu'où l'épistémologie critique de l'opération historiographique est-elle habilitée à s'avancer sur cette piste où l'entraînent les « commentaires pascaliens » de Louis Marin ? Pas trop loin de sa région de compétence, même si on étend celle-ci à l'ordre des représentations liées à la pratique sociale. Mais assez loin néanmoins, s'il faut trouver dans la dimension supra-politique du discours anthropologique une raison, un encouragement, un appui, au moment de poser la question de savoir si d'autres figures du pou-

60. C'est pourquoi il ne faut pas séparer le discours de l'imagination de celui de la coutume, ni non plus de celui de la folie – le « respect et la terreur » (fragment 25) faisant le pont entre le discours de la « faiblesse » et le discours de la « force justifiée ». Si bien que le thème même de l'imagination n'épuise pas tous ses effets de force et ses effets de sens dans le politique. L'idée de loi se tient aussi à une telle articulation : « La loi est loi et rien davantage. La coutume fait toute l'équité par cette seule raison qu'elle est reçue, c'est le fondement mystique de son autorité » (fragment 108).

voir que celle du roi absolu sont susceptibles de recevoir un éclairage même latéral à la faveur de l'élargissement de la problématique de la représentation du pouvoir que l'anthropologie pascalienne rend possible.

Nous avons déposé au cours de notre réflexion plusieurs pierres d'attente sur ce chemin qui, sans quitter les représentations du pouvoir, conduit dans les parages de configurations politiques post-absolutistes où d'autres prestiges de l'image sont susceptibles de s'exercer, à moins que ce ne soient les mêmes sous d'autres guises.

Un mot peut cristalliser le point de l'interrogation : le mot « grandeur ». Il appartient en effet aux deux registres du politique et de l'anthropologique ; en outre, il a partie liée avec la problématique de la représentation à travers le mode rhétorique de la louange. Retournons une dernière fois auprès de Pascal. Par un côté, la grandeur appartient à la même constellation que la misère dont elle est l'autre pôle dans l'ordre des contrariétés et de la disproportion de l'homme, et que la vanité qui la rabat sur la misère : « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable ; un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de (se) connaître misérable, mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable » (fragment 114). Par un autre côté, la grandeur touche au politique : « Toutes ces misères là même prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur. Misères d'un roi dépossédé » (fragment 116). Pascal insiste : « Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi sinon un roi dépossédé » (fragment 117). Or, la figure du roi dépossédé n'est pas de simple passage : l'homme en général peut être vu comme un roi dépossédé. Or c'est ce roi dépossédé que, dans une étonnante fable destinée au jeune prince, Pascal voit « jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi qui s'était perdu ». Voilà que cet homme qui se trouve ressembler au roi perdu est « pris pour lui, reconnu en cette qualité par tout le peuple ». Et que fit-il ? « Il reçut tout le respect qu'on lui voulut rendre et se laissa traiter de roi<sup>61</sup>. » C'est donc un « effet de portrait », un « effet de représentation » qui fait le roi. Et c'est à son tour l'image, dédiée au prince, de ce « naufragé roi », devenu l'« usurpateur légitime », qui donne sa force d'instruction à l'épi-

61. Selon un des *Discours sur la condition des grands* de Pascal, un grand est un propriétaire de biens, « un riche dont l'avoir détermine l'être » (*Le Portrait du roi*, op. cit., p. 265).

tre. En cette image, se joignent le politique et l'anthropologique. En même temps est dévoilé le secret des représentations en simulation qui sous-tendent ces grandeurs de chair auxquelles appartiennent le roi et tous ceux qu'on appelle ou qui s'appellent les grands.

Si la grandeur peut de la sorte appartenir aux deux registres de l'anthropologique (l'« homme ») et du politique (le « roi »), c'est qu'elle recèle en son principe (en sa vérité connue, comme tous les principes, « non seulement par la raison mais encore par le cœur », fragment 110) une règle de dispersion et de hiérarchie. On connaît le fameux fragment sur les « ordres de grandeur » : grandeurs de chair, grandeurs d'esprit, grandeurs de charité (fragment 308). Chaque grandeur a son degré de visibilité, son lustre, son éclat ; les rois rejoignent les riches et les capitaines parmi les « grandeurs de chair »<sup>62</sup>.

De ces considérations procède la question par laquelle je termine notre enquête sur les prestiges de l'image entremêlés à la représentation historique. Que reste-t-il du thème de la grandeur dans la narration du pouvoir après l'effacement de la figure du roi absolu ? Or, s'interroger sur la possible pérennité du thème du pouvoir, c'est en même temps s'interroger sur la persistance de la rhétorique de la louange qui en est le corrélat littéraire, avec son cortège d'images prestigieuses. La grandeur a-t-elle déserté le champ politique ? Et les historiens doivent-ils et peuvent-ils renoncer au discours d'éloge et à ses pompes ?

À la première question, je réponds par deux remarques que je laisse dans un ordre dispersé, tant je suis soucieux de ne pas traiter sur le ton d'une maîtrise que je n'ai pas un problème de philosophie politique qui, de surplus, excède la compétence d'une épistémologie de l'opération historique. Toutefois, la question ne peut être éludée dans la mesure où l'État-nation reste le pôle organisateur des référents ordinaires du discours historique, faute d'accès à un point de vue cosmopolitique. Pour rester ce pôle

62. Louis Marin a été tellement séduit par cette « image » du naufragé roi qu'il lui a fait conclure *Le Portrait du roi*, en position symétrique par rapport aux « Fragments des *Pensées* sur la force et la justice » qui font l'ouverture de l'ouvrage. En outre, l'auteur y revint dans *Des pouvoirs de l'image*, op. cit., gloses VI, « Le portrait du roi naufragé », p. 186-195.

organisateur, l'État-nation ne doit-il pas continuer d'être célébré comme grandeur ? Cette reformulation de la question suscite ma première remarque. Je l'emprunte à la philosophie hégélienne de l'État dans les *Principes de la philosophie du droit*. S'interrogeant sur le pouvoir du prince (§ 275), Hegel y distingue trois éléments qui ressortissent à la constitution en tant que totalité rationnelle : à l'universalité de la constitution et des lois, et au procès de la délibération, s'adjoint « le moment de la décision suprême comme détermination de soi » ; en lui réside « le principe distinctif du pouvoir du prince » (*ibid.*). Ce moment est incarné dans un individu qui, dans le régime monarchique, est destiné à la dignité de monarque par la naissance. Aussi contingent que soit ce moment, contingence assumée par le droit héréditaire, il est irréductiblement constitutif de la souveraineté étatique. On objectera que la pensée politique de Hegel n'est pas sortie de l'orbe du principe monarchique et en ce sens de l'espace de l'absolu politique, en dépit des sympathies du penseur pour la monarchie libérale. Mais Hegel est déjà le penseur de l'État moderne postrévolutionnaire, c'est-à-dire constitutionnel, par contraste avec l'État aristocratique. C'est dans ces limites que se pose la question de savoir si en régime constitutionnel le politique peut être exempté du moment de la décision suprême et, pour le dire d'un mot, échapper entièrement à la personnalisation du pouvoir. L'histoire contemporaine semble ratifier ce soupçon. Éric Weil, dans sa *Philosophie politique*, propose un cadre raisonnable pour la discussion. Il définit en termes formels l'État : « L'État est l'organisation d'une communauté historique. Organisée en État, la communauté est capable de prendre des décisions » (Prop. 31). C'est sur le trajet de la prise de décision que, dans le cadre de la Constitution, avec l'appui de l'administration au stade de la délibération et de l'exécution, et le relais du Parlement pour la discussion et l'instauration des lois, se pose *in fine* le problème de l'exercice de l'autorité politique, en particulier dans les situations tragiques où l'existence physique et l'intégrité morale de l'État sont en danger. C'est alors que se révèle le véritable homme d'État. Avec cette notion d'homme d'État, en plein système constitutionnel, revient la question hégélienne du prince en tant qu'incarnation *hic et nunc* du « moment de la décision suprême comme détermination de soi ». Ce moment est aussi celui de la grandeur.

Objectera-t-on encore que sous le couvert de la figure de

l'homme d'État nous réintroduisons en fraude le portrait du roi ? J'avancerai alors ma seconde remarque, qui redistribuera les figures de la grandeur dans un plus vaste espace social, digne par son amplitude de la considération pascalienne sur la pluralité des ordres de grandeur. Il a été possible que dans la dernière décennie du xx<sup>e</sup> siècle un livre porte en sous-titre « Les économies de la grandeur »<sup>63</sup> et ouvre une carrière nouvelle à l'idée de grandeur en liaison non avec celle de pouvoir politique mais avec celle plus étendue de justification, de demande de justice. C'est dans des situations de disputes que des épreuves de qualification ayant pour enjeu l'évaluation des personnes font appel à des stratégies argumentatives destinées à justifier leur action ou à soutenir les critiques au cœur des différends. Le remarquable n'est pas seulement que l'idée de grandeur fasse sa rentrée dans la sociologie de l'action et donc aussi dans l'histoire des représentations, mais qu'elle fasse retour sous la forme du pluriel. Il y a des économies de la grandeur. Sont appelées grandeurs les formes légitimes du bien commun dans des situations typiques de différends dès lors qu'elles sont légitimées par des argumentaires typiques. Peu importe ici de quelle façon sont sélectionnés les argumentaires, sur la base de quel texte canonique de la philosophie politique : leur irréductible pluralité fait que l'on est grand différemment selon que les épreuves de qualification se déroulent dans la cité inspirée, dans la cité domestique, dans la cité de l'opinion, dans la cité civique ou la cité industrielle. Pour notre propos, l'important est que la grandeur soit prise en compte par la philosophie pratique et dans les sciences humaines en liaison avec l'idée de justification comme l'un des régimes d'appréhension du bien commun au sein de l'être-avec-les-autres. Il s'agit bien encore de « formes politiques de la grandeur » (*Le Portrait du roi*, p. 107sq.), mais dans une acception si étendue du terme « politique » que le prestige du roi dans son portrait s'y trouve entièrement exorcisé par la substitution à la figure du roi de celle des personnes et de leurs prétentions à la justice. Le retour du thème de la grandeur n'en est que plus saisissant.

Cette double résistance du thème de la grandeur à l'élimination dans une philosophie politique tour à tour centrée sur l'État et sur la prise en compte par une sociologie de l'action justifiée

63. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur*, op. cit. ; cf. mon analyse de cet ouvrage, ci-dessus, p. 284-285.

autorise à poser la question qui couronne notre enquête concernant les prestiges de l'image dans l'éloge de la grandeur. Si le thème de la grandeur est inexpugnable, en est-il de même de la rhétorique de l'éloge, qui, à l'âge de la monarchie absolue, s'est étalée sans pudeur au point de franchir la ligne subtile qui distingue l'éloge de la flatterie ? À cette question indiscreète ne saurait échapper l'écriture de l'histoire marquée par les « grands » noms de Ranke et de Michelet. Certes, c'est pour ne pas juger, donc estimer grandes ou non, les actions du passé que Ranke déclare se borner aux événements « tels qu'ils se sont effectivement passés ». Ce principe, où nous lisons volontiers une prétention de fidélité, fut avant tout l'expression d'une retenue, d'un retrait hors de la région des préférences subjectives et d'un renoncement à l'éloge sélectif. Mais l'éloge ne se réfugie-t-il pas dans l'aveu qu'on lit dans le *Nachlass* : « Chaque époque est sous (*unter*) Dieu et sa valeur ne dépend pas de ce qui la précède, mais de son existence même, en son propre soi. [...] Toutes les générations de l'humanité sont également justifiées au regard de Dieu : c'est ainsi que l'histoire doit voir les choses<sup>64</sup> » ? Les idées d'époque et de génération sont plus diffuses que celles d'individualités historiques, mais elles constituent des unités de sens auxquelles se dédie l'estime de l'historien, la justification aux yeux de Dieu mettant le sceau de la théologie sur la discrétion de l'éloge.

Le cas de Michelet est plus saisissant encore : peu d'historiens ont laissé cours avec autant de liberté et de jubilation à l'admiration pour les grandes figures de ceux qui ont fait la France. La France elle-même n'a jamais autant mérité d'être désignée par son nom propre que dans les préfaces successives de l'*Histoire de France*<sup>65</sup>. Les historiens de la Révolution française, de Guizot à Furet, seraient-ils sortis du cercle de l'éloge ? Et suffit-il de ne pas être un thuriféraire déclaré pour en être exempt<sup>66</sup> ? Le charme

64. Cité par Léonard Krieger, *op. cit.*, p. 6. Dans son *English History*, Ranke s'est employé à « éteindre son propre soi [...] à laisser parler les choses et laisser paraître les puissantes (*mighty*) forces qui ont surgi au cours des siècles » (*ibid.*, p. 5).

65. Jules Michelet écrit dans *Histoire de France*, préface de 1869 : « Dans ces jours mémorables, une grande lumière se fit, et j'aperçus la France. [...] Le premier je la vis comme une âme et comme une personne... »

66. Fernand Braudel fait écho à Michelet dès la première page de *L'Identité de la France* (Paris, Flammarion, 1990, rééd., 2000) : « Je le dis une fois pour toutes : j'aime la France avec la même passion, exigeante et compliquée, que

discret de l'État-nation, pivot commun à l'époque moderne de l'histoire qui se fait et de l'histoire qu'on raconte, n'est-il pas le ressort d'un éloge contenu qui, toute ruse mise à part, répète la stratégie avouée du « Projet de l'histoire de Louis XIV » : « Il faut louer le roi partout, mais pour ainsi dire sans louange, par un récit de tout ce qu'on lui a vu faire, dire et penser... » ? Et ne perdure-t-il pas le même vœu « d'arracher [les épithètes et les louanges magnifiques que le roi mérite] de la bouche du lecteur par les choses mêmes » ?

La question paraîtra moins incongrue si, à la place de l'éloge, on met le blâme, son contraire dans la classe des discours épidiectiques, selon la classification reçue de la rhétorique des Anciens. N'est-ce pas le blâme extrême, sous la litote de l'acceptable, qui a frappé d'infamie la « solution finale » et suscité plus haut nos réflexions sur les « limites de la représentation » ? Les événements « aux limites » alors évoqués n'occupent-ils pas dans notre propre discours le pôle opposé à celui des signes de la grandeur à laquelle va l'éloge ? Troublante symétrie en vérité que celle qui place dos à dos le blâme absolu infligé par la conscience morale à la politique des nazis et l'éloge absolu adressé par ses sujets au roi dans son portrait...

---

Jules Michelet. Sans distinguer entre ses vertus et ses défauts, entre ce que je préfère et ce que j'accepte moins facilement. Mais cette passion n'interviendra guère dans les pages de cet ouvrage. Je la tiendrai soigneusement à l'écart, il se peut qu'elle ruse avec moi, qu'elle me surprenne, aussi bien la surveillerai-je de près » (p. 9). Pierre Nora n'est pas en reste sur Michelet et Braudel dans *Les Lieux de mémoire*, principalement dans la troisième série *Les France*. Répliquant à l'accusation de nationalisme, il place sur le quasi-nom propre de la « francité » l'unique organisme que constituent ensemble en forme de trinité laïque *La République, La Nation, Les France*, et il ajoute ceci, feignant de questionner : « Avez-vous remarqué que toutes les grandes histoires de France, d'Étienne Pasquier au XVI<sup>e</sup> siècle à Michelet, de Michelet à Lavis et à Braudel, commencent ou s'achèvent sur une déclaration d'amour à la France, une profession de foi ? Amour, foi, ce sont des mots que j'ai soigneusement évités, pour les remplacer par ceux qu'appelaient l'époque et le point de vue ethnologique » (« La nation sans nationalisme », in *Espaces Temps, Les Cahiers*, n° 59-60-61, 1995, p. 69).

## IV. REPRÉSENTANCE

Ce dernier paragraphe veut être à la fois la récapitulation du chemin parcouru dans le chapitre « Représentation historique » et l'ouverture d'une question qui dépasse les ressources de l'épistémologie de l'historiographie et se tient au seuil d'une ontologie de l'existence en histoire ; à celle-ci je réserve le vocable de condition historique.

Le mot « représentance » condense en lui-même toutes les attentes, toutes les exigences et toutes les apories liées à ce qu'on appelle par ailleurs l'intention ou l'intentionnalité historique : elle désigne l'attente attachée à la connaissance historique des constructions constituant des reconstructions du cours passé des événements. On a introduit plus haut cette relation sous les traits d'un pacte entre l'écrivain et le lecteur. À la différence du pacte entre un auteur et un lecteur de fiction qui repose sur la double convention de suspendre l'attente de toute description d'un réel extralinguistique et, en contrepartie, de retenir l'intérêt du lecteur, l'auteur et le lecteur d'un texte historique conviennent qu'il sera traité de situations, d'événements, d'enchaînements, de personnages qui ont réellement existé auparavant, c'est-à-dire avant que récit en soit fait, l'intérêt ou le plaisir de lecture venant comme par surcroît. La question maintenant posée est de savoir si, comment, dans quelle mesure l'historien satisfait à l'attente et à la promesse souscrites par ce pacte.

Je voudrais mettre l'accent sur deux réponses complémentaires. Première réponse : le soupçon que la promesse n'a pas été et ne pouvait pas être tenue est à son comble à la phase de la représentation, au moment où, paradoxalement, l'historien paraissait le mieux équipé pour honorer l'intention de représenter le passé : cette intention n'était-elle pas l'âme de toutes les opérations placées sous le titre de la représentation historique ? La seconde réponse est que la réplique au soupçon de trahison ne réside pas dans le seul moment de la représentation littéraire mais dans son articulation sur les deux moments antérieurs d'explication/compréhension.

hension et de documentation, et, si l'on remonte plus haut, dans l'articulation de l'histoire sur la mémoire.

L'attente paraissait en effet à son comble, quant à la capacité de l'historiographie de tenir le pacte de lecture, avec la phase de la représentation historique. La représentation veut être représentation de... Si les constructions de la phase de l'explication/compréhension visent à constituer des re-constructions du passé, cette intention paraît dite et montrée dans la phase représentative : n'est-ce pas en racontant, en soumettant le récit aux tours d'un style, et, pour couronner le tout, en mettant sous les yeux, que l'on ratifie, ou, pour reprendre une expression de Roger Chartier, que l'on accrédite le discours historique<sup>67</sup> ? On peut le dire. Ce que j'appelais dans *Temps et Récit* la « conviction robuste » qui anime le travail de l'historien est elle-même portée aux yeux du lecteur par l'écriture littéraire qui, par les trois voies tour à tour parcourues du narratif, du rhétorique et de l'imaginatif, à la fois signe et remplit le contrat. Comment l'intentionnalité historique ne serait-elle pas à son comble avec des modalités d'écriture qui ne se bornent pas à donner un habillage linguistique à une intelligence du passé qui serait déjà toute constituée et toute armée avant de s'investir dans des formes littéraires ? Les choses seraient en effet plus simples si la forme scripturaire de l'historiographie ne contribuait pas à sa valeur cognitive, si l'explication/compréhension était complète avant d'être communiquée par l'écrit à un public de lecteurs. Mais, maintenant que nous avons renoncé à tenir l'expression pour un vêtement neutre et transparent posé sur une signification complète en son sens, comme Husserl a pu l'affirmer au début des *Recherches logiques*, maintenant donc que nous sommes accoutumés à tenir la pensée et le langage pour inséparables, nous sommes préparés à entendre des déclarations diamétralement opposées à cette mise hors circuit du langage, à savoir que, dans le cas de l'écriture littéraire de l'histoire, la narrativité ajoute ses modes d'intelligibilité à ceux de l'explication/compréhension ; à leur tour, les figures de style se sont avérées être des figures de pensée susceptibles d'ajouter une dimension propre d'exhibition à la lisibilité propre des récits. Bref, tout le mouvement qui emportait l'explication/compréhension vers la représentation littéraire, et tout le mouvement interne à la représentation qui déplaçait la lisibilité vers la

67. R. Chartier, « L'histoire entre récit et connaissance », in *Au bord de la falaise*, op. cit., p. 93.

visibilité, ces deux mouvements veulent à l'évidence rester au service de l'énergie transitive de la représentation historique. Oui, la représentation historique en tant que telle devrait témoigner de ce que le pacte avec le lecteur peut être tenu par l'historien.

Et pourtant...

Et pourtant nous avons pu voir croître, au même rythme que la pulsion réaliste, la résistance que la forme littéraire oppose à l'extériorisation dans l'extratextuel. Les formes narratives, en donnant au récit une fermeture interne à l'intrigue, tendent à produire un effet de clôture, qui n'est pas moindre lorsque le narrateur, trompant l'attente du lecteur, s'emploie à décevoir ce dernier par quelques stratagèmes de non-clôture. C'est ainsi que l'acte même de raconter en vient à se scinder de ce « réel » ainsi mis entre parenthèses. Un effet du même ordre procède, on l'a vu, du jeu des figures de style, au point de rendre indécise la frontière entre fiction et réalité, tant ces figures s'avèrent communes à tout ce qui se donne comme fable discursive. Le paradoxe est à son comble avec les stratégies visant à mettre sous les yeux. Dans la mesure même où elles entretiennent la vraisemblance, elles sont susceptibles de donner raison à la critique dirigée par Roland Barthes contre l'« effet de réel ». À cet égard, s'agissant de la microhistoire, on peut d'abord se féliciter de l'effet de crédibilité par proximité engendré par des récits en effet « proches des gens », puis, à la réflexion, s'étonner de l'effet d'exotisme que suscitent des descriptions que leur précision même rend étranges, voire étrangères. Le lecteur se retrouve dans la situation de Fabrice à la bataille de Waterloo, incapable de former l'idée même de bataille, encore moins de lui donner le nom sous lequel celle-ci sera célébrée par ceux qui voudront replacer le « détail » dans un tableau dont la visibilité brouille le regard jusqu'à l'aveuglement. Selon le mot de J. Revel, « lue de trop près, l'image n'est pas aisée à déchiffrer dans le tapis<sup>68</sup> ». Il est une autre façon de mettre sous les yeux

68. Jacques Revel, « Microhistoire et construction du social », in *Jeux d'échelles*, *op. cit.*, p. 15sq. : « Avec les microhistoriens [...], la recherche d'une forme ne relève pas fondamentalement d'un choix esthétique (même s'il n'est pas absent). Elle me semble plutôt d'ordre heuristique ; et ce d'une double manière. Elle convie le lecteur à participer à la construction d'un objet de recherche ; elle l'associe à l'élaboration d'une interprétation » (*op. cit.*, p. 32-33). Le parallèle avec le roman après Proust, Musil ou Joyce invite à une réflexion qui dépasse le cadre fixé par le roman réaliste du XIX<sup>e</sup> siècle : « Le rapport entre une forme d'exposition et un contenu de connaissances est devenu l'objet d'une interrogation

dont l'effet est d'éloigner et à la limite d'exiler. L'écriture à grande échelle, celle qui dépeint des périodes historiques, crée un effet qu'on peut encore appeler visuel, à savoir celui d'une vision synoptique. L'ampleur du regard est alors définie par sa portée, comme on dit d'un télescope. Une problématique inverse de la précédente est ainsi suscitée par l'histoire menée à grands traits. Une nouvelle sorte de fermeture menace, celle des grands récits, qui tendent à rejoindre les sagas et les légendes fondatrices. Une logique d'un nouveau genre se met silencieusement en place, que F.R. Ankersmit a tenté de boucler sur elle-même<sup>69</sup> : celle de *narratios* susceptibles de couvrir de vastes tranches d'histoire. L'usage du nom propre – Révolution française, « solution finale », etc. – est un des signes distinctifs de la logique circulaire, en vertu de laquelle le nom propre fonctionne comme sujet logique pour toute la série des attributs qui le développent en termes d'événements, de structures, de personnages, d'institutions. Ces *narratios*, nous dit Ankersmit, tendent à l'autoréférentialité, le sens du nom propre n'étant donné nulle part ailleurs que dans cette série d'attributs. En résulte, d'une part, l'incommensurabilité entre elles des *narratios* présumées traiter du même thème et, d'autre part, le transfert sur les auteurs singuliers de ces grandes *narratios* de la controverse ouverte entre histoires rivales. Ne parle-t-on pas de l'histoire de la Révolution française selon Michelet, selon Mathiez, selon Furet ? La discussion épistémologique se trouve ainsi déportée dans le champ de ce que nous appellerons dans le chapitre suivant l'interprétation, en un sens limité où l'accent est mis sur l'engagement de la subjectivité de l'historien : il n'y a en effet qu'un Michelet, qu'un Furet face à l'unique Révolution française<sup>70</sup>.

---

explicite » (*ibid.*, p. 34). Et l'auteur d'évoquer l'effet de dépaysement par rapport au modèle interprétatif du discours dominant : Fabrice à Waterloo « ne perçoit que le désordre » (*ibid.*, p. 35).

69. F.R. Ankersmit, *Narrative Logic : a Semantic Analysis of the Historian's Language*, *op. cit.*

70. Je développe plus longuement l'analyse de *Narrative Logic : a Semantic Analysis of the Historian's Language* dans « Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture », in *Philosophical Problems Today*, *op. cit.* J'y souligne successivement la réfutation de toute théorie de la vérité correspondance entre une *narratio* et quelque chose qu'on est incapable de montrer – l'affirmation d'hétérogénéité entre la forme narrative et la réalité supposée advenue ; la parenté du rapport existant entre le noyau narratif et l'effet qui en développe le sens avec celui que Leibniz établit entre la « substance » et les « prédicats » réputés inhérents à la substance ; enfin, le recours complémentaire aux critères de maximi-

Ainsi se recourent de façon inattendue le soupçon de fermeture appliqué aux petits récits et celui appliqué aux récits de plus grande portée. Dans un cas le soupçon dresse une barrière invisible entre le couple signifiant/signifié et le référent, dans le second il creuse un abîme logique entre le réel présumé et le cycle formé par le sujet quasi personnifié et le cortège d'événements qui le qualifient. C'est ainsi que les modalités littéraires censées persuader le lecteur de la réalité, des conjonctures, des structures et des événements mis en scène deviennent suspects d'abuser de la confiance du lecteur en abolissant la frontière entre persuader et faire croire. Ce camouflet ne peut alors susciter qu'une réplique véhémement qui transforme en protestation l'attestation spontanée que l'historien de bonne foi attache à une œuvre bien faite. Cette protestation rejoint de façon inattendue la paisible déclaration de Ranke se proposant de rapporter les événements « tels qu'ils se sont effectivement (*eigentlich*) passés ».

Mais alors, comment soustraire à la naïveté une telle protestation ?

La réponse me paraît tenir dans l'assertion suivante : une fois mis en question les modes représentatifs censés donner forme littéraire à l'intentionnalité historique, la seule manière responsable de faire prévaloir l'attestation de réalité sur la suspicion de non-pertinence est de remettre à sa place la phase scripturaire par rapport aux phases préalables de l'explication compréhensive et de la preuve documentaire. Autrement dit, c'est ensemble que scripturalité, explication compréhensive et preuve documentaire sont susceptibles d'accréditer la prétention à la vérité du discours historique<sup>71</sup>. Seul le mouvement de renvoi de l'art d'écrire aux « tech-

---

sation de la portée (*scope*) des grands récits qui tempère l'idéalisme professé par l'auteur. Reste intacte, à mon avis, la question de la « réalité », à propos de quoi les diverses *narratios* s'affrontent de façon telle que l'on peut dire de l'une qu'elle en réécrit une précédente portant sur le même thème. Que veut dire passé, lors même que l'on déclare que « le passé lui-même n'impose pas les manières dont il devrait être représenté » ? L'erreur n'est-elle pas ici de vouloir affecter directement aux *narratios* de grande portée un coefficient véridatif, indépendamment des énoncés partiels relevant de la procédure documentaire et des explications limitées à des séquences plus courtes ?

71. C'est la thèse que revendique R. Chartier au terme de sa discussion de l'œuvre de Hayden White ; celui-ci, on s'en souvient, tient pour indépassable une approche sémiologique qui met en question la sûreté des témoignages rendus aux événements et ainsi autorise à « négliger (*pass over*) la question de l'honnêteté du texte, de son objectivité » (*The Content of the Form, op. cit.*, p. 192, cité in

niques de recherche » et aux « procédures critiques » est susceptible de ramener la protestation au rang d'une attestation devenue critique.

Relancera-t-on néanmoins le geste de la suspicion en évoquant la phrase de R. Barthes utilisée comme épigramme par H. White dans *The Content of the Form* : « Le fait n'a jamais qu'une existence linguistique » ? Et n'ai-je pas moi-même, traitant du fait historique, proposé de distinguer la proposition énonçant « le fait que... » de l'événement lui-même<sup>72</sup> ? Le réalisme critique ici professé est contraint de faire un pas de plus en deçà de la proposition factuelle et d'invoquer la dimension testimoniale du document. C'est en effet, au cœur même de la preuve documentaire, la force du témoignage qui s'expose. Et je ne vois pas qu'on puisse remonter au-delà de la triple déclaration du témoin : 1) J'y étais ; 2) Croyez-moi ; 3) Si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre. Raillera-t-on le réalisme naïf du témoignage ? On le peut. Mais ce serait oublier que le germe de la critique est implanté dans le témoignage vif<sup>73</sup>, la critique du témoignage gagnant de proche en proche la sphère entière des documents, jusqu'à l'ultime énigme de ce qui se donne, sous le nom de trace, comme l'effet-signé de sa cause. Il m'est arrivé de dire que nous n'avons pas mieux que la mémoire pour nous assurer de la réalité de nos souvenirs. Nous disons maintenant : nous n'avons pas mieux que le témoignage et la critique du témoignage pour accréditer la représentation historique du passé.

Je n'ai guère jusqu'à présent prononcé le mot « vérité », ni même risqué une affirmation concernant la vérité en histoire. Bien que

---

*Au bord de la falaise, op. cit.*, p. 123). R. Chartier réplique : « Faire l'histoire de l'histoire, n'est-ce pas comprendre comment, dans chaque configuration historique donnée, les historiens mettent en œuvre des techniques de recherche et des procédures critiques qui, justement, donnent à leur discours, de manière inégale, cette « honnêteté » et cette « objectivité » ? » (*Ibid.*, p. 123.) Ailleurs, R. Chartier déclare : « Considérer, à juste titre, que l'écriture de l'histoire appartient à la classe des récits n'est pas pour autant tenir pour illusoire son intention de vérité, d'une vérité entendue comme représentation adéquate de ce qui fut » (« Philosophie et histoire : un dialogue », in F. Bedarida, *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995, op. cit.*, p. 163).

72. Cf. ci-dessus, p. 226-229.

73. On n'insistera jamais assez sur le tournant critique qu'a pu représenter pour l'historiographie la fameuse querelle autour de la *Donation de Constantin* ; cf. Carlo Ginzburg, préface à Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin, op. cit.*, p. IX-XXI.

j'aie promis au début de cet ouvrage de comparer la vérité présumée de la représentation historique du passé à la fidélité présumée de la représentation mnémonique.

Qu'est-ce que le mot « vérité » ajouterait au mot « représentation » ? Une assertion risquée qui engage le discours de l'histoire non pas seulement dans un rapport avec la mémoire, comme on le tentera dans le chapitre suivant, mais dans un rapport avec les autres sciences, sciences humaines et sciences de la nature. C'est par rapport à la prétention à la vérité de ces autres sciences que la prétention à la vérité de l'histoire fait sens. Se proposent alors des critères de qualification de cette prétention. Et c'est bien évidemment le passé lui-même qui est l'enjeu référentiel de cette prétention. Est-il possible de définir cet enjeu référentiel dans d'autres termes que ceux de la correspondance, de l'adéquation ? Et d'appeler « réel » ce qui correspondrait au moment d'assertion de la représentation ? Il ne semble pas, sous peine de renoncer à la question même de la vérité. La représentation a un vis-à-vis, un *Gegenüber*, selon une expression que dans *Temps et Récit* j'empruntais à K. Heussi<sup>74</sup>. Je me risquais aussi à parler de lieutenance pour préciser le mode de vérité propre à la représentation, au point de tenir pour synonymes ces deux expressions<sup>75</sup>. Mais on voit mieux quelles acceptions de la notion de correspondance sont exclues qu'on ne voit ce qui spécifierait cette notion par rapport aux usages du terme « correspondance » dans d'autres régions du savoir. Est manifestement exclue ladite *picture theory*, qui ramènerait la correspondance à une imitation-copie. Il faut dire qu'on n'en a jamais tout à fait fini avec ce spectre, dans la mesure où l'idée de ressemblance paraît difficile à chasser sans restes : Platon n'a-t-il pas engagé toute la discussion sur l'*eikōn* dans la voie d'une distinction interne à l'art mimétique, lorsqu'il distingue entre deux mimétiques, une mimétique proprement iconique et une mimétique fantasmatique ? Mais, pour que la mimétique couvre aussi le fantastique, il faut bien qu'elle se distingue de la répétition du même en forme de copie ; l'imitation doit incorporer une hétérologie minimale si elle doit couvrir de si vastes contrées. De toute façon,

74. K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, Mohr, 1932, cf. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 253.

75. Je trouvais dans le vocabulaire allemand un appui avec la distinction entre *Vertretung* et *Vorstellung*, « lieutenance » traduisant *Vertretung* (*Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 253).

un récit ne ressemble pas à l'événement qu'il raconte ; cela a été assez dit par les narrativistes les plus convaincants. C'est à cette hétérologie minimale que satisfait déjà l'usage aristotélicien de la *mimēsis* dans la *Poétique*. À la suite d'Aristote, je me suis exercé moi-même dans le passé à moduler les ressources mimétiques du discours narratif à l'aune de la triple *mimēsis* : préfiguration, configuration, refiguration. C'est avec cette dernière que la distance est la plus grande entre *mimēsis* et imitation-copie. Reste l'énigme de l'adéquation propre à la *mimēsis* refiguration. Il faut l'avouer, les notions de vis-à-vis, de lieutenance, constituent plus le nom d'un problème que celui d'une solution. Je me bornais dans *Temps et Récit III* à proposer une « articulation conceptuelle » à l'énigme que constitue l'adéquation par lieutenance<sup>76</sup>. Par cette tentative hautement métahistorique, je tentais de sauver ce qui doit l'être de la formule de Ranke selon laquelle la tâche de l'histoire n'est pas de « juger le passé » mais de montrer les événements « tels qu'ils se sont effectivement passés ». Le « tel que » de la formule de Ranke ne désigne pas en effet autre chose que ce que j'appelle fonction de lieutenance. Le « réellement » passé reste ainsi inséparable du « tel que » effectivement passé.

Je n'ai rien à changer aujourd'hui à cette tentative d'explicitation du concept de représentance-lieutenance. Je souhaite plutôt m'appliquer à une autre énigme qui m'apparaît résider au cœur même de la relation d'adéquation présumée entre la représentation historienne et le passé. On se rappelle qu'Aristote, dans sa théorie de la mémoire, distingue le souvenir (*mnēmē*) de l'image en général (*eikōn*) par la marque de l'auparavant (*proteron*). On peut alors se demander ce qu'il advient de la dialectique de présence et d'absence constitutive de l'icône lorsqu'elle est appliquée en

76. Cette articulation conceptuelle jouait sur une dialectique transposée de celle des « grands genres » des derniers dialogues platoniciens. Je privilégiais la triade « Même, Autre, Analogie ». Sous le signe du Même je plaçais l'idée de réeffectuation (*reenactment*) du passé selon Collingwood. Sous le signe de l'Autre, l'apologie de la différence et de l'absence, où je croisais Paul Veyne et son *Inventaire des différences* et Michel de Certeau et son insistance sur le passé comme « absent de l'histoire ». Sous le signe de l'Analogie, je plaçais l'approche tropologique de Hayden White. Je rapprochais alors l'analyse du « tel que » de la formule de Ranke « tel qu'effectivement advenu » de l'analyse du « comme » dans le chapitre terminal de *La Métaphore vive*, où je joignais le « voir-comme » du plan sémantique à l'« être-comme » du plan ontologique. Il devenait ainsi possible de parler de la « redescription métaphorique » du passé par l'histoire.

régime d'histoire à cette condition d'antériorité du passé par rapport au récit qui en est fait.

On peut dire ceci : la représentation historique est bien une image présente d'une chose absente ; mais la chose absente se dédouble elle-même en disparition et existence au passé. Les choses passées sont abolies, mais nul ne peut faire qu'elles n'aient été. C'est ce double statut du passé que de nombreuses langues expriment par un jeu subtil entre temps verbaux et adverbes de temps. Nous disons en français que quelque chose n'est plus, mais a été. Il n'est pas inacceptable de suggérer que l'« avoir été » constitue l'ultime référent visé à travers le « n'être plus ». L'absence serait ainsi dédoublée entre l'absence comme visée par l'image présente et l'absence des choses passées en tant que révolues par rapport à leur « avoir été ». C'est en ce sens que l'auparavant signifierait la réalité, mais la réalité au passé. En ce point, l'épistémologie de l'histoire confine à l'ontologie de l'être-aumonde. J'appellerai condition historique ce régime d'existence placé sous le signe du passé comme n'étant plus et ayant été. Et la véhémence assertive de la représentation historique en tant que représentance ne s'autoriserait de rien d'autre que de la positivité de l'« avoir été » visé à travers la négativité du « n'être plus ». Ici, il faut l'avouer, l'épistémologie de l'opération historiographique atteint sa limite interne en côtoyant sur ses bords les confins d'une ontologie de l'être historique<sup>77</sup>.

77. À la relecture, la notion la plus problématique de toute la deuxième partie est assurément celle de représentance, mise une première fois à l'essai dans *Temps et Récit*. Est-elle seulement le nom d'un problème pris pour solution ou, pire, un expédient ? En tout cas, elle n'est pas le fruit d'une improvisation. Elle a une longue histoire lexicale et sémantique avant l'historiographie :

a) Elle a pour lointain ancêtre la notion romaine de *repraesentatio*, pour dire la suppléance légale exercée par des « représentants » visibles d'une autorité « représentée ». Le suppléant, ce tenant-lieu, exerce ses droits, mais dépend de la personne représentée. Au contact de la conception chrétienne de l'Incarnation, la notion a acquis une densité nouvelle, celle d'une présence représentée du divin, qui trouve dans la liturgie et dans le théâtre sacré sa sphère d'expression.

b) Le mot passe du latin classique à l'allemand par le truchement du terme *Vertretung*, doublet exact de *repraesentatio*. (Les traducteurs français de *Vérité et Méthode* de H.-G. Gadamer, Paris, Éd. du Seuil, 1996, traduisent *Vertretung*, *repraesentatio*, par « représentation-suppléance » [p. 146]. On pourrait dire aussi « représentation vicaire ». On pourrait aussi garder le latin *repraesentatio*.) Dans le contexte de l'herméneutique appliquée aux œuvres d'art, la *Vertretung* achève de s'émanciper de la tutelle de la *Vorstellung* au sens de représentation subjective, d'apparence (ou mieux d'apparition) dans et pour l'esprit, comme c'est le cas

chez Kant et dans la tradition de la philosophie transcendantale. Ici, le « phénomène » reste opposé à la « chose en soi » qui n'apparaît pas. Gadamer donne son plein développement à l'idée de *Vertretung* en lui restituant sa « valence ontologique » (p. 139). Le mot rejoint alors la problématique plus vaste de la *Darstellung*, que la traduction française rend par « représentation » au sens d'exposition, d'exhibition, de monstration d'un être sous-jacent. C'est à ce thème qu'est consacrée l'herméneutique gadamérienne de l'œuvre d'art. Le couple *Darstellung/Vertretung* émigre ainsi du jeu liturgique au jeu esthétique autour du concept-noyau de *Bild*, « image-tableau ». Les deux notions ne sont pas pour autant esthétisées, du moins au sens restreint d'un repli sur l'*Erlebnis*, l'expérience « vécue ». Tout au contraire, c'est le champ esthétique tout entier qui, sous l'égide du *Bild*, recouvre sa dignité ontologique, avec pour enjeu « l'être véritable de l'œuvre d'art » (p. 87sq.). Le *Bild*, en effet, est selon Gadamer plus qu'une « copie » (*Abbild*), il est le délégué à la représentation d'un « modèle » (*Ur-bild*) pris au sens vaste de l'ensemble des modes d'être au monde, sous forme de tonalités affectives, de personnages fictifs ou réels, d'actions et d'intrigues, etc. L'important dans ce « processus ontologique » (*Geschehen*) est que la dépendance de l'image envers son modèle est compensée par le « surcroît (*Zuwachs*) d'être » que l'image confère en retour au modèle : « c'est à la seule image, insiste Gadamer, que le modèle doit de devenir image, bien que l'image ne soit rien d'autre que la manifestation du modèle » (p. 147).

c) C'est sur cet arrière-plan qu'il faut replacer la tentative de transposition de la « représentation-suppléance » de la sphère esthétique à celle de l'historiographie, et avec elle de la problématique entière de la *Darstellung-Vertretung*. Un jalon est posé dans cette direction par la composante imagée du souvenir. Celui-ci appartient certes par ailleurs, selon Gadamer, à la problématique du signe et de la signification (p. 158) : le souvenir désigne le passé ; mais il le désigne en le figurant. N'était-ce pas déjà la présupposition véhiculée par l'*eikōn* grecque ? Et ne parlons-nous pas avec Bergson de souvenir-image ? Et n'accordons-nous pas au récit et à la mise en image de celui-ci le pouvoir d'ajouter la visibilité à la lisibilité de l'intrigue ? Il devient alors possible d'étendre au souvenir-image la problématique de la représentation-suppléance et de porter à son crédit l'idée de « surcroît d'être » d'abord accordée à l'œuvre d'art ; avec le souvenir aussi, « le représenté parvient à son être même : il subit un accroissement d'être » (p. 158). Ce qui est ainsi augmenté par la représentation figurée, c'est l'appartenance même de l'événement au passé.

d) Reste à parcourir le reste du trajet : du souvenir à la représentation historique. La thèse est ici que son appartenance à la littérature, donc au champ de l'écriture, ne met pas de limite à l'extension de la problématique de la représentation-suppléance. De la *Sprachlichkeit* à la *Schriftlichkeit*, la structure ontologique de la *Darstellung* continue de faire valoir son droit. Toute l'herméneutique textuelle se range ainsi sous le thème de l'accroissement d'être appliqué à l'œuvre d'art. À cet égard, il faut renoncer à l'idée au premier abord séduisante d'une restitution par l'exégèse de la pensée originelle, idée qui, selon Gadamer, resterait la présupposition tacite de Schleiermacher (p. 172). Hegel, en revanche, est pleinement conscient de l'impuissance de toute restauration. Que l'on évoque seulement le célèbre passage de la *Phénoménologie de l'esprit* (trad. fr. Hyppolite, II, 261) sur le déclin de la vie antique et de sa « religion de l'art » : « Les œuvres des Muses [...] sont désormais ce qu'elles sont pour nous : de beaux fruits détachés de l'arbre ; un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille

présente ces fruits ; il n'y a plus la vie effective de leur présence... » Nulle restauration ne compensera cette perte : en replaçant les œuvres dans leur contexte historique, on instaure avec elles un rapport non de vie mais de simple représentation (*Vorstellung*). Autre est la tâche véritable de l'esprit réfléchi : que l'esprit soit représenté (*dargestellt*) sur un mode supérieur. L'*Erinnerung* – intériorisation – commence d'accomplir cette tâche. « Ici, conclut Gadamer, Hegel fait éclater le cadre dans lequel se posait le problème de la compréhension chez Schleiermacher » (*Vérité et Méthode, op. cit., p. 173*).

e) Telle est la longue histoire de la représentation-suppléance que je discerne à l'arrière de la notion de représentance en histoire dont je me fais l'avocat. Pourquoi, en dépit de cette brillante ascendance, l'idée de représentation-suppléance, de représentance, reste-t-elle problématique ? Une première raison de ce malaise tient au fait qu'elle se profile au point d'articulation de l'épistémologie et de l'ontologie. Or les anticipations d'une ontologie de la condition historique, telle qu'elle sera conduite dans la troisième partie, peuvent être dénoncées comme des intrusions de la « métaphysique » dans le domaine des sciences humaines par des praticiens de l'histoire soucieux de bannir tout soupçon de retour à la « philosophie de l'histoire ». Pour ma part, j'assume ce risque dans la pensée que le refus de prendre en compte au moment opportun des problèmes relevant de l'herméneutique de la condition historique condamne à laisser non élucidé le statut de ce qui s'énonce légitimement comme un « réalisme critique » professé à la frontière de l'épistémologie de la connaissance historique. Au-delà des querelles de méthode, une raison plus profonde tient à la nature même du problème posé de la représentation du passé en histoire. Pourquoi la notion de représentation paraît-elle opaque, sinon parce que le phénomène de la reconnaissance qui distingue de tout autre le rapport de la mémoire au passé est sans parallèle au plan de l'histoire ? Cette irréductible différence risque d'être méconnue lors de l'extension de la représentation-suppléance de l'œuvre d'art au souvenir et à l'écriture de l'histoire. Or cet écart continuera d'être creusé par nos réflexions ultérieures sur les rapports entre mémoire et histoire. L'énigme passée est finalement celle d'une connaissance sans reconnaissance. Est-ce à dire, pourtant, que la représentation historique reste purement et simplement en défaut par rapport à ce que, dans l'épilogue de l'Épilogue, je tiendrai pour le petit miracle de la mémoire ? Ce serait oublier le versant positif de la représentation-suppléance, à savoir le surcroît d'être qu'elle confère à cela même qui est par elle représenté. C'est même, selon moi, avec la représentation historique que cette augmentation de signification est portée à son comble, faute précisément d'intuitivité. Or ce surcroît de sens est le fruit de l'ensemble des opérations historiographiques. Il est ainsi à porter au bénéfice de la dimension critique de l'histoire. L'idée de représentance est alors la moins mauvaise manière de rendre hommage à une démarche reconstructive seule disponible au service de la vérité en histoire.



III

LA CONDITION  
HISTORIQUE



L'examen de l'opération historiographique au plan épistémologique est terminé ; il a été conduit à travers les trois moments de l'archive, de l'explication/compréhension et de la représentation historique. S'ouvre une réflexion de second degré concernant les conditions de possibilité de ce discours. Elle est destinée à occuper la place de la philosophie spéculative de l'histoire au double sens d'histoire du monde et d'histoire de la raison. L'ensemble des considérations relevant de cette réflexion est placé sous le titre de l'herméneutique, au sens le plus général d'examen des modes de compréhension engagés dans les savoirs à vocation objective. Qu'est-ce que comprendre sur le mode historique ? Telle est la question la plus englobante qui ouvre ce nouveau cycle d'analyses.

Elle suscite deux sortes d'investigations ; celles-ci se répartissent sur deux versants, un versant critique et un versant ontologique.

Sur le versant critique, la réflexion consiste en une imposition de limites à toute prétention totalisante attachée au savoir historique ; elle prend pour cible quelques modalités de l'*hubris* spéculative qui porte le discours de l'histoire sur elle-même à s'ériger en discours de l'Histoire en soi se sachant elle-même ; dans cette mesure même, cet examen critique vaut validation des opérations objectivantes (qui ressortissent à l'épistémologie) présidant à l'écriture de l'histoire (chapitre 1).

Sur le versant ontologique, l'herméneutique se donne pour tâche d'explorer les présuppositions qu'on peut dire existentielles tant du savoir historiographique effectif que du discours critique précédent. Elles sont existentielles en ce sens qu'elles structurent la manière propre d'exister, d'être au monde, de cet être que nous sommes chacun.

Elles concernent au premier chef la condition historique indépassable de cet être. Pour caractériser cette condition historique, on aurait pu employer à titre emblématique le terme d'historicité. Si néanmoins je ne le propose pas, c'est en raison des équivoques résultant de sa relativement longue histoire, et que je m'efforcerai de tirer au clair. Une raison plus fondamentale me fait préférer l'expression « condition historique ». Par condition, j'entends deux choses : d'une part, une situation dans laquelle chacun se trouve chaque fois impliqué, Pascal dirait « enfermé » ; d'autre part, une conditionnalité, au sens de condition de possibilité de rang ontologique, ou, comme on vient de dire, existentielle par rapport même aux catégories de l'herméneutique critique. Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques (chapitre 2).

La cohérence de l'entreprise repose dès lors sur la nécessité du double passage du savoir historique à l'herméneutique critique et de celle-ci à l'herméneutique ontologique. Cette nécessité ne peut être démontrée *a priori* : elle ne procède que de sa mise en œuvre qui vaut mise à l'épreuve. Jusqu'à la fin, l'articulation présumée restera une hypothèse de travail.

J'ai pensé conclure la troisième partie de cet ouvrage par une exploration du phénomène de l'oubli. Le mot figure dans le titre de cet ouvrage sur un pied d'égalité avec mémoire et histoire. Le phénomène a en effet même ampleur que les deux grandes classes de phénomènes relatifs au passé : c'est le passé, dans sa double dimension mnémonique et historique qui, dans l'oubli, est perdu ; la destruction d'une archive, d'un musée, d'une ville – ces témoins de l'histoire passée – vaut oubli. Il y a oubli là où il y a eu trace. Mais l'oubli n'est pas seulement l'ennemi de la mémoire et de l'histoire. Une des thèses auxquelles je suis le plus attaché est qu'il existe aussi un oubli de réserve qui en fait une ressource pour la mémoire et pour l'histoire sans qu'il soit possible d'établir le bilan de cette gigantomachie. Cette double valence de l'oubli ne se comprend que si l'on porte toute la problématique de l'oubli au niveau de la condition historique sous-jacente à l'ensemble de nos rapports au temps. L'oubli est

l'emblème de la vulnérabilité de la condition historique tout entière. Cette considération justifie la place du chapitre sur l'oubli dans la partie herméneutique de cet ouvrage à la suite de l'herméneutique ontologique. La transition d'une problématique à l'autre aura été préparée par la révision de l'ensemble des rapports entre mémoire et histoire dans la dernière section du chapitre précédent. Ainsi se boucle avec le chapitre sur l'oubli la triade placée en tête de ce livre (chapitre 3).

\*  
\* \*

Manque pourtant un partenaire à l'enquête : le pardon. En un sens, le pardon fait couple avec l'oubli : n'est-il pas une sorte d'oubli heureux ? Plus fondamentalement encore, n'est-il pas la figure d'une mémoire réconciliée ? Certes. Deux raisons néanmoins m'ont conduit à en poursuivre l'examen en quelque sorte hors texte, sur le mode de l'Épilogue.

D'une part, le pardon fait référence à la culpabilité et à la punition ; or l'ensemble de nos analyses a éludé cette problématique. Le problème de la mémoire a été fondamentalement celui de la fidélité au passé ; or la culpabilité apparaît comme une composante supplémentaire au regard de la reconnaissance des images du passé. Il aura donc fallu la tenir en suspens, comme jadis la faute à l'époque de *Philosophie de la volonté*. Il n'en va pas autrement avec l'histoire : son enjeu aura été la vérité dans son rapport critique à la fidélité de la mémoire ; certes, on n'aura pas pu ne pas évoquer les grands crimes du XX<sup>e</sup> siècle ; mais ce n'est pas l'historien qui les a qualifiés ainsi : la réprobation qui tombe sur eux et qui les fait tenir pour inacceptables – quelle litote ! – est prononcée par le citoyen, que l'historien, il est vrai, ne cesse pas d'être. Mais la difficulté est précisément d'exercer le jugement historique dans un esprit d'impartialité sous le signe de la condamnation morale. Quant à l'enquête sur la condition historique, elle côtoie elle aussi le phénomène de la culpabilité et donc du pardon ; mais elle s'impose de ne pas franchir ce seuil en

formant l'idée d'être en dette, au sens de dépendance d'un héritage transmis, abstraction faite de toute accusation.

Autre raison : si, d'un côté, la culpabilité ajoute son poids à celui de l'être en dette, de l'autre, le pardon se propose comme l'horizon eschatologique de la problématique entière de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli. Cette hétérogénéité d'origine n'exclut pas que le pardon imprime la marque de ses signes sur toutes les instances du passé : c'est en ce sens qu'il s'offre comme leur horizon commun d'accomplissement. Mais cette approximation de l'*eskhaton* ne garantit aucun *happy end* pour notre entreprise entière : c'est pourquoi il ne sera question que de pardon difficile (Épilogue).

## PRÉLUDE

# Le fardeau de l'histoire et le non-historique

On a voulu mettre à part, en marge de l'épistémologie et de l'ontologie de l'histoire, la contribution de Nietzsche à la discussion. La *Seconde Considération intempestive*, publiée en 1872 par Nietzsche, alors titulaire de la chaire de philosophie classique à l'université de Bâle, n'apporte rien à l'examen critique de l'opération historique ; rien non plus à celui de la philosophie pré- ou posthégélienne de l'histoire. Elle est intempestive en ce sens qu'elle n'offre, face aux embarras d'une culture massivement historique, qu'une sortie de l'historique placée sous le signe énigmatique du non-historique. Sur le pavillon de ce brûlot, on peut lire l'emblème programmatique : « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire (*Historie*) pour la vie<sup>1</sup> ». La lecture que je propose de la *Seconde Considération intempestive* de Nietzsche s'autorise du style même de cet essai : excessif en est le ton, ajusté qu'il est à un thème d'excès, l'excès d'histoire. À ce titre, il est à mettre en parallèle, au seuil de cette troisième partie, en parallèle et en écho au mythe du *Phèdre* qui prélude à la deuxième partie. Une boucle se trouve ainsi dessinée : la lecture que je propose du mythe platonicien constituait déjà un excès, dans la mesure où elle mettait franchement l'historiographie du même côté que les *grammata* littéralement visés par le mythe. La libre interprétation que je propose maintenant du texte de Nietzsche prend le risque de situer l'excès de la culture historique du même côté que les *grammata* incriminés, et de traiter le plaidoyer en faveur du non-historique comme un équivalent en quelque sorte posthistoriographique et posthistorisant qui le placerait du même côté que l'éloge adressé par Platon à une mémoire d'avant l'entrée en écriture. Il n'est pas jusqu'à

1. Texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. fr. de Pierre Pusch, Paris, Gallimard, 1990. Néanmoins, si cette traduction a été adoptée ici pour le texte cité, j'ai préféré dans le titre « intempestive » à « inactuelle ».

l'hésitation de Nietzsche concernant la guérison de la « maladie historique » qui ne fasse écho à l'ambiguïté du *pharmakon*, hésitant entre le poison et le remède dans le texte du *Phèdre*. Le lecteur voudra bien m'accorder la licence du « jeu » que Platon revendiquait non seulement pour son propre apologue mais pour la très sérieuse dialectique qui marque la sortie du mythe par la grande porte du discours philosophique.

Deux remarques avant d'entrer dans le vif de l'interprétation : d'un côté, il ne faudra pas perdre de vue que l'abus contre lequel Platon protestait était celui du discours écrit, déployé dans toute l'étendue de la rhétorique. Dans l'essai de Nietzsche, c'est la culture historique des Modernes qui occupe une place comparable à celle de la rhétorique des Anciens installée dans l'écriture. Les deux contextes sont certes considérablement différents, au point qu'il serait déraisonnable de superposer terme à terme l'*anamnēsis* bafouée par les *grammata* et la force plastique de la vie que l'essai nietzschéen veut soustraire aux méfaits de la culture historique. Mon interprétation comporte donc les limites usuelles d'une lecture analogique. D'un autre côté, la cible de Nietzsche n'est pas la méthode historico-critique, l'historiographie proprement dite, mais la culture historique. Et, ce à quoi cette culture est confrontée en termes d'utilité et d'inconvénients, c'est la vie et non la mémoire. Deuxième raison donc de ne pas confondre analogie et équivalence.

La question qui suscite l'humeur intempestive de Nietzsche est simple : comment survivre à une culture historique triomphante ? L'essai n'apporte pas de réponse univoque. Mais Platon non plus ne disait pas dans le *Phèdre* ce que serait l'*anamnēsis* au sortir de la crise de la rhétorique écrite, même s'il disait ce que devait être la dialectique argumentante. Le plaidoyer pour l'anhistorique et le supra-historique est à cet égard dans la même situation programmatique que la dialectique célébrée à la fin du *Phèdre*. La force principale du texte est de part et d'autre celle de la dénonciation ; chez Nietzsche, le ton de la dénonciation est affiché dès le titre : la considération est déclarée *Unzeitgemässe* – intempestive, inactuelle, à la mesure de l'*Unhistorisches* et du *Suprahistorisches* appelés à sauver la culture allemande de la maladie historique<sup>2</sup>.

2. « Inactuelle, cette considération l'est encore parce que je cherche à comprendre comme un mal, un dommage, une carence, quelque chose dont l'époque se glorifie à juste titre, à savoir sa culture historique, parce que je pense même

Le thème du « dommage » est en outre planté dès la préface<sup>3</sup>. Et c'est une médication également inactuelle qui, d'entrée de jeu, est demandée à la philologie classique<sup>4</sup>.

Je laisse de côté pour une discussion ultérieure le commentaire qu'appelle la comparaison provocatrice proposée au début de l'essai entre l'oubli du bovidé vivant « de manière non historique » (*Seconde Considération intempestive*, p. 95) et la « force d'oublier » (*op. cit.*, p. 96) requise par toute action, celle même qui permettra à l'homme de la mémoire et de l'histoire « de guérir ses blessures, de réparer ses pertes, de reconstituer sur son propre fonds les formes brisées » (*op. cit.*, p. 97). Je voudrais plutôt insister ici sur le lien maintenu tout au long de l'essai entre culture historique et modernité. Or ce lien, souligné avec insistance par l'essai commenté plus haut de Koselleck, est si fort qu'il fait de la considération inactuelle un plaidoyer à la fois antihistoriciste et antimoderne. Antihistoriciste, antimoderne, la *Seconde Considération* l'est aussi catégoriquement au plan du thème qu'à celui du ton. Dès le premier paragraphe, un suspens est créé, une ambiguïté préservée : « L'élément historique et l'élément non historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation » (*op. cit.*, p. 98). L'accent principal est certes mis sur le non-historique<sup>5</sup> : « Trop d'histoire tue l'homme. » Seul « l'état absolument non historique, antihistorique, n'engendre pas seulement l'action injuste mais tout acte de justice » (*op. cit.*, p. 99). Le non parle le plus fort : en cela, la *Seconde Considération intempestive* est, comme on l'a dit, excessive. Et l'auteur le sait et l'avoue : « Mais s'il est vrai, comme nous aurons à l'établir, qu'un

---

que nous sommes tous rongés de fièvre historienne, et que nous devrions tout au moins nous en rendre compte » (*ibid.*, p. 94).

3. Un florilège du vocabulaire médical, approprié à la thématique de la vie, serait à dresser : saturation, écourement, dégoût, dégénérescence, charge écrasante, fardeau, blessure, perte, brisure, mort. D'autre part, guérison, salut, remède...

4. « Cela, ma profession de philologue classique me donne le droit de le dire : car je ne sais quel sens la philologie classique pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir » (*ibid.*, p. 94).

5. À ce propos, une remarque sur la traduction : il ne faut pas traduire *das Unhistorisches* par « non-historicité » (*ibid.*, p. 99), sous peine d'empiéter sur une problématique bien distincte, celle précisément de la *Geschichtlichkeit* qui procède d'un tout autre horizon philosophique et constitue une tentative très différente pour sortir de la crise de l'historicisme. On y reviendra plus loin.

excès de connaissances historiques nuit à l'être vivant, il est tout aussi nécessaire de comprendre que la vie a besoin du service de l'histoire » (*op. cit.*, p. 103).

Je propose d'illustrer l'ambiguïté qui compense la véhémence de l'attaque par le traitement réservé au début de l'essai aux « trois formes d'histoire », bien étudiées par les commentateurs, et dont je verse ici l'examen au dossier du poison et du remède. Des analyses mesurées sont en effet consacrées tour à tour à l'histoire monumentale, à l'histoire traditionaliste et à l'histoire critique. Et d'abord il importe de préciser le niveau réflexif auquel ces trois catégories sont instituées : ce ne sont plus des catégories épistémologiques, comme celles que nous avons mises en place plus haut – preuve documentaire, explication, représentation. Mais elles ne relèvent pas non plus du niveau de réflexivité intégrale auquel se situe le concept de processus, cible par excellence des coups portés contre l'illusion historiciste : « Les “esprits historiens” » – Nietzsche propose de les appeler ainsi – « croient que le sens de l'existence se dévoile progressivement au cours d'un processus, ils ne regardent en arrière que pour comprendre le présent à la lumière du chemin déjà parcouru et pour apprendre à convoiter plus hardiment l'avenir ; ils ne savent pas combien, malgré toutes leurs connaissances historiques, ils pensent et agissent de manière non historique, ils ne savent pas non plus combien leur activité d'historien elle-même est commandée par la vie, et non par la pure recherche de la connaissance » (*op. cit.*, p. 101). Le niveau auquel se tient cette investigation préalable est expressément pragmatique, dans la mesure où s'y exprime fondamentalement le rapport de l'*Histoire* à la vie et non au savoir : c'est chaque fois « l'homme actif et puissant » (*op. cit.*, p. 103) qui est la mesure de l'utilité pour la vie.

Cela dit, il vaut la peine de s'arrêter au travail de discrimination opéré à chacun des trois niveaux distingués par Nietzsche au regard de l'équivoque plantée au cœur de l'essai.

Ainsi, l'histoire monumentale n'est pas définie d'abord par l'excès, mais par l'utilité que recèlent des « modèles à imiter et à surpasser » (*op. cit.*, p. 104) ; par cette histoire, « la grandeur se perpétue » (*op. cit.*, p. 105). Or c'est précisément la grandeur que la maladie historique nivelle jusqu'à l'insignifiance. C'est donc sur l'utilité que l'excès se greffe : il consiste dans l'abus des analogies qui font que « des pans entiers du passé sont oubliés, méprisés, et s'écoulent en un flot grisâtre et uniforme d'où seuls quelques faits

montés en épingle émergent comme des îlots isolés » (*op. cit.*, p. 107). C'est alors qu'elle nuit au passé. Mais elle nuit aussi au présent : l'admiration sans bornes des grands et des puissants du passé devient le travesti sous lequel se dissimule la haine des grands et des puissants du présent.

L'ambiguïté de l'histoire traditionaliste n'est pas moindre ; conserver et vénérer coutumes et traditions est utile à la vie : sans racines, pas de fleurs ni de fruits ; mais, une fois encore, le passé lui-même pâtit, toutes choses passées finissant par être couvertes d'un voile uniforme de vénérabilité, et « ce qui est nouveau et en train de naître se trouvant rejeté et attaqué ». Cette histoire ne sait que conserver, non pas engendrer.

Quant à l'histoire critique, elle ne s'identifie pas avec l'illusion historiciste. Elle ne constitue qu'un moment, celui du jugement, dans la mesure où « tout passé mérite d'être condamné » (*op. cit.*, p. 113) ; en ce sens, l'histoire critique désigne le moment de l'oubli mérité. Ici, le danger pour la vie coïncide avec son utilité.

Il y a donc bien un besoin d'histoire, qu'elle soit monumentale, traditionaliste ou critique. L'ambiguïté résiduelle, que je rapproche de celle du *pharmakon* du *Phèdre*, résulte de ce que l'histoire comporte de non-excès à chacun des trois niveaux considérés, bref de l'utilité incontestable de l'histoire pour la vie, en termes d'imitation de la grandeur, de vénération pour les traditions passées, d'exercice critique du jugement. À vrai dire, Nietzsche n'a pas véritablement fait dans ce texte la balance entre l'utilité et les inconvénients, dans la mesure où l'excès se déclare au cœur même de l'historique. Le point d'équilibre reste lui-même problématique : « Dans la mesure où elle sert la vie, suggère Nietzsche, l'histoire sert une force non historique : elle ne pourra et ne devra donc jamais devenir, dans cette position subordonnée, une science pure, comme par exemple les mathématiques. Quant à savoir jusqu'à quel point la vie a besoin des services de l'histoire, c'est là une des questions et des inquiétudes les plus graves concernant la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation. Car trop d'histoire ébranle et fait dégénérer la vie, et cette dégénérescence finit également par mettre en péril l'histoire elle-même » (*op. cit.*, p. 103). Mais le bilan demandé par le titre peut-il être établi ? C'est la question qui reste posée au terme de l'essai.

L'attaque contre la modernité, privée des nuances précédentes, est introduite par l'idée d'une interposition entre l'histoire et la vie d'un « astre magnifique et éclatant », à savoir « la volonté de faire

de l'histoire une science » (*op. cit.*, p. 115). Cette volonté caractérise l'« homme moderne » (*ibid.*). Et elle consiste en une violence faite à la mémoire qui équivaut à une inondation, à une invasion. Le symptôme premier de la maladie est « la remarquable opposition – inconnue aux peuples anciens – entre une intériorité à laquelle ne correspond aucune extériorité et une extériorité à laquelle ne correspond aucune intériorité » (*op. cit.*, p. 116). Nous ne sommes pas loin de la stigmatisation par le *Phèdre* des « marques extérieures » qui aliènent la mémoire. Mais le reproche adopte une allure moderne dans la mesure où la distinction entre les catégories de l'intérieur et de l'extérieur est elle-même une conquête moderne, des Allemands au premier rang : « ne sommes-nous pas le célèbre peuple de la profondeur intérieure » ? (*Op. cit.*, p. 119.) Et pourtant nous sommes devenus des « encyclopédies ambulantes » ; sur chacune de celles-ci devrait être imprimée la dédicace : « manuel de culture intérieure pour barbares extérieurs » (*op. cit.*, p. 117).

L'attaque en règle, en se poursuivant, fait éclater les digues entre lesquelles Nietzsche projette de la canaliser (les cinq points de vue du début du paragraphe 5 !) : extirpation des instincts, dissimulation sous des masques, bavardages de vieillards grisonnants (le *Phèdre* ne réservait-il pas aussi aux vieillards la saveur des *grammata* ?), « neutralité des eunuques, redoublement sans fin de la critique par la critique, perte de la soif de justice<sup>6</sup> » au profit d'une indifférente bienveillance à l'égard de l'« objectivité »<sup>7</sup>, effacement paresseux devant la « marche des choses », refuge dans la « mélancolique indifférence »<sup>8</sup>. Retentissent alors et la déclaration majeure de l'essai (« C'est seulement de la plus haute force du présent que vous avez le droit d'interpréter le passé » [*op. cit.*,

6. « C'est seulement dans la mesure où l'homme épris de vérité nourrit également la volonté inconditionnelle d'être juste, qu'il y a quelque chose de grand dans cette soif de vérité que l'on glorifie partout si inconsidérément » (*ibid.*, p. 128).

7. « Ces historiens naïfs appellent « objectivité » le fait de mesurer des opinions et des actes passés aux opinions courantes du moment présent, où ils trouvent le canon de toute vérité ; leur travail est d'accommoder le passé à la trivialité actuelle » (*ibid.*, p. 130). Et plus loin : « c'est ainsi que l'homme étend sa toile sur le passé et s'en rend maître ; c'est ainsi que se manifeste son instinct artistique – mais non pas son instinct de vérité et de justice. L'objectivité et l'esprit de justice sont deux choses entièrement différentes » (*ibid.*, p. 131).

8. Le cri de guerre : « Division du travail ! Formez rang ! » ne trouve-t-il pas un écho dans l'aveu désabusé de Pierre Nora : « Archivez, archivez, il en restera toujours quelque chose » ?

p. 134]) et la prophétie ultime (« Seul celui qui bâtit l'avenir possède le droit de juger le passé » [*ibid.*]). Se fraie son chemin l'idée de « justice historique » dont le jugement est « toujours destructif » (*op. cit.*, p. 136). C'est le prix à payer pour que renaisse l'instinct de construction qui devrait arracher la célébration de l'art et même la dévotion religieuse à la pure connaissance scientifique (*op. cit.*, p. 136-137). Se risque alors, sans garde-fou, l'éloge de l'illusion, diamétralement opposé à la réalisation par lui-même du concept selon la grandiose philosophie hégélienne de l'histoire<sup>9</sup>. Platon lui-même, celui de *République*, III, 404b *sq.*, est mobilisé au bénéfice du « vaste mensonge nécessaire » (*op. cit.*, p. 164), aux dépens de la prétendue vérité nécessaire. La contradiction est ainsi portée au cœur de l'idée de modernité : les temps nouveaux qu'elle invoque sont placés par la culture historique sous le signe de la vieillesse.

Au terme de cette attaque sans mesure, il est bien difficile de dire ce qu'est le non-historique et le supra-historique. Un thème fait toutefois le lien entre ces concepts limites et le plaidoyer pour la vie : le thème de la jeunesse. Il résonne à la fin de l'essai, comme le fera celui de la natalité vers la fin de *Condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt. L'exclamation – « Pensant ici à la jeunesse, je crie : “terre ! terre !” » (*op. cit.*, p. 161) – peut paraître un peu racoleuse : elle prend sens dans le cadre de la paire jeunesse/vieillesse, qui articule souterrainement l'essai, au bénéfice d'une réflexion générale sur le vieillissement que la méditation sur la condition historique ne peut éluder. La jeunesse n'est pas un âge de la vie, mais une métaphore de la force plastique de la vie.

C'est dans l'aura de l'invocation à la jeunesse que vient se replacer *in fine* le terme insistant de la maladie historique, lequel à son tour appelle celui du remède dont on ne sait finalement s'il n'est pas aussi poison, en raison de son alliance secrète avec la justice qui condamne. Tout se resserre en effet dans les dernières pages d'un essai qui jusque-là traînait en longueur : « On ne s'étonnera pas si ce sont des noms de poisons (*Giften*) – les antidotes

9. Nietzsche ne résiste pas à l'outrance de feindre que Hegel ait identifié le « processus universel » avec sa propre existence berlinoise (*ibid.*, p. 147) ; tout ce qui viendrait après se réduisant à une « coda musicale du rondo de l'histoire universelle, ou plus exactement à une répétition superflue » (*ibid.*). Certes, accorde Nietzsche, Hegel « ne l'a pas dit » (*ibid.*) ; mais il a implanté dans les esprits la raison de le croire.

de l'histoire sont les forces non historiques et supra-historiques » (*op. cit.*, p. 166). À vrai dire, Nietzsche est avare de mots, pour distinguer le non-historique et le supra-historique. « Non historique » est associé à « l'art et la force d'oublier » et de « s'enfermer dans un horizon limité » (*ibid.*). Un pont est jeté en direction des considérations du début de l'essai sur les deux oublis, celui du ruminant et celui de l'homme historique. Nous savons maintenant que cet oubli n'est pas historique mais non historique. Quant au « supra-historique », il détourne le regard du devenir et le porte vers les puissances dispensatrices d'éternité que sont l'art et la religion. Dès lors, c'est la science qui parle ici de poison, tant elle hait ces puissances, autant qu'elle hait l'oubli où elle ne voit que mort du savoir<sup>10</sup>. Le non-historique et le supra-historique constituent ainsi l'antidote (*Gegenmittel*) naturel à l'envahissement de la vie par l'histoire, à la maladie historique. « Sans doute cet antidote nous causera-t-il quelque souffrance, à nous autres malades de l'histoire. Mais celle-ci ne prouve rien contre la thérapeutique (*Heilverfahren*) adoptée » (*op. cit.*, p. 167).

C'est de cette thérapeutique que la jeunesse est le héraut : car « elle souffrira également du mal et du remède » (*Gegenmittel*) (*ibid.*).

Jeunesse contre épigone grisonnant : « cette parabole (*Gleichnis*) s'applique à chacun de nous » (*op. cit.*, p. 169).

10. À cet égard, Colli et Montinari restituent une version antérieure de cette page : « La science considère l'un et l'autre comme des poisons ; mais c'est seulement un défaut de la science qui fait que celle-ci n'y voit que des poisons et non des remèdes. Il manque une branche à la science, une sorte de thérapeutique supérieure qui étudierait les effets de la science sur la vie et fixerait la dose de science que permet la santé d'un peuple ou d'une civilisation. Ordonnance : les forces non historiques enseignent l'oubli, elles localisent, elles créent une atmosphère, un horizon ; les forces supra-historiques rendent plus indifférent aux séductions de l'histoire, elles apaisent et font diversion. Nature, philosophie, art, compassion » (*ibid.*, p. 113-114).

# La philosophie critique de l'histoire

## NOTE D'ORIENTATION

*C'est par la philosophie critique de l'histoire que nous commençons le parcours herméneutique. Ce serait une erreur de croire qu'à défaut d'une philosophie de l'histoire de type spéculatif, il n'y a de place que pour une épistémologie de l'opération historiographique. Il reste un espace de sens pour les concepts métahistoriques relevant d'une critique philosophique parente de celle exercée par Kant dans la Critique de la faculté de juger, et qui mériterait le nom de « critique du jugement historique ». Je la tiens pour la première branche de l'herméneutique, en ce sens qu'elle s'interroge sur la nature du comprendre qui traverse les trois moments de l'opération historiographique. Cette première herméneutique aborde la réflexion de second degré par son versant critique, au double sens de délégitimation des prétentions du savoir de soi de l'histoire à s'ériger en savoir absolu, et de légitimation du savoir historique à vocation objective.*

*L'épistémologie de notre deuxième partie a commencé de faire appel à cette sorte de réflexion à l'occasion principalement de l'examen des modèles chronologiques élaborés par la discipline. Mais il manquait une élaboration distincte des conditions de possibilité de catégories temporelles dignes de s'énoncer dans les termes du temps de l'histoire. Le vocabulaire de la modélisation – les fameux « modèles temporels » de l'histoire des Annales – n'était pas à la hauteur de cette entreprise critique. C'est à Reinhard Koselleck que je dois l'identification de l'écart entre les modèles à l'œuvre dans l'opération historiographique et les catégories temporelles de l'histoire. L'« histoire des concepts » – la Begriffsgeschichte –, à laquelle est consacrée une partie importante de son œuvre, porte sur les catégories régissant le traitement historique du temps, sur l'« histori-*

sation » généralisée des savoirs relatifs au champ pratique tout entier. Le chapitre suivant montrera que cet examen pointe à son tour en direction d'une herméneutique ontologique de la condition historique, dans la mesure où cette historisation relève d'une expérience au sens fort du mot, d'une « expérience de l'histoire », selon le titre d'un des recueils d'essais de Koselleck. Le présent chapitre se tiendra dans les bornes d'une critique de la prétention du savoir de soi de l'histoire à se constituer en savoir absolu, en réflexion totale.

Les deux significations maîtresses de la critique seront tour à tour explorées. Dans les deux premières sections sera privilégiée la pointe négative de la critique ; dans les deux dernières seront prises en compte les dialectiques externe et interne au savoir de soi de l'histoire qui attestent de manière positive l'autolimitation assumée de ce savoir.

Nous prendrons d'abord la mesure de l'ambition la plus haute assignée au savoir de soi de l'histoire par la philosophie romantique et postromantique allemande. Je mènerai cette enquête sous la conduite de Koselleck dans son grand article « Histoire » – Geschichte – consacré à la constitution de l'histoire comme singulier collectif reliant l'ensemble des histoires spéciales. La sémantique des concepts historiques servira de détecteur à l'égard du rêve d'autosuffisance qu'exprime la formule « histoire même » (Geschichte selber) revendiquée par les auteurs concernés. Ce rêve sera conduit jusqu'au point où il retourne contre lui-même l'arme du « tout histoire » (section I).

Cette critique appliquée à l'ambition la plus extrême et la plus déclarée du savoir de soi de l'histoire sera ensuite appliquée à une prétention en apparence diamétralement opposée à la précédente, celle de tenir l'époque présente non seulement pour différente, mais pour préférable à toute autre. Cette autocélébration, jointe à l'auto-désignation, est caractéristique de l'apologie de la modernité. Selon moi, l'expression « notre » modernité conduit à une aporie semblable à celle recelée par l'expression « histoire même ». C'est d'abord la « récurrence historique » du plaidoyer pour la modernité, de la Renaissance et des Lumières jusqu'à nos jours, qui sème la confusion. Mais c'est plus visiblement la concurrence entre plusieurs plaidoyers mêlant valorisation et chronologie, par exemple celui de Condorcet et celui de Baudelaire, qui déstabilise le plus sûrement la préférence de soi-même assumée par une époque. C'est alors une question de savoir si une argumentation en purs termes de valeur peut éluder l'équivoque d'un discours se réclamant à la fois de

*l'universel et de sa situation dans le présent historique. Et c'est une autre question de savoir si le discours du postmoderne échappe à la contradiction interne. D'une manière ou de l'autre, la singularité historique se pensant elle-même suscite une aporie symétrique de celle de la totalité historique se sachant absolument (section II).*

*L'herméneutique critique n'épuise pas ses ressources dans la dénonciation des formes ouvertes ou dissimulées de la prétention du savoir de soi de l'histoire à la réflexion totale. Elle est attentive aux tensions, aux dialectiques, à la faveur desquelles ce savoir prend la mesure positive de sa limitation.*

*La polarité entre le jugement judiciaire et le jugement historique est l'une de ces dialectiques remarquables en même temps qu'elle demeure une limitation externe à laquelle est soumise l'histoire : le vœu d'impartialité commun aux deux modalités de jugement est soumis dans son exercice effectif à des contraintes opposées. L'impossibilité d'occuper seul la position du tiers est déjà rendue manifeste par la comparaison entre les deux parcours de la prise de décision, procès d'un côté, archive de l'autre ; tel usage du témoignage et de la preuve ici et là ; telle finalité de la sentence terminale d'une part et de l'autre. L'accent principal tombe sur la concentration du jugement judiciaire sur la responsabilité individuelle opposée à l'expansion du jugement historique aux contextes les plus ouverts de l'action collective. Ces considérations sur les deux métiers d'historien et de juge servent d'introduction à la mise à l'épreuve que propose le cas des grands crimes du XX<sup>e</sup> siècle, soumis tour à tour à la justice pénale des grands procès et au jugement des historiens. Un des enjeux théoriques de la comparaison concerne le statut assigné à la singularité à la fois morale et historique des crimes du siècle. Au plan pratique, l'exercice public de l'un et l'autre jugement est l'occasion de souligner le rôle thérapeutique et pédagogique du « dissensus civique » suscité par les controverses animant l'espace public de discussion aux points d'interférence de l'histoire dans le champ de la mémoire collective. Le citoyen est ainsi lui-même un tiers entre le juge et l'historien (section III).*

*Une dernière polarité souligne la limitation interne à laquelle est soumis le savoir de soi de l'histoire. Elle n'est plus entre l'histoire et son autre, comme l'est le jugement judiciaire ; elle est au sein même de l'opération historiographique sous les espèces de la corrélation entre le projet de vérité et la composante interprétative de l'opération historiographique elle-même. Il s'agit de bien plus que de l'engagement subjectif de l'historien dans la*

*formation de l'objectivité historique : du jeu d'options qui jalonne toutes les phases de l'opération, de l'archive à la représentation historique. L'interprétation s'avère ainsi avoir même ampleur que le projet de vérité. Cette considération justifie sa place au terme du parcours réflexif opéré dans ce chapitre (section IV).*

\*  
\* \*

## I. « DIE GESCHICHTE SELBER », « L'HISTOIRE MÊME »

Nous referons avec R. Koselleck le voyage aux sources de la grandiose ambition du savoir de soi de l'histoire d'accéder à la réflexion totale, forme éminente du savoir absolu. Nous lui devons la reconnaissance de l'écart entre les modèles temporels à l'œuvre dans l'opération historiographique et les catégories temporelles de l'histoire.

J'avais certes rendu compte dans *Temps et Récit III* de l'essai fameux intitulé « Champ d'expérience et horizon d'attente : deux catégories historiques », repris dans *Le Futur passé* ; mais je n'avais pas aperçu le lien entre cet essai et l'ensemble de recherches relevant d'un type de discours hiérarchiquement supérieur à celui de l'épistémologie de l'opération historiographique<sup>1</sup>. S'agissant

1. Dans *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 375-391, j'introduis les analyses de R. Koselleck juste après la confrontation avec la philosophie hégélienne de l'histoire (« Renoncer à Hegel », p. 349-374) et je tente de les placer sous l'égide d'une herméneutique de la conscience historique dont la catégorie maîtresse est celle d'être affectée par le passé, que je dois à Hans G. Gadamer. Koselleck se trouve ainsi intercalé entre Hegel à qui je renonce et Gadamer à qui je me rallie. Ce qui manque alors à cette mise en perspective, c'est la reconnaissance de la dimension transcendantale des catégories métahistoriques. Cette reconnaissance n'a été rendue possible qu'au terme d'une reconstruction patiente de l'opération historiographique affranchie des limites d'un souci narratologique dominant. C'est par rapport aux modèles de l'opération historiographique que les catégories examinées par R. Koselleck définissent leur statut métahistorique. Je ne renie pas pour autant l'approche herméneutique de *Temps et Récit III* : R. Koselleck lui-même participe au groupe de recherche qui publie sous l'enseigne de *Poetik und Hermeneutik* aux côtés de Harald Weinrich et Karl Heinz Stierle. C'est dans le volume V de cette collection, sous le titre *Geschichte, Ereignis und Erzählung* [Histoire, Événement, Récit], que furent publiés deux des articles repris dans *Le*

des notions de champ d'expérience et d'horizon d'attente, il s'agit, note Koselleck, « de catégories de la connaissance susceptibles d'aider à fonder la possibilité d'une histoire » (*Le Futur passé*, p. 208). Plus radicalement, il s'agit de définir le « temps de l'histoire », tâche dont il est dit dans l'avant-propos que « c'est de toutes les questions posées par la science historique l'une des plus difficiles à résoudre ». En effet, s'agissant des contenus de l'histoire, un système fiable de datation suffit ; quant aux rythmes temporels des ensembles que le discours historique délimite, ils se détachent sur le fond d'un « temps de l'histoire » qui ponctue l'histoire pure et simple, l'histoire tout court.

Koselleck est fondé à caractériser comme métahistoriques ces catégories. Cette évaluation de leur statut est confirmée par l'homologie de constitution entre les catégories du temps historique chez Koselleck et celles du temps intérieur chez saint Augustin dans les *Confessions*. Le parallélisme est frappant entre le couple horizon d'attente et espace d'expérience et le couple présent du futur et présent du passé. Les deux couples relèvent du même niveau de discours. De plus, elles se portent mutuellement secours : les structures du temps historique ne se bornent pas à donner à celles du temps mnémonique une amplitude plus vaste, elles ouvrent un espace critique dans lequel l'histoire peut exercer sa fonction corrective à l'égard de la mémoire ; en retour, la dialectique augustiniennne du triple présent rouvre le passé de l'histoire sur un présent d'initiative et un futur d'anticipation dont il faudra le moment venu retrouver la marque au cœur de l'entreprise historienne. Il reste que Koselleck est habilité à dire que « ni saint Augustin ni Heidegger n'ont fait porter leur interrogation sur le temps de l'histoire » (*op. cit.*, p. 328) – ce qui est moins vrai de Gadamer, comme je l'accorde dans *Temps et Récit III*. L'apport des analyses de Koselleck consiste dans le traitement de ces catégories comme conditions du discernement des changements affectant le temps historique lui-même, et principalement des traits différentiels de la vision que les Modernes ont du changement historique<sup>2</sup>. La modernité est elle-même – on y reviendra plus loin – un phénomène

---

*Futur passé* : « Histoire, histoires et structures temporelles formelles » et « Représentation, événement et structure ».

2. Le titre *Le Futur passé* peut être entendu au sens de futur tel qu'il n'est plus, de futur révolu, caractéristique de l'époque où fut pensée l'histoire en tant que telle.

historique global, dans la mesure où elle appréhende les Temps modernes comme des temps nouveaux ; or cette appréhension ne se laisse réfléchir qu'en termes d'éloignement croissant des attentes à l'égard de toutes les expériences faites jusqu'à aujourd'hui. Ce n'était pas le cas avec les attentes eschatologiques de la chrétienté historique qui, en raison de leur statut ultra-mondain, n'étaient pas coordonnables avec l'expérience commune à l'intérieur d'un unique procès historique. L'ouverture de l'horizon d'attente désigné par le terme « progrès » est la condition préalable de la conception des Temps modernes comme nouveaux, ce qui constitue la définition tautologique de la modernité, en allemand du moins. À cet égard, on peut parler de « temporalisation de l'expérience de l'histoire » en tant que processus de perfectionnement constant et croissant. Des expériences multiples se laissent énumérer tant dans l'ordre de l'attente que dans celui de l'expérience remémorée ; des progrès inégaux se laissent même distinguer ; mais une nouveauté globale creuse la distance entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente<sup>3</sup>. Les notions d'accélération et de caractère disponible de l'histoire appartiennent au même cycle. L'accélération est l'indice infallible que l'écart ne se maintient qu'en se modifiant en permanence ; l'accélération est une métacatégorie des rythmes temporels qui lie l'amélioration au raccourcissement des intervalles ; elle donne à la notion de vitesse une touche historique ; elle permet *a contrario* de parler de retard, d'avancée, de piétinement, de régression. Quant au caractère disponible de l'histoire, à son caractère faisable, il désigne une capacité qui est à la fois celle des agents de l'histoire et celle des historiens qui disposent de l'histoire en l'écrivant<sup>4</sup>. Que quelqu'un fasse l'histoire est une formule moderne

3. Si Kant n'a pas écrit la critique du jugement historique qui eût constitué la troisième partie de *Critique de la faculté de juger*, il en a jeté les linéaments dans *Le Conflit des facultés*. On lit ainsi dans la deuxième section, § 5 : « Dans l'espèce humaine, il doit survenir quelque expérience qui, en tant qu'événement, indique en cette espèce une disposition et une aptitude à être cause du progrès vers le mieux et, puisque ce doit être l'acte d'un être doué de liberté, en être l'*artisan* ; on peut prétendre d'un événement qu'il est l'effet d'une cause donnée quand se produisent les circonstances qui y coopèrent. » Cette « histoire prophétique du genre humain » s'autorise des signes que l'histoire effective donne de la destination cosmopolitique du genre humain. La Révolution française fut pour Kant un de ces signes, dont il dit : « Un tel phénomène de l'histoire de l'humanité ne s'oublie plus » (*Le Conflit des facultés*, deuxième section, § 7).

4. Koselleck consacre une analyse séparée à cette notion de disponibilité (*Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 233sq.)

impensable avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et en quelque sorte ratifiée par la Révolution française et Napoléon. Le niveau métahistorique du concept se manifeste en ceci qu'il a pu survivre à la croyance au progrès, comme en témoigne, en dehors du domaine allemand<sup>5</sup>, la fière devise empruntée à Michel de Certeau sous laquelle Jacques Le Goff et Pierre Nora ont rassemblé les historiens français dans les années soixante-dix<sup>6</sup>. Si la notion de faisabilité de l'histoire est si tenace, c'est sans doute qu'elle a l'ambition d'aligner notre rapport double à l'histoire – faire l'histoire et faire de l'histoire – sur la compétence constitutive du champ pratique de celui que j'appelle d'un terme englobant l'« homme capable ».

Rien ne souligne mieux le caractère unilatéral du concept de faisabilité de l'histoire que son lien étroit avec la métacatégorie par excellence que constitue le concept même d'histoire comme singulier collectif. C'est la catégorie maîtresse sous la condition de laquelle peut être pensé le temps de l'histoire. Il y a temps de l'histoire dans la mesure où il y a une histoire une. C'est la thèse maîtresse de Koselleck, dans un article séminal publié dans le *Lexique historique de la langue politico-sociale en Allemagne* sous le titre simple de « Geschichte »<sup>7</sup>. À cet égard, ce serait une illusion de croire que la répudiation bruyante de la philosophie hégélienne de l'histoire et, à moindres frais, l'élimination hautaine des spéculations hasardeuses d'un Spengler ou d'un Toynbee, voire d'émules plus récents aux ambitions planétaires, exonèrent les historiens de la tâche d'expli-

5. On cite couramment la formule de Treitschke que rapporte Koselleck : « Si l'histoire était une science exacte, nous devrions être à même de dévoiler l'avenir des États. Nous ne pouvons le faire, car partout la science historique se heurte au mystère de la personnalité. Ce sont des individus, des hommes qui font l'histoire, des hommes comme Luther, Frédéric le Grand et Bismarck. Cette grande et héroïque vérité sera toujours juste ; mais que ces hommes-là paraissent être les hommes qu'il faut au moment où il faut, cela restera à jamais un mystère pour nous simples mortels. Le temps forme le génie mais ne le crée pas » (cité par Koselleck, *ibid.*, p. 245).

6. Dans le texte de présentation de l'ouvrage collectif *Faire de l'histoire*, la nouveauté de l'entreprise est soulignée : « Œuvre collective et diverse, l'ouvrage prétend pourtant illustrer et promouvoir un nouveau type d'histoire. » La nouveauté, sous les trois formules « Problèmes nouveaux », « Concepts nouveaux », « Objets nouveaux », réplique à l'émiettement du champ historique à la même époque. En ce sens, elle est en consonance avec l'unification du concept d'histoire dont il va être question un peu plus loin.

7. Article « Geschichte », in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975. La traduction française de ce texte, par Michel Werner, est placée en tête du recueil d'articles *L'Expérience de l'histoire*, *op. cit.*

quer pourquoi le même mot « histoire » désigne sans amphibologie facile à dénoncer le singulier collectif de la suite des événements et l'ensemble des discours tenus à propos de ce singulier collectif. La question relève du niveau transcendantal d'un discours critique sur l'histoire. Kosolleck met à son service l'outil remarquable d'une sémantique conceptuelle, sorte de lexicographie sélective du vocabulaire de base des sciences historiques. Mais, à la différence d'un ouvrage lexicographique limité à un examen des concepts sous la condition de la mise entre parenthèses du référent, les métacatégories mises au jour par l'entreprise sont, à la façon des catégories kantienne, les conditions de possibilité d'une expérience spécifique. Le lexique repose ainsi sur un rapport triangulaire : concept directeur, fonctionnement langagier et expérience. Le champ d'application de ces concepts directeurs est constitué par ce que l'auteur appelle l'« expérience de l'histoire »<sup>8</sup>, à savoir quelque chose de plus qu'un territoire épistémologique, un authentique rapport au monde, comparable à celui qui sous-tend l'expérience physique. Or cette expérience est propre à l'époque moderne. L'auteur parle d'un « espace nouveau d'expérience ». Cette référence à la modernité, sur laquelle nous reviendrons plus longuement plus loin, marque dès le début le caractère épochal de la sémantique conceptuelle elle-même. Cette marque d'époque ne peut manquer de placer l'entreprise sous le signe de l'historicisme auquel son propre parcours le conduit sans que cette issue ait été recherchée.

Au départ de cette histoire s'affirme une attente naïve dont le cours ultérieur va révéler la complexité croissante. Koselleck rattache cette attente à « deux événements de longue durée qui finissent par confluer et par là même par ouvrir un espace d'expérience qui auparavant n'avait pu être formulé » (« Geschichte », p. 10). Il s'agit, d'une part, de la naissance du concept d'histoire en tant que *collectif singulier* reliant les histoires spéciales sous un concept commun ; et, d'autre part, « de la contamination mutuelle » des concepts *Geschichte*, en tant que complexe d'événements, et *Historie*, en tant que connaissance, récit et science historique, contamination qui aboutit à une absorption du second par le premier. Les deux événements conceptuels, si l'on peut dire, n'en font finalement qu'un, à savoir la production du concept d'« histoire en tant que telle », d'« histoire même » (*Geschichte selber*).

8. C'est le titre donné au recueil d'articles auquel appartient « Le concept d'histoire » : R. Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, op. cit.

La naissance du concept d'histoire comme collectif singulier sous lequel se rassemble l'ensemble des histoires particulières marque la conquête du plus grand écart concevable entre l'histoire une et la multiplicité illimitée des mémoires individuelles et la pluralité des mémoires collectives soulignée par Halbwachs. Cette conquête est sanctionnée par l'idée que l'histoire devient elle-même son propre sujet. Si expérience nouvelle il y a, c'est bien celle de l'autodésignation d'un nouveau sujet d'attribution nommé histoire.

On comprend que le second « événement » pointé par Koselleck – à savoir l'absorption d'*Historie* par *Geschichte* – ait pu se confondre avec celui de la formation du concept d'histoire comme collectif singulier. L'autonomie de l'histoire sujet d'elle-même commande à titre ultime l'organisation de sa représentation. L'histoire, en se produisant, articule son propre discours. Cette absorption s'est faite en dépit des résistances sporadiques d'auteurs, tel Niebuhr, épris de précision méthodologique. La vieille définition remontant à Cicéron (« L'histoire est un récit véridique de choses passées ») ainsi que l'antique assignation à l'*historia* d'une fonction institutrice (*historia magistra vitae*) se voient réappropriées par la nouvelle expérience de l'histoire qui se réfléchit en advenant. De cette réflexivité de l'histoire dérive un concept spécifique de temps historique, une temporalisation proprement historique<sup>9</sup>.

À ce stade, qu'on peut dire de naïveté ou d'innocence, le terme d'histoire exhibe une teneur réaliste qui assure à l'histoire en tant que telle une prétention propre à la vérité<sup>10</sup>.

Avant d'aller plus loin, l'expression d'« expérience de l'histoire », donnée pour titre par Koselleck à l'ouvrage entier à l'intérieur duquel s'inscrit l'article en question, mérite réflexion. « Un nouvel espace d'expérience », dit-il, a été ouvert « dont l'école historique se nourrit depuis » (art. cité, p. 51). Or cet espace d'expérience coïncide avec la modernité. On peut alors parler en raccourci d'expérience moderne de l'histoire. À cet égard, le lecteur notera un changement important dans le vocabulaire de Koselleck depuis *Le Futur passé*, où espace d'expérience était opposé à horizon

9. « Le dégagement d'un temps par nature historique dans le concept d'histoire coïncide avec l'expérience des Temps modernes » (*ibid.*, p. 21)

10. « Ce monde d'expérience a une prétention immanente à la vérité » (*ibid.*, p. 22). Et plus loin : « Pour le dire de façon exagérée, l'histoire (*Geschichte*) est une espèce de catégorie transcendante visant la condition de possibilité des histoires » (*ibid.*, p. 27). Droysen pourra dire d'elle qu'« elle est elle-même son propre savoir » (cité *ibid.*).

d'attente (cf. *Temps et Récit III, op. cit.*, p. 375-391). Appliqué désormais à l'histoire en tant que telle, le concept d'expérience, qualifié par la modernité, couvre désormais les trois instances du temps. Il fait le lien entre le passé advenu, le futur attendu et le présent vécu et agi. Ce qui est déclaré moderne par excellence, c'est ce caractère omnitemporel de l'histoire. Du même coup, le concept d'histoire revêt, outre sa signification temporelle renouvelée, une signification anthropologique nouvelle : l'histoire est l'histoire de l'humanité, et en ce sens histoire mondiale, histoire mondiale des peuples. L'humanité devient à la fois l'objet total et le sujet unique de l'histoire en même temps que l'histoire se fait collectif singulier.

C'est sur ce fond de présuppositions qu'il faut replacer l'apparition des notions de « philosophie de l'histoire » avec Voltaire, d'« Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » avec Kant, de « philosophie de l'histoire de l'humanité » avec Herder, de « philosophie du monde » (*Weltgeschichte*) érigée par Schiller en « tribunal du monde ». Avec ce dernier développement, à l'expansion du territoire narratif de l'histoire s'ajoute une réflexion moralisante à portée universelle sur la signification même de l'histoire<sup>11</sup>.

Ne manque plus que la dimension spéculative annoncée par Novalis proclamant que « l'histoire s'engendre elle-même » (cité in « *Geschichte* », p. 48). L'ouvrage de Hegel, *La Raison dans l'histoire*, couronne cette épopée conceptuelle. C'est sous l'égide de la dialectique de l'esprit objectif qu'est scellé le pacte entre le rationnel et le réel, dont il est dit qu'il exprime la plus haute idée de la philosophie<sup>12</sup>. Le lien où cette identité se montre est l'histoire

11. On lira dans l'essai incroyablement documenté de Koselleck les contributions distinctes de penseurs aussi importants que Chladenius, Wieland, von Humboldt, F. Schlegel, F. von Schiller, Novalis et surtout Herder, pour ne rien dire des grands de l'école historique allemande : Ranke, Droysen, Niebuhr, Burckhardt.

12. « Mais la seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la *Raison* – l'idée que la Raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement. Cette conviction, cette idée est une présomption par rapport à l'histoire comme telle. Ce n'en est pas *une pour la philosophie*. Il y est *démontré* par la connaissance spéculative que la Raison – nous pouvons ici nous en tenir à ce terme sans insister davantage sur la relation à Dieu – est sa *substance*, la *puissance infinie*, la *matière infinie* de toute vie naturelle ou spirituelle – et aussi la *forme infinie* de la réalisation de son propre contenu. [...] L'Idée est le vrai, l'éternel, la puissance absolue. Elle

même. Distance est en même temps prise avec la discipline historique ordinaire à laquelle il est reproché de rôder dans la maison des morts. À cet égard, il faut savoir gré à Hegel de la critique qu'il fait de l'idée abstraite d'un monde qui n'est plus la puissance de vie portée par l'esprit au cœur du présent. Quelque chose s'annonce ici qui trouvera dans l'éloge de la vie par Nietzsche une issue véhémente, et aussi dans l'opposition instaurée par Heidegger entre l'avoir-été du passé véritable et le passé révolu soustrait à nos prises. Mais on ne saurait non plus passer sous silence la naissance, sous le couvert de la philosophie hégélienne (héritière en cela de l'orientation antithéologique des Lumières, plutôt que des romantiques), d'une religion séculière gagée par l'équation entre l'histoire et la raison. L'histoire *est* le développement de l'esprit au sein de l'humanité. Si Koselleck peut parler d'expérience de l'histoire, c'est aussi dans la mesure où le concept d'histoire peut prétendre remplir l'espace occupé auparavant par la religion. C'est en vertu de cette parenté et de cette substitution que la philosophie idéaliste de l'histoire a pu s'élever au-dessus des simples analyses causales, intégrer des temporalités multiples, s'ouvrir sur le futur, ou mieux, ouvrir un nouvel avenir, et ainsi réinterpréter le *topos* ancien de l'histoire maîtresse de vie, au plus près des promesses de rédemption déversées sur l'humanité à venir par la Révolution française, mère de toutes les ruptures.

Mais avec le mot « rupture » un index est pointé en direction d'une faille qui fissure de l'intérieur l'idée présumée englobante, totalisante, de l'histoire du monde.

On peut suivre à la trace les effets de plus en plus dévastateurs de cette faille.

La moindre infraction à l'idée d'histoire une et d'humanité une est à mettre au compte des résistances diverses de ce qu'on peut appeler en un sens large, avec Hannah Arendt, la *pluralité humaine*. Celle-ci travaille de l'intérieur le concept même d'histoire comme collectif singulier. Ce sont toujours des histoires spéciales que l'histoire universelle ou l'histoire du monde prétend englober. Or ces

---

se manifeste dans le monde et rien ne s'y manifeste qui ne soit elle, sa majesté et sa magnificence : voilà ce que la philosophie démontre et qui est ici *supposé démontré* » (trad. fr. de Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, coll. « Philosophie et essais », p. 47-48). Cf. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, « Renoncer à Hegel », p. 349-374. Il est vrai que *La Raison dans l'histoire* est l'ouvrage le plus faible de Hegel et pèse peu au regard de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et de sa grande *Logique* qui resteront l'Himalaya à gravir – et à vaincre.

histoires spéciales se déclinent selon des critères multiples : qu'il s'agisse de distribution géographique, de périodisation du cours de l'histoire, de distinctions thématiques (histoire politique et diplomatique, histoire économique et sociale, histoire des cultures et des mentalités). Ces diverses figures de la pluralité humaine ne se laissent pas réduire à un effet de spécialisation professionnelle du métier d'historien. Elles tiennent à un fait premier, la fragmentation, voire la dispersion du phénomène humain. Il y a une humanité, mais des peuples (maints philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle parlent ainsi de « l'esprit des peuples »), c'est-à-dire des langues, des mœurs, des cultures, des religions, et, au niveau proprement politique, des nations encadrées par des États. La référence à la nation a même été si forte que les représentants de la grande école historique allemande n'ont pas cessé d'écrire l'histoire du point de vue de la nation allemande. Il n'en va pas autrement en France, avec Michelet en particulier. Le paradoxe est énorme : l'histoire est proclamée mondiale par des historiens patriotes. C'est alors un point de discussion de savoir si une histoire peut être *écrite* d'un point de vue cosmopolitique.

Cette résistance des histoires spéciales à la globalisation n'est pas la plus menaçante : on peut encore la rattacher soit à des limitations de compétence tenant au métier d'historien, la méthode historico-critique exigeant une spécialisation de plus en plus pointue de la recherche, soit à un trait de la condition d'historien qui fait de l'homme historien à la fois un savant et un citoyen, un savant qui fait de l'histoire en l'écrivant, un citoyen qui fait l'histoire en liaison avec les autres acteurs de la scène publique. Il n'empêche qu'une certaine ambiguïté en résulte quant au statut épistémologique de l'idée d'histoire mondiale ou universelle. S'agit-il d'une idée *régulatrice* au sens kantien, demandant au plan théorique l'unification des savoirs multiples, et proposant au plan pratique et politique une tâche qu'on peut dire cosmopolite, visant à l'établissement de la paix entre les États-nations et à la diffusion mondiale des idéaux de la démocratie<sup>13</sup> ? Ou bien s'agit-il d'une idée *déterminante*, constitutive, à la façon de l'*Idée* hégélienne dans laquelle viennent coïncider le rationnel et le réel ? Selon la première acception, l'histoire *doit* devenir universelle, mondiale ;

13. Dans les limites mêmes de cette formulation prudente, l'idée d'histoire mondiale conçue comme une science directrice paraît si incertaine aux yeux de Kant que celui-ci tient qu'elle n'a pas encore été écrite et qu'elle n'a pas encore trouvé son Kepler ou son Newton.

selon la seconde, elle *est* mondiale, universelle, en tant que le devenir en marche de sa propre production. Dans les deux cas, la résistance de la pluralité humaine constitue un paradoxe et à la limite un scandale. Le concept de collectif singulier ne serait vraiment honoré que si l'on arrivait à rénover le principe leibnizien de raison suffisante, pour lequel la diversité, la variété, la complexité des phénomènes constituent les composantes bienvenues de l'idée du tout. Cette interprétation moyenne entre idée régulatrice et idée constitutive ne me paraît pas hors de portée d'une conception proprement dialectique de l'histoire.

L'idée d'histoire universelle ou mondiale me paraît mise plus drastiquement à l'épreuve au plan même de la *temporalisation* de la marche de l'histoire. La modernité fait apparaître des traits inédits de diachronie qui donnent à la vieille tripartition augustinienne entre passé, présent et futur, et plus que tout à l'idée qui y était jointe d'une « distension de l'âme », une physionomie nouvelle. Dans *Le Futur passé*, Koselleck avait déjà souligné les effets du *topos* du progrès sur la représentation du temps de l'histoire. Mais l'idée de progrès ne se borne pas à suggérer celle d'une supériorité *a priori* de l'avenir – ou plus exactement des choses à venir – sur les choses passées. L'idée de *nouveauté* attachée à celle de modernité (modernité se dit en allemand « temps nouveau » – *neuen Zeiten* puis *Neuzeit*) implique au minimum une dépréciation des temps antérieurs frappés d'obsolescence, au maximum une dénégation qui équivaut à une rupture. On a déjà évoqué l'effet de rupture assigné à la Révolution française par l'intelligentsia européenne du XIX<sup>e</sup> siècle. Déjà, les lumières de la raison avaient fait paraître comme ténébreux les temps médiévaux ; à leur suite, l'impulsion révolutionnaire fait paraître comme morts les temps passés. Le paradoxe est redoutable quant à l'idée d'histoire mondiale, universelle : l'unité de l'histoire peut-elle être engendrée par cela même qui la rompt<sup>14</sup> ? Pour surmonter le paradoxe, il faudrait que la force d'intégration libérée par l'énergie de la nouveauté soit supérieure à la force de rupture émanant de l'événement tenu pour fondateur de temps nouveaux. Le dérou-

14. Koselleck cite une lettre de Ruge à Marx datant de 1843 : « Nous ne pouvons continuer notre passé autrement qu'en rompant nettement avec lui » (*L'Expérience de l'histoire*, *op. cit.*, p. 85). Dans *L'Idéologie allemande*, Marx tient que l'avènement du communisme ne transformera l'histoire en cours en histoire mondiale qu'au prix du déclasserment de toute l'histoire antérieure ramenée au stade de préhistoire.

lement de l'histoire la plus récente est loin de satisfaire à ce vœu. La poussée du multiculturalisme est à cet égard source de grande perplexité.

Ce phénomène de dépréciation du passé présente plusieurs corollaires remarquables. On notera d'abord l'accroissement du sentiment de distanciation qui, à l'échelle d'une suite de plusieurs générations, tend à oblitérer le sentiment de la dette des contemporains à l'égard des prédécesseurs, pour reprendre le vocabulaire d'Alfred Schutz ; pire, les contemporains eux-mêmes appartenant à plusieurs générations vivant simultanément subissent l'épreuve d'une non-contemporanéité du contemporain. On notera ensuite le sentiment d'accélération de l'histoire que Koselleck interprète comme un effet de la dissociation du lien entre attente et expérience, un plus grand nombre de phénomènes perçus comme des changements significatifs survenant dans le même laps de temps.

Ces altérations profondes de l'unité de l'histoire au plan de sa temporalisation équivalent à une victoire de la *distentio animi* selon Augustin au péril de l'unité d'*intentio* du processus historique. Mais, au plan de la mémoire, il y avait un recours, qui était cette forme de répétition consistant dans la reconnaissance du passé remémoré à l'intérieur du présent. Quel équivalent de cette reconnaissance l'histoire offrirait-elle si elle était condamnée par la nouveauté des temps à venir à reconstruire un passé mort, sans nous laisser l'espoir de le reconnaître comme nôtre ? On voit poindre ici un thème qui ne prendra forme qu'à la fin du chapitre suivant, celui de l'« inquiétante étrangeté » de l'histoire.

La dépréciation du passé ne suffirait pas à miner de l'intérieur l'affirmation de l'histoire comme totalité autosuffisante si un effet plus dévastateur ne s'y était pas joint, à savoir l'*historisation* de toute l'expérience humaine. La valorisation du futur serait restée une source de certitude si elle n'avait pas été doublée par la relativisation de contenus de croyance tenus pour immuables. Peut-être ces deux effets sont-ils potentiellement antagonistes, dans la mesure où le second – la relativisation – contribue à saper le premier – l'historisation, jusqu'alors couplée à une attente assurée d'elle-même. C'est en ce point que l'histoire du concept d'histoire débouche sur une ambiguïté que la crise de l'historisme portera au premier plan, mais qui est comme un effet pervers de ce que Koselleck appelle l'historisation du temps.

L'effet dévastateur fut particulièrement visible à l'égard de la version théologique du *topos* du progrès, à savoir l'idée de *Heils-*

*geschichte* – « histoire du salut » – relevant de l'eschatologie chrétienne. À vrai dire, le *topos* du progrès avait d'abord bénéficié d'une impulsion venue de la théologie à la faveur du schème de la « promesse » et de l'« accomplissement », lequel avait constitué la matrice originelle de la *Heilsgeschichte* au sein de l'école de Göttingen dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Or ce schème a continué de nourrir la théologie de l'histoire jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Le choc en retour du thème de la relativité historique sur la *Heilsgeschichte* fut sévère. Si la Révélation est elle-même progressive, la réciproque s'impose : la venue du Royaume de Dieu est elle-même un développement historique et l'eschatologie chrétienne se dissout en un processus. L'idée même de salut éternel perd son référent immuable. C'est ainsi que le concept de *Heilsgeschichte*, d'abord proposé comme une alternative à l'historisation, quitte à fonctionner comme un doublet théologique du concept profane de progrès, s'est inversé en facteur d'historisation intégrale.

De proche en proche, ce sont en effet tous les domaines de l'expérience qui sont touchés par la relativité historique. En témoigne le triomphe des idées de point de vue et de perspective. Autant d'observateurs, autant de points de vue. On peut certes assigner à cette idée une origine leibnizienne, mais au prix de l'abandon de la référence forte à une intégrale des points de vue. L'idée d'une pluralité de points de vue, une fois privée de toute vue de surplomb, se propose comme l'idée antidogmatique par excellence. Mais la question se pose alors de savoir si la thèse qui affirme la relativité de toute assertion ne se détruit pas elle-même par autoréférence. Énoncée sous la forme radicale que lui donne le scepticisme – « toute affirmation, toute estimation est relative aux conditions historiques de son énonciation » –, elle est menacée de tomber sous l'accusation de « contradiction performative » adressée par Karl Otto Apel aux tenants du scepticisme face à la notion éthico-juridique de validité<sup>15</sup>. On peut se demander si l'idée de vérité, mais aussi celle du bon et du juste, peuvent être radicalement historicisées sans disparaître. La relativité résultant de la temporalisation de l'histoire peut nourrir pendant un certain temps l'accusation d'idéologie adressée par un protagoniste à son adversaire – sous la forme de la question péremptoire « d'où parlez-vous ? »

15. La contradiction est performative en ce sens qu'elle ne porte pas sur le contenu sémantique de l'assertion, mais sur l'acte qui l'énonce et qui se tient en tant que tel pour vrai, pour non relatif.

—, elle se retourne finalement contre celui qui la profère et s'intériorise en soupçon paralysant<sup>16</sup>.

À la fin de ce remarquable essai, « Geschichte », Koselleck donne libre cours à l'aveu. Après avoir exposé les scrupules de Ranke concernant le suspens de toute prise de position de l'historien dans les combats du présent, il note : « Au même titre (et peut-être davantage) que ces prises de position liées à cette ancienne controverse, l'ambivalence de l'expression "histoire en tant que telle" (*Geschichte selber*) a la caractéristique de livrer en même temps toutes les objections qui peuvent être formulées contre elle » (art. cité, p. 80). Les contradictions qui minaient la notion ont révélé le caractère intenable de cette prétention au savoir absolu et de l'*hubris* qui l'animait. Ce sera une autre question de savoir si ce que Koselleck appelle « expérience de l'histoire » n'excède pas les limites d'une histoire conceptuelle, que j'assigne au niveau d'une herméneutique critique, et ne met pas en jeu des catégories qu'on peut dire existentielles relevant d'une herméneutique ontologique. C'est ce que laisse entendre la réflexion sur le double sens du mot histoire, comme ensemble des événements advenus et ensemble des rapports sur ces événements.

## II. « NOTRE » MODERNITÉ

La philosophie critique appliquée à l'histoire a pour tâche principale, on l'a dit, de réfléchir sur les limites que tenterait de transgresser un savoir sur soi de l'histoire qui se voudrait absolu. Le

16. J.M. Chladenius aurait, selon Koselleck, dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, aperçu l'effet ravageur de l'idée de point de vue (*L'Expérience de l'histoire, op. cit.*, p. 75). Koselleck note : « Chladenius met en place un cadre théorique qui n'a pas été dépassé aujourd'hui » (*ibid.*, p. 76). Mais c'est F. Schlegel, dans *Über die neuere Geschichte. Vorlesungen* (1810-1811), qui aurait contre Hegel formulé en toute lucidité « l'aporie apparue entre le fait de viser la vérité et le constat de sa relativité historique » (p. 79 et n. 279). Plus gravement, il aurait aperçu au cœur du projet hégélien lui-même une contradiction mortelle entre l'ambition d'embrasser « la totalité des points de vue » (expression qu'on lit chez Hegel lui-même dans *La Raison dans l'histoire*) et le plaidoyer du philosophe en faveur de la liberté, de la raison, du droit. Entre la totalisation et la prise de position, entre la raison spéculative et le jugement militant, se glisserait une subtile contradiction.

traitement de l'histoire comme singulier collectif érigé en sujet de soi-même – l'Histoire – est l'expression la plus manifeste de cette prétention. Mais cette mise à l'épreuve n'est pas la seule. Une deuxième forme plus dissimulée de la même prétention lui est symétriquement opposée : elle consiste à élever à l'absolu le présent historique érigé en observatoire, voire en tribunal de toutes les formations, en particulier culturelles, qui l'ont précédée. Cette prétention se dissimule sous les traits séduisants d'un concept au premier abord indemne de toute velléité de transgression des limites : le concept de modernité. L'impossible revendication attachée à ce concept n'est mise à nu que lorsqu'on lui restitue sa formulation entière et exacte, et que l'on dit et écrit « notre » modernité. Il ne s'agit rien de moins que de « l'idée que notre temps se fait de lui-même dans sa différence, sa "nouveau" par rapport au passé »<sup>17</sup>. « Notre », « notre » temps, « notre » époque, « notre » présent, autant d'expressions équivalentes de l'idée de modernité. La question est celle-ci : comment « notre » temps pourrait-il se penser lui-même absolument ? La question est rigoureusement symétrique de celle qui nous a occupés un peu plus haut : il s'agissait alors du tout de l'Histoire, en tant que singulier collectif, tentant de se poser absolument en sujet de soi-même : « l'histoire même ». Délogée de cette position intenable, la prétention à la réflexion absolue se rabat sur l'exactly opposé de ce collectif singulier, à savoir le moment historique singulier, le maintenant de l'histoire présente. Or cette prétention est aujourd'hui bien vivante, si celle dont elle est la contrepartie est généralement abandonnée. Sans doute la revendication qu'elle véhicule est-elle inéluctable, comme le reste probablement, en dépit de la critique, la tenace référence à l'Histoire totale, sous les vocables de l'histoire du monde, ou de l'histoire universelle, sur le fond de laquelle se découperaient les aires historiques jalonnées par les historiens. Un agnosticisme rigoureux à l'égard de l'idée de modernité est peut-être impraticable. Comment en effet ne pas tenter de dire dans quel temps nous vivons ? De dire sa différence et sa nouveauté par rapport à tout autre ? Le seul acquis attendu de la critique serait alors l'aveu du statut controversé, polémique, inconclusif de toutes les discussions sur le « vrai » sens de « notre » modernité.

17. H.R. Jauss, « La "Modernité" dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », in *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr. de C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p. 173-229.

Je tirerai d'abord argument de ce que H.R. Jauss appelle les « récurrences historiques » du mot à l'encontre de la prétention de « notre » modernité à faire exception à cette récurrence et à se penser absolument<sup>18</sup>. Cette « récurrence historique » est attestée par un discours qui s'inscrit parfaitement dans une théorie de la représentation relevant, comme il est montré dans la deuxième partie de cet ouvrage, de l'opération historiographique. À cette différence près, qui est considérable, qu'il ne s'agit pas d'une représentation parmi d'autres, mais de la représentation que cette opération se donne d'elle-même, les deux figures de la représentation-objet et de la représentation-opération entrant en coïncidence. Cette autoreprésentation prétend témoigner de l'époque entière dans laquelle s'inscrit son propre discours. Or plusieurs époques se sont caractérisées comme modernes. De cette répétition procède le paradoxe attaché au thème même « notre époque ».

On peut suivre le récit de l'historien parcourant les occurrences successives des termes relevant du même champ sémantique et répétant les choix terminologiques qui ont abouti à « notre » modernité à nous, les agents de l'histoire présente. Et on peut surprendre le moment où la valorisation implicite ou explicite confère à l'expression un sens normatif.

Jacques Le Goff fait ce parcours dans *Histoire et Mémoire*<sup>19</sup>. Il enchaîne de la manière suivante les distinctions. Se propose d'abord, sur un plan encore formel, la distinction entre l'avant et l'après, impliquée dans les notions connexes de simultanéité et de succession. Sur elle s'édifie l'opposition entre passé et présent qui régit la suite des distinctions que l'historien recueille au niveau de la « conscience sociale historique » (*Histoire et Mémoire*, p. 33). La distinction décisive conduisant au seuil de l'idée de moder-

18. Le mot même de modernité, note H.R. Jauss au début de son essai, « présente [...] ce paradoxe de démentir à l'évidence à tout instant par sa récurrence historique la prétention qu'il affirme » (*ibid.*, p. 173). Une relativité comparable à celle qui avait frappé la prétention de l'« histoire même » à se réfléchir absolument atteindra ainsi de plein fouet la prétention de « notre » modernité à se distinguer absolument de toutes les modernités du passé. Les inéluctables controverses qui affligent le discours sur la modernité ne seront brièvement évoquées qu'à titre de symptôme complémentaire de l'incapacité de la conscience d'actualité à se réfléchir totalement.

19. Jacques Le Goff, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 1996. L'auteur (p. 33-58) interroge successivement les psychologues (Piaget, Fraïsse), les linguistes (Weinrich, Benveniste), les anthropologues (Lévi-Strauss, Hobsbawm), les historiens de l'histoire (Châtelet, Dupront, Bloch).

nité est constituée par l'opposition « antique » (ancien) vs « moderne »<sup>20</sup>. Cette opposition, est-il dit, « s'est développée dans un contexte équivoque et complexe » (*op. cit.*, p. 59). Le terme « moderne » a en effet changé plusieurs fois de partenaire (antique, mais aussi ancien, traditionnel), en même temps qu'il liait son sort à des synonymes différents (récent, nouveau). En outre, chacun des termes de la paire n'a cessé d'être accompagné de connotations laudatives, péjoratives ou neutres. Neutre fut le premier emploi de « moderne » en bas latin (l'adverbe *modo* signifiant récemment), et d'« antique » (au sens de ce qui appartient au passé). Moins neutres furent les usages ultérieurs, lorsque « antique » désigna le monde gréco-romain antérieurement au triomphe du christianisme, monde que désignera désormais le mot « Antiquité »<sup>21</sup>. La neutralité ne sera plus de mise lorsqu'au terme « moderne » s'adjoindra l'épithète « nouveau », terme laudatif par excellence, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il n'aura plus pour unique opposé l'antique mais le médiéval, selon un partage de l'histoire en trois époques, antique, médiéval et moderne (*neuere* en allemand). L'ambiguïté augmente quand l'Antiquité, de chronologiquement dépassée, redevient exemplaire au titre de la grande Renaissance au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>.

C'est alors que la narration historique croise les évaluations péjoratives ou laudatives qui se sont superposées à la déclinaison des périodes dans le style des chronosophies étudiées par Pomian (règne, âge, ère, période, voire siècle, comme dans les expressions Grand Siècle, siècle de Louis XIV, siècle des Lumières). L'historien est témoin de cette surcharge de sens qui fait de la supériorité de « notre époque » une affirmation de combat. Ce seuil est franchi lorsque l'idée de nouveauté reçoit pour contraire celle de tradition,

20. *Ibid.*, p. 59-103.

21. On doit à E.R. Curtius la grande enquête érudite *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Berne, 1948 ; trad. fr. de Jean Bréjoux, 2 vol., Paris, Pocket, coll. « Agora », 1986. Jauss souligne l'originalité de la conceptualité médiévale, contrairement à Curtius qui a cru n'y voir que la répétition d'un modèle venu de l'Antiquité elle-même (« La « Modernité », art. cité, p. 192). En particulier, le recours à la typologie constitue un mode d'enchaînement original. L'idée de « débordement typologique » semble même être la clé de l'équivoque fameuse contenue dans la louange dont Jean de Salisbury attribue la paternité à Bernard de Chartres : « Nous sommes des nains montés sur des épaules de géants. » Qu'est-ce qui est le plus honorable, la solidité d'un géant ou la vue perspicace d'un nain ?

22. Sur l'époque de la Renaissance, cf. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, p. 186-192.

laquelle, de simple transmission d'héritage est devenue synonyme de résistance aux idées et aux mœurs nouvelles. Les choses se compliquent avec le concept cyclique de Renaissance, la louange allant à un passé retrouvé – l'Antiquité greco-romaine païenne – par-delà l'effet de rupture engendré par le surgissement de la nouveauté. C'est à ce carrefour du linéaire et du cyclique que s'est joué le destin du concept d'imitation, lui-même hérité de la *mimēsis* des Grecs : imiter, est-ce répéter au sens de copier, ou répéter au sens de rappeler à la vie ? La fameuse querelle des Anciens et des Modernes au XVII<sup>e</sup> siècle français et anglais tourne autour de ces valorisations opposées de la prétendue exemplarité des modèles antiques<sup>23</sup>. La linéarité l'emporte définitivement avec l'idée de progrès, qui mérite le qualitatif de *topos* dans la mesure où en ce « lieu commun » se scelle l'alliance du moderne et du nouveau face à la vétusté de la tradition.

La séquence « moderne », « nouveauté », « progrès », fonctionne à la façon d'un syntagme dans deux textes cultes par rapport auxquels s'orientera la suite de notre discussion : les *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain* de Turgot (1749) et l'*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (1794). Histoire ou tableau, c'est le bilan d'un acquis de la conscience occidentale, se posant comme guide de l'humanité entière. L'éloge du moderne fait coïncider au plan métahistorique la réflexion présumée totale de l'histoire sur elle-même et celle du moment historique privilégié. L'important est que la projection du futur est désormais solidaire de la rétrospection sur les temps passés. Désormais, le siècle peut être vu avec les yeux de l'avenir. C'est en ce sens que le futur des générations dont notre propre modernité se distingue apparaît comme un futur dépassé, selon le beau titre de Koselleck *Die vergangene Zukunft*, qui évoque le futur tel qu'il n'est plus, entendez tel qu'il n'est plus le nôtre. Mais l'histoire de l'idée de modernité se poursuit au-delà des Lumières européennes et les hésitations du vocabulaire s'accumulent. Le remplacement d'« ancien » par « antique » avait déjà marqué l'éloignement historique entre les Temps modernes et l'Antiquité. Celui de « moderne »

23. Sur la querelle des Anciens et des Modernes, cf. Jauss, *ibid.*, p. 192-196. La « querelle », note Jauss, nous permet de dater le début du siècle des Lumières en France (*op. cit.*, p. 192) (comme se plairont d'ailleurs à le proclamer Diderot et d'Alembert dans l'*Encyclopédie*), l'enjeu étant la prétendue exemplarité des modèles antiques.

par « romantique » est accompagné par le remplacement symétrique d'« ancien » par « classique », au sens d'ineffaçable, d'exemplaire, voire de parfait. Avec le romantisme, le Moderne se redécouvre un double passé « gothique » et « antique », tandis que la supériorité de notre temps se trouve tempérée par l'idée chère à Montesquieu que chaque époque et chaque nation ont leur génie. Le plus étonnant de cette histoire est peut-être la fortune des mots « roman » et « romantisme »<sup>24</sup> : comme dans les romans de chevalerie – ces poèmes en langue populaire –, la fiction imprègne l'image du monde, l'invraisemblable recueillant la poésie de la vie au-delà de tout pittoresque ; comme Aristote le suggérerait dans le fameux texte de la *Poétique* prononçant la supériorité de l'épique et du tragique sur la simple histoire dans l'ordre de la vérité. Mais alors, ce n'est plus l'accord avec les idées du temps qui prédomine dans l'idée de modernité, mais l'insatisfaction et le désaccord avec le temps présent. La modernité est en passe de se définir en s'opposant à elle-même. Sur cette trajectoire, l'Allemagne et la France occupent des positions hétérogènes, la grande coupure de la Révolution française se prolongeant dans une cassure au niveau des mœurs et du goût. Stendhal, sans qui Baudelaire serait incompréhensible, n'a plus besoin du contraste de l'Antiquité pour donner à la seule actualité du présent un prestige soustrait à la comparaison<sup>25</sup>.

C'est en ce point que notre discours sur la modernité change brusquement de régime. Quittant l'histoire des emplois passés du terme « moderne », histoire menée à la manière d'une histoire des représentations, la discussion se tourne vers les significations atta-

24. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., p. 206-212, cite le *Dictionnaire de l'Académie* de 1798 : romantique « se dit ordinairement des lieux, des paysages, qui rappellent à l'imagination des descriptions, des poèmes et des romans ». On a évoqué plus haut avec E. Casey le rôle du paysage dans la conscience que nous prenons de l'espace habité. Du côté allemand, c'est Herder et à sa suite le romantisme allemand qui élèvent le gothique au rang de la vérité poétique.

25. Avec Stendhal, note Jauss, « le romantisme, ce n'est plus l'attrait de ce qui transcende le présent, l'opposition polaire entre la réalité quotidienne et les lointains du passé ; c'est l'actualité, la beauté d'aujourd'hui, qui, devenant celle d'hier, perdra inévitablement son attrait vivant et ne pourra plus présenter qu'un intérêt historique » : le romantisme est « l'art de présenter au peuple les œuvres littéraires qui, dans l'état actuel de leurs habitudes et de leurs croyances, sont susceptibles de leur donner le plus de plaisir possible. Le classicisme, au contraire, leur présente la littérature qui donnait le plus grand plaisir possible à leurs arrière-grands-pères » (cité *ibid.*, p. 215).

chées à « notre » modernité, à nous qui en parlons aujourd'hui. Nous tentons alors de distinguer « notre » modernité de celle des « autres », de ceux qui avant nous se sont déclarés modernes. De concept répétitif, itératif, le concept de modernité devient désormais dans notre discours l'index d'une singularité comparable à celle du ici et du maintenant de notre condition corporelle. Autrement dit, l'adjectif possessif « notre » opère à la façon d'un déictique porté à la dimension d'une période entière : c'est de « notre » temps qu'il s'agit. Il se distingue des autres temps comme le « maintenant » et l'« ici » de l'expérience vive s'oppose à « autrefois » et à « là-bas ». Un absolu, au sens de non relatif, se pose et se désigne lui-même. Vincent Descombes commence en ces termes un essai consacré aux emplois contemporains du terme « moderne »<sup>26</sup> : « En d'autres temps, des mots aussi chargés que ceux de "temps présent", "monde moderne", "modernité" auraient évoqué des phénomènes d'innovation et de rupture. » « En d'autres temps » ? L'expression ne relève plus d'une histoire objective des représentations, elle désigne les temps qui ne sont plus les nôtres. L'essai poursuit en ces termes : « Depuis une vingtaine d'années [comptées à partir du présent de l'écriture de l'essai], ces mêmes thèmes du moderne et du présent sont pour les philosophes une occasion de se tourner vers leur passé. Ce qui est désigné comme moderne semble être derrière nous » (« Une question de chronologie », in *Penser au présent*, p. 43). Et nous n'en parlons plus en simple observateur, en simple chroniqueur des représentations passées. Nous en parlons en tant qu'héritiers. C'est en effet l'héritage des Lumières qui est en jeu, pour nous qui en parlons aujourd'hui. Le ton de la controverse est sans tarder engagé : « La présupposition est alors qu'il y aurait un seul héritage des Lumières » (*op. cit.*, p. 44). Présupposé par qui ? Ils ne sont pas nommément désignés, ceux qui, par la bouche de l'auteur de l'essai, nous interpellent à la deuxième personne : « Vous ne pouvez pas diviser cet héritage » (*ibid.*). La réflexion a quitté le ton de la rétrospection ; elle s'est faite combattante. En même temps, elle est devenue plus locale : « Les Lumières françaises sont pour nous inséparables de la Révolution française et de ses suites historiques. Notre réflexion sur la philosophie des Lumières ne peut plus être tout à fait la même que celle de ceux qui ont pour repère la Révolution américaine ou de

26. Vincent Descombes, « Une question de chronologie », in Jacques Poulain, *Penser au présent*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 43-79.

ceux pour qui les Lumières sont une *Aufklärung* sans traduction politique aussi directe » (*op. cit.*, p. 44-45). C'est pourquoi nous ne savons même pas comment traduire en français l'anglais *modernity*, employé par exemple par Leo Strauss assignant à Jean-Jacques Rousseau « *the first crisis of modernity* » et jouant à la fois sur la chronologie et sur le plaidoyer opposant réactionnaire à radical. À vrai dire, la modernité qui n'est plus la nôtre s'inscrit dans une chronologie qui a cessé d'être neutre, indifférente à ce qu'elle ordonne : « Or ce n'est pas une chronologie indifférente que retiennent les philosophes [ceux des vingt dernières années], mais une chronologie dans laquelle la date des pensées et des faits correspond à leur signification, non au calendrier » (*op. cit.*, p. 48). Or cette chronologie qualifiée, cette « chronologie philosophique » (*op. cit.*, p. 50), est elle-même objet de contestation, pour autant que les penseurs des Lumières ont accredité leurs prétentions à la supériorité d'une philosophie de l'histoire, digne des chronosophies du passé étudiées par Pomian. C'était le cas avec les « époques » du tableau de Condorcet évoqué plus haut sur le ton de l'historiographie objective. Elles satisfont au concept ici proposé de chronologie philosophique : l'époque moderne n'y désigne pas seulement l'époque présente, mais l'époque du triomphe de la raison. La périodisation est philosophique. Peut-on encore l'appeler une chronologie ? En fait, la modernité est à la fois autovalorisante et autoréférentielle. Elle se caractérise elle-même comme époque supérieure en se désignant comme présente et à ce titre unique. Du même coup, note Descombes, d'autres usages du terme « modernité » restent étrangers à Condorcet, par exemple celui qui prendrait en compte l'écart entre l'abstraction et la pratique, avec son cortège de traditions et de préjugés, et, plus encore, un usage du terme qui ferait ressortir la relativité historique des modèles proposés aux hommes et verrait en conséquence dans les chefs-d'œuvre de l'Antiquité non pas des échecs mais les chefs-d'œuvre d'une autre époque<sup>27</sup>. La relativité saluée par l'historien serait-elle devenue d'emblée la modernité d'aujourd'hui ? En tout cas, le moderne selon Condorcet ne serait plus le nôtre.

Et pourquoi ? Parce qu'il y a eu Baudelaire, celui par qui le mot « modernité » est entré dans la langue française avec un autre accent

27. « Condorcet ne croit nullement qu'il y ait des stades d'un développement de l'esprit ou des schèmes de référence incommensurables. Toute idée de relativité lui est étrangère » (*ibid.*, p. 61).

que le mot « moderne », pour autant que celui-ci reste marqué par une conception normative de la raison abstraite. Il désigne maintenant « une conscience historique de soi », « Il n'y a pas la modernité, il y a *notre* modernité » (*op. cit.*, p. 62). À la racine d'une pure indication temporelle statuant sur la différence de position dans le temps du moderne et de l'antique, il y a le geste d'extraire du présent ce qui est digne d'être retenu et de devenir antiquité, à savoir la vitalité, l'individualité, la variété du monde – la « beauté de la vie », selon l'expression qu'on peut lire dans *Le Peintre de la vie moderne*. C'est dans les mœurs, plus précisément dans ce nouvel espace social que sont la rue et le salon, que le peintre va puiser ses figures. Cette référence aux mœurs, qui fait écho à Montesquieu à travers Stendhal, et plus encore peut-être à Herder, pour qui toutes les cultures sont posées de droit égal, permet au critique cet aveu : « Tous les siècles et tous les peuples ont eu leur beauté, nous avons inévitablement la nôtre » (cité par V. Descombes, *op. cit.*, p. 68). Et encore : « Il y a autant de beautés qu'il y a de manières habituelles de chercher le bonheur » (*op. cit.*, p. 69). On peut parler de « morale du siècle » (*ibid.*) en un sens non chronologique du terme, selon, insiste Descombes, une chronologie tirée du contenu de ce qu'elle ordonne selon l'ancien et le moderne. Un temps, une époque, cela veut dire « une façon de comprendre la morale, l'amour, la religion, etc. » (*op. cit.*, p. 72). On voit bien qu'un certain cosmopolitisme peut en résulter, dans la mesure où tous les usages ont une légitimité et même une cohérence propre qui articule « les raisons des usages » (*op. cit.*, p. 73), lesquelles sont aussi diverses que les langues. Mais que signifie la référence de Baudelaire à une « transcendance ineffable » (*op. cit.*, p. 74), qui se lit dans l'essai sur l'*Exposition universelle de 1855* traitant du cosmopolitisme ? Le critique, se livrant à « la comparaison des nations et de leurs produits respectifs », reconnaît « leur égale utilité au regard de CELUI qui est indéfinissable » (cité *ibid.*). La diversité peut-elle être célébrée sans le recours à un présent indéfinissable ?

Au terme de ce parcours, on voit pourquoi la modernité de Baudelaire n'est déjà plus le moderne des Lumières<sup>28</sup>. Mais est-elle

28. L'essai de V. Descombes ne va pas au-delà de cette conclusion : « J'ai essayé de soutenir ceci : la notion de modernité exprime, de la part d'un écrivain français, un consentement (difficilement accordé) à ne pouvoir représenter qu'une partie de l'humanité. Parler de notre modernité, c'est accepter de ne pas incarner immédiatement, dans notre langue, dans nos institutions, dans nos chefs-d'œuvre, les aspirations les plus élevées du genre humain » (*ibid.*, p. 77). On lira du même auteur, afin de poursuivre cette réflexion, *Philosophie par gros temps*, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

encore notre modernité ? Ou bien celle-ci a-t-elle pris ses distances à l'égard de cette modernité-là aussi ?

Si donc le concept de modernité est pour l'histoire des représentations un concept répétitif, ce que nous appelons « notre temps » se distingue du temps des autres, des autres temps, au point que nous sommes en situation de distinguer notre modernité des modernités antérieures. Il y a ainsi concurrence entre deux emplois du terme « modernité », selon qu'il désigne le phénomène itératif qu'une histoire des représentations parcourt ou l'autocompréhension de notre différence, à nous, tels et tels, sous l'empire du déictique « nous » qui se détache désormais du descriptif « eux ».

Le discours de la modernité change une nouvelle fois de régime lorsque, perdant de vue le paradoxe attaché à la prétention de caractériser notre époque par sa différence à l'égard de toute autre, il porte sur les valeurs que notre modernité est censée défendre et illustrer. Faute d'une réflexion préalable sur les conditions d'une telle évaluation, la louange et le blâme sont condamnés à alterner dans une controverse proprement interminable. On ne se soucie même plus de distinguer, comme Vincent Descombes, entre une chronologie par le contenu et une chronologie par les dates. On tient pour acquis et allant de soi la possibilité de qualifier de façon sensée notre époque dans sa différence avec toute autre. On va droit à ses mérites et à ses démérites. Et, si cette discussion est bien menée, comme c'est le cas, à mon avis, dans le petit livre de Charles Taylor *Le Malaise de la modernité*<sup>29</sup>, l'étrangeté d'un propos portant sur « notre » modernité est éludée par la prudente décision d'identifier le moderne au contemporain. L'ouvrage de C. Taylor commence en ces termes : « Mon propos portera sur certains malaises de la modernité. J'entends par là des traits caractéristiques de la culture et de la société contemporaines que les gens perçoivent comme un recul ou une décadence, en dépit du "progrès de notre civilisation" » (*Le Malaise de la modernité*, p. 9). Il est entendu, et sans doute légitimement, que la querelle n'aurait pas lieu si l'évolution des mœurs, des idées, des pratiques, des sentiments n'était pas irréversible. Et c'est en dépit de cet irréversible que se pose la question de l'avancée ou du recul, de

29. Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

l'amélioration ou de la décadence qui marquerait notre époque. Ce qu'il faut porter au plan de la discussion, ce sont des « traits caractéristiques » qui ne sont pas déterminés par leur situation temporelle – aujourd'hui –, mais par leur place sur une échelle morale. La neutralisation de toute chronologie est vite opérée. Si « certains considèrent toute l'époque moderne depuis le XVII<sup>e</sup> siècle comme une longue décadence » (*ibid.*), « ce n'est pas cette chronologie qui importe mais les variations sur quelques thèmes fondamentaux » (*ibid.*). C'est du « thème de la décadence » (*ibid.*) qu'il va s'agir. Qui sont alors les opérateurs de l'évaluation ? Ceux qu'on appelle, tout au long du livre, « les gens ». Rien d'étonnant dès lors que la controverse soit sans avocat identifié. Mais, du même coup, elle quitte le champ d'une réflexion sur les limites de toute considération portant sur la signification de l'époque actuelle en tant que constituant le maintenant de l'histoire. De fait, les trois thèmes discutés par Taylor relèvent d'une évaluation morale, au départ sans qualification temporelle particulière, mais sans cesse ponctuée par des traits qu'on peut dire marqués par l'époque. C'est le cas des trois « malaises » examinés par Taylor. Le premier porte sur cette « plus belle conquête de la modernité » (*op. cit.*, p. 10) que constitue l'individualisme. L'enjeu de la discussion est franchement moral : le malaise « concerne ce qu'on peut appeler une perte de sens : la disparition des horizons moraux » (*op. cit.*, p. 18). Le second malaise, résultant de la domination technologique, porte sur les menaces pour notre liberté venant du règne de la raison instrumentale. Le troisième concerne le despotisme « doux », selon l'expression de Tocqueville, imposé par l'État moderne à des citoyens mis sous tutelle. L'examen de ces trois malaises confronte les détracteurs et les défenseurs de la modernité. Mais la position dans le présent des protagonistes de la confrontation a perdu toute pertinence. Ainsi le premier malaise, seul examiné avec quelque détail, suscite une discussion portant sur « la force morale de l'idéal de l'authenticité » (*op. cit.*, p. 25). L'intérêt de la position de Taylor est qu'elle ne tente d'échapper à l'alternative de la détestation et de l'apologie, et même à la tentation du compromis, que par « un effort de ressourcement grâce auquel cet idéal pourrait nous aider à redresser nos conduites » (*op. cit.*, p. 31). Or l'examen des « sources de l'authenticité » (*op. cit.*, p. 33sq.) ne cesse d'osciller entre des considérations historiques et anhistoriques. Il est affirmé d'entrée de jeu que « l'éthique de l'authenticité, relativement récente, appartient à la culture moderne » (*op. cit.*, p. 33). En ce

sens, elle est datée : elle a sa « source » dans le romantisme ; « source » veut dire ici « origine » au sens historique ; mais le mot veut aussi dire « fondement » ; de plus, l'accent se déplace progressivement de la question des origines vers un « horizon de questions essentielles » (*op. cit.*, p. 48), tel que le « besoin de reconnaissance » (*op. cit.*, p. 51). Cette discussion prolongée de l'idéal individualiste de réalisation de soi sert de modèle pour les deux autres discussions. Rien n'est dit en tout cela concernant la position dans le présent des protagonistes de la discussion. Si ce non-dit devait être levé, ce serait à la faveur d'une élucidation du rapport entre l'universel et le présent. D'un côté, un universel éthico-politique est présumé par la défense et illustration de certains thèmes attribués à la modernité. D'autre part, l'avocat qui tient ce discours se reconnaît au cœur de changements sociaux considérables. Si le présent historique peut prétendre se penser lui-même, ce ne peut être que comme point nodal de l'universel et de l'historique. C'est dans cette direction que devrait s'orienter une discussion raisonnable concernant les bienfaits et les méfaits de « la modernité ».

Un quatrième stade de la discussion sur la modernité est atteint avec l'apparition du terme « postmoderne », souvent employé par les auteurs de langue anglaise comme synonyme de moderniste. Il implique, à titre négatif, le déni de toute signification acceptable du moderne et de la modernité. Dans la mesure où l'emploi encore récent du concept de modernité comporte un degré de légitimation non seulement de sa différence, mais de sa préférence à soi-même, le déni de toute thèse normative soustrait inéluctablement les positions se réclamant du postmodernisme de toute justification plausible et probable.

Cette situation est lucidement assumée et analysée par Jean-François Lyotard dans *La Condition postmoderne*<sup>30</sup> : « Notre hypothèse de travail est que le savoir change de statut en même temps que les sociétés dans l'âge postindustriel et les cultures dans l'âge postmoderne » (p. 11). Mais quel est le statut du discours où s'énonce cette hypothèse ? Le postindustriel a ses repères sociologiques et se prête à une énumération précise de ses traits distinctifs : « Voilà des témoignages évidents, et la liste n'est pas exhaustive » (*op. cit.*, p. 12). L'hégémonie de l'informatique et la

30. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

logique qu'elle impose tombent aussi sous un critère assignable, ainsi que la mercantilisation du savoir et l'informatisation de la société qui en résultent.

Ce qui, selon Lyotard, a fait faillite, ce sont les discours de légitimation, que ce soit ceux du positivisme, dont on a vu l'expression en histoire dans l'école méthodique précédant les *Annales*, ou ceux de l'herméneutique avec Gadamer et ses disciples allemands et français. L'idée originale est alors de discerner, sous ces discours de légitimation, la force rhétorique investie dans les « grands récits », tels ceux proposés par les formes sécularisées de la théologie chrétienne, dans le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle particulièrement. Ce sont ces grands récits qui auraient perdu toute crédibilité. Nous sommes engagés, le voulant ou non, dans un discours de la délégitimation<sup>31</sup>. À Jürgen Habermas, pour qui la modernité reste un projet inachevé<sup>32</sup>, il oppose un sens aigu du caractère inconciliable des discours tenus et l'impuissance du vœu de consensus à arbitrer les débats<sup>33</sup>. Seule éclaircie en vue : une pratique de la justice adossée à des formes locales d'accords tissés de différends insurmontables et soutenus par de petits récits.

Mais comment un débat, comme celui poursuivi avec Habermas, pourrait-il être tranché si l'idée de critère d'accord est elle-même mise en litige ? Plus fondamentalement, comment tout simplement entrer dans un débat qui élude la question préalable de la possibilité de caractériser l'époque dans laquelle on vit ? Cette difficulté est commune à la revendication en faveur de « notre » modernité et à l'autodésignation de notre époque, ou du moins d'un courant contemporain, comme postmoderne. Ce concept – s'il en est un – recèle assurément une forte charge polémique et une force rhétorique incontestable de dénonciation. Mais une forme dissimulée de

31. « Le grand récit a perdu toute crédibilité, quel que soit le mode de configuration qui lui est assigné : récit spéculatif, récit de l'émancipation » (*ibid.*, p. 63).

32. Jürgen Habermas, « La modernité, un projet inachevé » (discours prononcé à l'occasion de la remise du prix Adorno de la Ville de Francfort, le 11 septembre 1960), trad. fr. de Gérard Raulet, *Critique*, octobre 1981, p. 950-967. L'auteur dénonce la tendance esthétisante des discours postmodernes et le danger de conservatisme et d'opportunisme lié à l'abandon des grandes causes de la politique libérale.

33. « Le consensus n'est qu'une étape des discussions, et non leur fin » (*La Condition postmoderne, op. cit.*, p. 106).

la contradiction performative évoquée plus haut le condamne sans doute à se déclarer lui-même impensé et impensable<sup>34</sup>.

### III. L'HISTORIEN ET LE JUGE

Une comparaison entre la tâche de l'historien et celle du juge est sans doute attendue. Pourquoi la faire paraître à ce moment de notre investigation, dans le cadre d'une réflexion critique sur les limites de la connaissance historique ? La raison en est que les rôles respectifs de l'historien et du juge, désignés par leur intention de vérité et de justice, les invitent à occuper la position du tiers au regard des places occupées dans l'espace public par les protagonistes de l'action sociale. Or un vœu d'impartialité est attaché à cette position du tiers. Cette ambition est sans doute plus modeste que les deux précédentes discutées plus haut. Aussi bien le fait que ce vœu soit porté par deux protagonistes aussi différents que l'historien et le juge atteste déjà de la limitation interne de ce vœu partagé. À quoi il faudrait ajouter que d'autres acteurs que l'historien et le juge peuvent revendiquer cette position d'impartialité : l'éducateur qui transmet savoirs et valeurs dans un État démocratique, l'État et son administration placés en situation d'arbitrage,

34. Le livre le plus significatif de Lyotard est en fait *Le Différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983. Après un exorde sans concession (« À la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties [au moins], qui ne pourrait pas être tranché équitablement, faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations » [p. 9]), une grande transition par l'« obligation » (p. 159-186) au ton lévinassien (« la causalité par liberté donne des signes, jamais des effets constatables, ni des chaînes d'effets » [p. 86]), l'ouvrage s'achève sur un parcours de figures narratives placées sous le titre du dernier chapitre, « Le signe d'histoire » (p. 218-260). La fin énigmatique du livre ne ramène-t-elle pas du différend au litige ? Et le litige n'est-il pas le régime du discours ici tenu de l'analyse des genres de discours ? L'auteur se fait à lui-même l'objection. « En déclarant qu'il y a litige, vous avez déjà jugé à partir d'un point de vue « universel », celui de l'analyse des genres de discours. L'intérêt mis en jeu dans ce genre de point de vue n'est pas celui des narrations. Vous aussi vous leur faites tort... » (*ibid.*, p. 227).

Je plaide plus loin, dans la section sur le juge et l'historien, pour un usage thérapeutique et pédagogique du *dissensus*, proche de ce que Lyotard appelle litige. Nous croiserons également dans l'Épilogue sur le pardon difficile les concepts apparentés d'inextricable et d'irréparable.

enfin et surtout le citoyen lui-même se trouvant dans une situation voisine de celle du *Contrat social* selon Rousseau et de celle qui est caractérisée par le « voile d'ignorance » par John Rawls dans *Théorie de la justice*. Ce vœu d'impartialité attaché à la position du tiers dans la diversité de ces versions relève bien d'une philosophie critique de l'histoire, dans la mesure où l'ambition de vérité et de justice est l'objet d'une vigilance aux frontières à l'intérieur desquelles sa légitimité est entière. On devra ainsi placer le vœu d'impartialité sous le signe de l'impossibilité d'un tiers absolu.

Un mot sur l'impartialité comme vertu intellectuelle et morale commune à tous les prétendants à la fonction du tiers. Thomas Nagel en parle très bien dans *Égalité et Partialité*<sup>35</sup>. Sous le titre « Du point de vue », l'auteur définit en ces termes les conditions d'un jugement impartial en général : « Notre expérience du monde et presque tous nos désirs relèvent de nos points de vue individuels : nous voyons les choses d'*ici* pour ainsi dire. Nous sommes aussi capables de penser le monde de manière abstraite, depuis la position particulière qui est la nôtre, en faisant abstraction de ce que nous sommes. Il est possible de s'abstraire beaucoup plus radicalement que cela des contingences du monde [...] Chacun de nous part d'un ensemble de préoccupations, de désirs et d'intérêts propres et reconnaît qu'il en est de même pour les autres. Nous pouvons ensuite, par la pensée, nous détacher de la position particulière que nous occupons dans le monde et nous intéresser à tous sans distinguer particulièrement ce je que nous nous trouvons être » (*Égalité et Partialité*, p. 9). On peut appeler impersonnel ce point de vue qui est une sorte de non-point de vue. Il est individuellement épistémique et moral. On peut parler à son égard de vertu intellectuelle. L'aspect épistémique tient au dédoublement interne au point de vue, l'aspect moral à l'affirmation implicite d'égalité de valeur et de dignité des points de vue, dès lors que l'autre point de vue se trouve être le point de vue de l'autre : « Au premier stade, l'intention fondamentale qui ressort du point de vue impersonnel est le suivant : "toute vie compte et nulle n'est plus importante qu'une autre" » (*op. cit.*, p. 10). Et encore : « Nous devrions vivre en fait comme si nous nous trouvions sous la direction d'un spectateur bienveillant et impartial de ce monde dans lequel nous ne sommes qu'un parmi quelques milliards » (*op. cit.*, p. 14). C'est

35. Thomas Nagel, *Égalité et Partialité* (1991), trad. fr. de Claire Beauvillard, Paris, PUF, 1994.

à la contribution de l'idée d'impartialité à une théorie de la justice, à travers l'idée d'égalité, que la suite de l'ouvrage de Thomas Nagel est consacrée. Nous lui ferons écho en pesant les mérites respectifs de l'impartialité invoquée tour à tour par le juge et l'historien. L'un et l'autre partagent la même déontologie professionnelle résumée dans l'adage fameux *nec studio, nec ira* – ni faveur, ni colère. Ni complaisance, ni esprit de vengeance.

Comment et jusqu'à quel point l'historien et le juge satisfont-ils à cette règle d'impartialité inscrite dans leurs déontologies professionnelles respectives ? Et aidés par quelles forces sociales et politiques, autant que personnelles ou corporatives ? Ces questions s'inscrivent dans le prolongement de celles adressées à la prétention de l'Histoire à se poser hors de tout point de vue, et à celles de l'époque présente à juger toutes les formes révolues de modernité. La comparaison entre le rôle de l'historien et celle du juge constitue à bien des égards un *locus classicus*. Je voudrais néanmoins ajouter au bilan des considérations sur lesquelles un vaste accord peut être observé entre porte-paroles reconnus des deux disciplines une présentation plus controversée des réflexions suscitées au terme du *xx<sup>e</sup>* siècle par l'irruption dans l'histoire de drames d'une violence, d'une cruauté et d'une injustice extrêmes. Or ces événements ont suscité dans le champ d'exercice des deux métiers considérés un important malaise, qui a laissé à son tour au niveau de l'opinion publique des traces documentées susceptibles d'enrichir et de renouveler une discussion que tendrait à clore un *sensus* de bon aloi entre spécialistes.

S'agissant des contraintes les plus générales et les plus stables pesant sur les métiers respectifs du juge et de l'historien – du moins dans l'aire géopolitique de l'Occident et aux époques que les historiens dénomment « moderne » et « contemporaine », en y ajoutant « l'histoire du temps présent » –, le point de départ de la comparaison est obligé : il consiste dans la différence structurale qui sépare le procès conduit dans l'enceinte du tribunal et la critique historiographique commencée dans le cadre des archives. Dans les deux situations, la même structure langagière est engagée, celle du témoignage dont nous avons conduit plus haut l'examen, depuis son enracinement dans la mémoire déclarative à sa phase orale jusqu'à son inscription au sein de la masse documentaire préservée et codifiée dans le cadre institutionnel de l'archive par quoi une institution conserve la trace de son activité passée en vue de la consultation ultérieure. Nous avons tenu compte à l'occasion de

cet examen de la bifurcation des voies suivies par le témoignage quand il passe de son usage dans la conversation ordinaire à son usage historique ou judiciaire. Avant de souligner les oppositions les plus manifestes qui distinguent usage du témoignage au tribunal et son usage aux archives, il est permis de s'attarder sur les deux traits communs aux deux usages : le souci de la preuve et l'examen critique de la crédibilité des témoins – ces deux traits allant de pair. Carlo Ginzburg, dans un bref essai intitulé précisément *Le Juge et l'Historien*<sup>36</sup>, aime citer le mot de Luigi Feragioli : « Le procès est, pour ainsi dire, le seul cas d'« expérimentation historiographique » – on y fait jouer les sources *de vivo*, non seulement parce qu'elles sont recueillies directement, mais aussi parce qu'elles sont confrontées les unes aux autres, soumises à des examens croisés et incitées à reproduire, comme dans un psychodrame, l'affaire qui est jugée<sup>37</sup>. » À vrai dire, cette exemplarité de l'usage de la preuve au plan judiciaire n'opère pleinement que dans la phase préalable de l'instruction, lorsque celle-ci est distincte de la phase centrale du procès, ce qui n'est pas le cas dans tous les systèmes judiciaires. C'est dans ce cadre limité que la question de la preuve et celle de la véracité se posent, principalement à l'occasion de la formulation d'aveux dont la crédibilité et à plus forte raison la véracité ne sont pas indéniables. Certes, l'application du critère de concordance et le recours à des vérifications indépendantes de l'aveu illustrent parfaitement les thèses de Ginzburg, historiographe, sur le « paradigme indiciaire »<sup>38</sup> : même complémentarité entre l'oralité du témoignage et la matérialité des indices authentifiés par des expertises pointues ; même pertinence des « petites erreurs », signe probable d'inauthenticité ; même primat accordé au questionnement, au jeu de l'imagination avec les possibles ; même perspicacité appliquée à déceler contradictions, inco-

36. Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien*, trad. fr. par un collectif et postface de l'auteur, Paris, Verdier, 1997 (titre original : *Il giudice e lo storico*, Turin, Einaudi, 1991).

37. Carlo Ginzburg, *ibid.*, p. 24. Les circonstances de cet essai ne sont pas indifférentes à notre propos. Le grand historien développe un argumentaire serré en faveur d'un ami condamné à une lourde peine de prison pour des faits de terrorisme remontant à dix-huit années, lors de l'automne chaud de 1969. La condamnation se fondait pour l'essentiel sur les aveux d'un autre accusé « repenté ». Le paradoxe de l'essai est que c'est l'historien qui s'emploie ici à réfuter le juge, en dépit du crédit de principe accordé à l'un et à l'autre dans le maniement de la preuve.

38. Cf. ci-dessus, p. 219-221 et p. 275.

hérences, invraisemblances ; même attention accordée aux silences, aux omissions volontaires ou involontaires ; même familiarité, enfin, avec les ressources de falsification du langage en termes d'erreur, de mensonge, d'auto-intoxication, d'illusion. À cet égard, le juge et l'historien sont tous deux passés experts dans la mise à jour des faux et, en ce sens, maîtres l'un et l'autre dans le manie-  
ment du soupçon<sup>39</sup>.

Certes, l'occasion est bonne de rappeler avec Ginzburg que le mot *historia* découle à la fois du langage médical, de l'argumentation rhétorique du milieu juridique et de l'art de la persuasion exercée devant les tribunaux. L'historien ne se comporte-t-il pas bien souvent comme l'avocat d'une cause, tels les historiens français de la Révolution française plaidant tour à tour, avant l'époque des *Annales*, pour ou contre Danton, pour ou contre les Girondins ou les Jacobins ? Mais, plus que tout, l'insistance quasi exclusive de Ginzburg sur la preuve, dont il tient le manie-  
ment pour commun aux juges et aux historiens, est à rattacher à la lutte que mène l'auteur contre le doute instillé dans la profession historique par des auteurs comme Hayden White, toujours à l'affût de la facture rhétorique du discours historien : « Pour moi, insiste Ginzburg, comme pour beaucoup d'autres, les notions de preuve et de vérité sont au contraire partie intégrante du métier d'historien. [...] L'analyse des représentations ne peut faire abstraction du principe de réalité » (*Le Juge et l'Historien*, p. 23). « Le métier des uns et des autres [historiens et juges] se fonde sur la possibilité de prouver, en fonction de règles déterminées, que X a fait Y ; X pouvant désigner indifféremment le protagoniste, éventuellement anonyme, d'un événement historique ou le sujet impliqué dans une procédure pénale ; et Y une action quelconque » (*ibid.*).

Toutefois la thèse selon laquelle la situation du procès présenterait *de vivo* les sources du jugement commun à l'historien et au juge a ses limites au plan même où elle établit ses arguments : au plan proprement inquisitoire de la recherche. Les hypothèses les plus fantastiques présidant au procès en sorcellerie ne sont-elles

39. Après avoir cité la « Leçon d'ouverture de Lucien Febvre au Collège de France », à l'appui de ses remarques sur le rôle de l'hypothèse, Ginzburg évoque avec faveur l'ouvrage exemplaire de Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, qui a porté au jour le mécanisme de croyance par lequel des rois ont pu être gratifiés du pouvoir de guérir par attouchement des scrofuleux. On retrouve ici le Ginzburg familier des procès en sorcellerie, au cours desquels on a pu voir des inquisiteurs convaincre les accusés de diablerie.

pas restées longtemps irréfutables, avant que la Congrégation romaine du Saint-Office ait exigé des juges des preuves, des « confirmations objectives » ? Et certains procès modernes en trahison, complot, terrorisme ne participent-ils pas de l'esprit pervers qui prévalut jadis dans les procès inquisitoriaux ? Mais surtout nos réflexions antérieures sur les complexités de la représentation historique peuvent mettre en garde contre un recours trop abrupt au « principe de réalité ».

Il importe donc de reprendre l'examen du modèle du procès à son début et de le conduire au-delà de la phase de l'enquête préliminaire – de l'instruction si c'est le cas – de le faire traverser la phase du débat en quoi consiste proprement le procès, et de le conduire jusqu'à sa conclusion, le prononcé de la sentence.

Rappelons que le procès repose sur un réseau de relations qui articulent diversement la situation type du procès – situation opposant des intérêts, des droits, des biens symboliques contestés. À cet égard, les procès en trahison, subversion, complot et terrorisme ne sont pas exemplaires dans la mesure où ils mettent directement en jeu la sûreté, comme condition primaire du vivre ensemble. La contestation de la distribution de biens privatifs est plus instructive pour notre présente discussion : à cet égard, les infractions, les délits, même les crimes, mettent en présence des prétentions comparables, commensurables – ce qui ne sera de nouveau plus le cas avec les grands procès criminels évoqués plus loin. L'infraction est alors une espèce d'interaction, violente certes, mais où une pluralité d'acteurs est impliquée.

Le procès commence par mettre en scène les faits incriminés en vue de les représenter en dehors de leur pure effectivité et de donner visibilité à l'infraction commise par rapport à des règles de droit supposées connues de tous, par un auteur singulier, aux dépens d'une victime habilitée à demander que sa plainte soit instruite et que son tort présumé soit réparé ou compensé<sup>40</sup>. Les faits passés ne sont ainsi représentés que sous la qualification délictueuse choisie préalablement au procès proprement dit. Ils sont représentés au présent sous l'horizon de l'effet social futur de la sentence qui tranchera le cas. Le rapport au temps est ici particulièrement remar-

40. Les observations qui suivent sont redevables à Antoine Garapon, « La justice et l'inversion morale du temps », in *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Grasset, « Académie universelle des cultures », Forum international Mémoire et Histoire, 1999.

quable : la représentation au présent consiste en une mise en scène, une théâtralisation, qui a suscité tour à tour les sarcasmes d'un Pascal et d'un Molière, et un discours mesuré de légitimation conscient de son opérativité au deuxième degré ; cette présence vive des scènes rejouées sur le seul plan du discours ressortit à la visibilité dont on a montré le jeu en liaison avec la dicibilité au plan de la représentation littéraire du passé<sup>41</sup>. Elle est seulement solennisée par le rite social réglé par la procédure criminelle en vue de donner au jugement judiciaire une structure et une stature publiques. Il ne s'agit pas moins en effet que de riposter à l'usure par le temps des traces de toutes sortes, matérielles, affectives, sociales, laissées par le méfait. Garapon évoque la réflexion de Jean Améry parlant à cet égard de « processus d'inversion morale du temps », entendez de ce temps quasi biologique qui sera directement évoqué au chapitre de l'oubli. Le philosophe-juge cite également l'expression d'Emmanuel Levinas parlant de « coprésence devant un tiers de justice ». Outre la qualification morale additionnelle et en relation directe avec elle, la représentation *des* faits est aussi représentation *entre* parties adverses, mise en présence des protagonistes, comparution de tous, à quoi on peut opposer la solitude du lecteur d'archives dont seul un historien peut rompre le mutisme. Le procès met ainsi en scène un temps reconstitué du passé où sont visés des faits qui constituaient déjà eux-mêmes des épreuves de mémoire : outre les torts physiques infligés à des entités définies par leur histoire propre, les ruptures de contrat, les contestations au sujet d'attribution de biens, de positions de pouvoir et d'autorité, et tous autres délits et crimes constituent autant de blessures de mémoire qui appellent un travail de mémoire inséparable d'un travail de deuil en vue d'une réappropriation par toutes les parties du délit et du crime en dépit de son étrangeté essentielle. De la scène traumatique à la scène symbolique, pourrait-on dire. C'est sur ce fond qu'il faudra replacer plus loin les grands procès criminels de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle et leur cheminement par les voies elles-mêmes non familières du *dissensus*.

Telle étant la scène du procès, les traits par lesquels celui-ci se prête à une comparaison avec l'investigation historiographique sont de deux sortes. Les premiers concernent la phase délibérative, les seconds la phase conclusive du jugement. Dans sa phase délibérative, le procès consiste pour l'essentiel en une cérémonie de lan-

41. Cf. ci-dessus, deuxième partie, chap. 3, et en particulier p. 339-358.

gage mettant en jeu une pluralité de protagonistes ; il repose sur un assaut d'arguments où les parties opposées ont un accès égal à la parole ; cette controverse organisée veut être par sa tenue même un modèle de discussion où les passions qui ont nourri le conflit sont transférées dans l'arène du langage. Cette chaîne de discours croisés articule les uns sur les autres des moments d'argumentation, avec leurs syllogismes pratiques, et des moments d'interprétation portant simultanément sur la cohérence de la séquence narrative des faits incriminés et sur la convenance de la règle de droit appelée à qualifier pénalement les faits<sup>42</sup>. Au point de convergence de ces deux lignes d'interprétation tombe la sentence, l'« arrêt » bien nommé ; à cet égard, l'aspect punitif de la peine en tant que sanction ne saurait éclipser la fonction majeure de la sentence qui est de dire le droit dans une situation déterminée ; c'est par là que la fonction de rétribution de la sentence doit être tenue pour subordonnée à sa fonction restauratrice tant de l'ordre public que de la dignité des victimes à qui justice est rendue.

Reste que la sentence marque par son caractère définitif la différence la plus évidente entre l'approche juridique et l'approche historiographique des mêmes faits : la chose jugée peut être contestée par l'opinion publique mais non rejugée ; *non bis idem* ; quant à la révision, c'est « une arme à coup unique » (A. Garapon). *A contrario*, la lenteur mise à juger ou à terminer un procès ajouterait un nouveau mal à celui suscité par le délit ou le crime. Et ne pas juger laisserait le dernier mot à ce mal et ajouterait méconnaissance et abandon aux torts infligés à la victime. C'est alors au-delà du jugement que débute pour le condamné une autre ère temporelle, un autre horizon d'attente sur lequel s'ouvrent les options qui sont envisagées plus loin sous les rubriques de l'oubli et du pardon. S'il en est ainsi, c'est parce que la sentence, qui a terminé la séquence du jugement avec les effets bénéfiques qu'on a dits quant à la loi, à l'ordre public et à l'estime de soi des victimes, laisse, du côté du condamné, surtout dans la condition de détenu, une mémoire non apaisée, non purgée, et livre à la fortune un patient offert à de nouvelles violences potentielles.

Qu'en est-il alors de la confrontation entre la tâche du juge et celle de l'historien ? Les conditions du prononcé de la sentence dans l'enceinte du tribunal ont ouvert, on vient de le voir, une

42. Paul Ricœur, « L'acte de juger » et « Interprétation et/ou argumentation », in *Le Juste*, *op. cit.*

brèche dans le front commun tenu par l'historien face à l'erreur et à l'injustice. Le juge doit juger – c'est sa fonction. Il doit conclure. Il doit trancher. Il doit remettre à une juste distance le coupable et la victime, selon une topologie impérieusement binaire. Tout cela, l'historien ne le fait pas, ne peut pas, ne veut pas le faire ; s'il le tente, au risque de s'ériger tout seul en tribunal de l'histoire, c'est au prix de l'aveu de la précarité d'un jugement dont il reconnaît la partialité, voire la militance. Mais alors son audacieux jugement est proposé à la critique de la corporation historique et à celle du public éclairé, son œuvre offerte à un processus illimité de révisions qui fait de l'écriture de l'histoire une perpétuelle réécriture. Cette ouverture sur la réécriture marque la différence entre un jugement historique provisoire et un jugement judiciaire définitif. La brèche ainsi ouverte dans le front lisse des chevaliers de l'impartialité ne cesse de s'élargir à l'arrière de la phase terminale du jugement. Le jugement pénal, régi par le principe de la culpabilité individuelle, ne connaît par nature que des inculpés porteurs d'un nom propre, et d'ailleurs invités à décliner leur identité à l'ouverture du procès.

Et ce sont des actions ponctuelles, ou du moins les contributions distinctes et identifiables des protagonistes impliqués dans une action collective – et cela même dans le cas de délits commis « en réunion » –, qui sont soumises à l'examen des juges, tant au plan narratif qu'au plan normatif ; la convenance que le jugement établit entre la vérité présumée de la séquence narrative et l'imputabilité dont l'inculpé est comptable – ce *fit* dans lequel se conjugue explication et interprétation au seuil du prononcé de la sentence – n'opère que dans les limites tracées par la sélection préalable des protagonistes et des faits incriminés. Quant à l'opération de mise en scène par laquelle on a commencé à caractériser la tenue publique du procès, avec sa comparution de tous les protagonistes, elle donne visibilité à cette délimitation même des actions et des personnages. La scène juridique est par principe limitée. Certes, le tribunal ne s'interdit pas d'élargir son enquête aux alentours de l'action incriminée, dans l'espace et dans le temps et au-delà de la biographie des inculpés. Parmi les circonstances de l'action, vont figurer les influences, les pressions, les contraintes et, à l'arrière-plan, les grands désordres de société dont l'action délictueuse tend à devenir un symptôme parmi d'autres. Après tout, c'est un juge qui a écrit le livre intitulé *Empêtré dans des histoires*. Tout se passe comme si l'instruction était rouverte par le procès public qui était censé la clôturer. Mais, bon gré mal gré, l'effet de disculpation

d'une complaisance excessive accordée aux circonstances et à leurs cercles concentriques indéfiniment ouverts sera finalement conjuré par le rappel opportun de la règle du procès, qui est de juger tel être humain et tels actes dont ce dernier est comptable, quitte à assortir le jugement de circonstances atténuantes dont le poids relatif sera éventuellement retenu par le juge à l'application des peines, s'il en est un. Le cercle potentiellement illimité de l'explication se referme inexorablement sur le jugement, qui ne peut être *in fine* que de condamnation ou d'acquiescement. Alors se fait sentir le tranchant de la parole de justice.

Ces cercles que le juge referme après les avoir précautionneusement ouverts, l'historien les rouvre. Le cercle des actions dont les auteurs individuels sont tenus comptables ne peut s'insérer que dans le champ de l'histoire événementielle, lequel, on l'a vu, se laisse traiter comme un niveau parmi d'autres dans l'empilement des durées et des causalités. Le fait incriminé se laisse alors aligner, en tant qu'événement parmi d'autres, sur les conjonctures et les structures avec lesquelles il forme séquence. Et même si, après la grande époque des *Annales*, l'historiographie se montre davantage attentive aux interventions des agents historiques, et si elle accorde aux représentations une place d'honneur en liaison avec les actions individuelles et collectives d'où procède le lien social, les représentations alors méthodiquement replacées sur leurs échelles d'efficacité n'intéressent l'historien qu'à titre de phénomènes collectifs. Il en est ainsi même au plan de la microhistoire, duquel pourrait être légitimement rapprochée ladite enquête de personnalité des tribunaux. Seule revêt une signification historique la marque laissée sur la société la plus minuscule par les interventions individuelles.

Ainsi, la discordance entre le jugement historique et le jugement judiciaire, manifeste dans la phase terminale, s'amplifie à l'arrière de ce point ultime ; elle affecte toutes les phases de l'opération judiciaire et de l'opération historiographique, au point que l'on peut se demander si c'est de la même oreille que le juge et l'historien entendent le témoignage, cette structure initiale commune aux deux rôles.

La confrontation entre les deux métiers de juge et d'historien risquerait de se perdre dans l'ennui d'un débat académique si l'on ne faisait pas entendre les voix de ceux qui ont eu à juger, à des titres divers, des crimes commis à plusieurs endroits du monde par des régimes totalitaires ou autoritaires au milieu du xx<sup>e</sup> siècle. Ces

voix appartiennent à la période de transition qui a vu la reconstruction ou la construction de régimes démocratiques constitutionnels. Ce sont les voix croisées de juges et d'historiens dont les jugements font partie intégrante de cette instauration. J'évoquerai d'un côté le rôle joué par les grands procès criminels tenus dès la fin de la Seconde Guerre mondiale à l'échelle de plusieurs continents, mais de façon singulière en Europe dans le sillage de la Shoah – d'un autre côté la controverse entre historiens allemands traitant en historiens responsables les mêmes événements liés à cette catastrophe. Voici d'un côté des tribunaux et des juges pénétrant *volens nolens* sur le territoire de l'historien avant que leurs verdicts se gravent dans la chair de l'histoire qui se fait – de l'autre des historiens qui tentent de faire leur métier d'historien sous le coup d'une condamnation morale, juridique, politique, issue de la même instance judiciaire que le verdict des tribunaux pénaux, lequel verdict ils risquent à leur tour de renforcer, d'atténuer, de déplacer, voire de subvertir faute de pouvoir l'ignorer.

Une situation sourdement conflictuelle entre l'approche judiciaire et l'approche historique des mêmes événements demande à être, sinon dénouée, du moins explicitée.

Pour éclairer le premier versant du débat, j'ai choisi l'ouvrage de Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*<sup>43</sup>. L'auteur, qui se pique de rapprocher deux familles d'esprit qui s'ignorent, du moins aux États-Unis – celle des sociologues et celle des hommes de loi (*lawyers*) –, se propose d'apprécier l'influence exercée sur la mémoire collective des peuples concernés par des poursuites judiciaires et des sentences prononcées par les tribunaux dans les grands procès criminels de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle à Nuremberg, à Tokyo, en Argentine, en France. L'objet thématique de l'investigation – celle des tribunaux d'abord, celle du sociologue-juriste ensuite – est désigné du terme « atrocité de masse » (ou « massacre administratif »), terme en apparence neutre, au regard de la présomption d'unicité de la Shoah (dénommée Holocauste par les auteurs anglo-saxons), mais terme dont la précision suffit à délimiter les crimes d'État commis par des régimes aussi différents que celui des nazis, des militaristes japonais, des généraux argentins, des collaborateurs français à l'époque de Vichy. La ligne générale de l'ouvrage est la suivante : contrairement à Durkheim qui voit dans la condamnation unanime de la criminalité ordinaire

43. M. Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, *op. cit.*

un moyen direct – mécanique – de renforcement du *consensus* social, Osiel s'attache au *dissensus* suscité par la tenue publique des procès et à la fonction éducative exercée par ce *dissensus* même au plan de l'opinion publique et de la mémoire collective qui tout à la fois s'exprime et se forme à ce plan. La confiance placée dans les bienfaits attendus d'une telle culture de la controverse se rattache au *credo* moral et politique de l'auteur quant aux conditions de l'instauration d'une société libérale – au sens politique que les auteurs anglo-saxons donnent au terme « libéral » : est libéral (de façon quasi tautologique) une société qui tire de la délibération publique, du caractère ouvert des débats et des antagonismes résiduels que ceux-ci laissent derrière eux, sa légitimité militante. En outre, dans la mesure où la mémoire collective est la cible visée par ce rude écolage par lequel une société construit sa propre solidarité, l'ouvrage se trouve offrir l'occasion d'une réflexion sur la mémoire elle-même<sup>44</sup>.

Fidèle à son thème – l'éducation civique de la mémoire collective par le *dissensus* –, l'auteur construit son livre sur la suite des objections dirigées contre la prétention des tribunaux à prononcer une parole juste et vraie, et à ce titre exemplaire, en dépit du caractère extraordinaire tant des faits incriminés que de la tenue même des procès. Des « six obstacles » considérés, je retiendrai ceux qui concernent directement les rapports entre l'approche judiciaire et l'approche historiographique<sup>45</sup>. Cette dernière est mobilisée deux fois : une première fois au cours des procès, à titre d'argumentaire aux mains de l'accusation et de la défense, une deuxième fois sur le trajet qui de la cour de justice conduit à la place publique. À vrai dire, ces deux moments n'en font qu'un dans la mesure où, comme on l'a dit, le procès donne une visibilité aux événements qu'il rejoue sur une scène accessible au public. En retour, c'est bien le procès lui-même qui pénètre ainsi dans les têtes et dans les foyers à la faveur de la discussion publique et y transplante son propre *dissensus*. En abordant le problème par le côté des « obstacles » dressés contre la prétention des juges à écrire une histoire juste, l'auteur se doit de majorer à l'extrême les objec-

44. Le chapitre 2, « Solidarity through civil dissensus », résume excellemment les thèses (*ibid.*, p. 36-55). On retiendra l'audacieuse expression de « poétique de la narrativité légale » (*ibid.*, p. 3), qui couvre l'entreprise entière.

45. Chapitre 4, « Losing perspective, distorting history » (*ibid.*, p. 79-141) ; chapitre 8, « Making public memory, publicity » (*ibid.*, p. 240-292).

tions tirées de la spécificité de l'approche historiographique, inévitablement bousculée par l'argumentaire juridique. Se trouvent ainsi malignement amplifiées les discordances évoquées plus haut de façon trop abstraite et maintenant illustrées par les péripéties concrètes des procès pris un à un. Toutes les tensions entre les deux approches résultent du fait que l'incrimination juridique repose sur le principe de la culpabilité individuelle : en résulte la concentration de l'attention des juges sur un petit nombre d'acteurs de l'histoire, ceux du sommet de l'État, et sur le rayon d'action qu'ils peuvent exercer sur le cours des choses. L'historien ne peut admettre cette limitation du regard ; il étendra son investigation à un plus grand nombre d'acteurs, aux exécutants de seconde zone, aux *bystanders*, ces témoins plus ou moins passifs que furent les populations muettes et complices. Il replacera les décisions ponctuelles des dirigeants et leurs interventions dans le cadre d'enchaînements plus vastes, plus complexes. Là où le procès criminel ne veut connaître que des protagonistes individuels, l'investigation historique ne cesse de relier les personnages à des foules, à des courants et à des forces anonymes. Il est remarquable que les avocats des accusés des grands procès aient systématiquement détourné au bénéfice de leurs clients cet élargissement du champ d'investigation, tant du côté des enchaînements entre événements que du côté de l'enchevêtrement des initiatives et des interventions individuelles.

Second contraste : les procès criminels sont des actes de justice politique visant à établir une version fixe des faits incriminés à la faveur du caractère définitif de la sentence. Certes, les juges savent que l'important n'est pas de punir, mais de dire une parole de justice. Mais cette parole clôt le débat, « arrête » la controverse. Cette contrainte ressortit à la finalité courte du procès criminel : juger maintenant et définitivement. C'est à ce prix que la sentence des procès criminels peut prétendre éduquer l'opinion publique à la faveur du trouble de conscience qu'elle commence par susciter. Poussant l'argument à bout, le contestataire dénoncera le péril attaché à l'idée d'une version officielle, voire d'une histoire officielle des événements. C'est ici que joue l'accusation de « distorsion ». Elle peut étonner de la part de discutants incapables sans se contredire d'opposer une version véridique à la version prétendument corrompue. Seul peut être tenu pour une distorsion le projet de proposer, voire d'imposer, un récit véridique à l'appui de la condamnation des prévenus. Selon l'argument, toute mémoire est

déjà distorsion en tant que sélective ; on ne peut dès lors opposer à une version partielle qu'une autre version également fragile. Mais il est un aspect sous lequel, paradoxalement, le procès confirme par sa procédure même plutôt que par sa conclusion le scepticisme présumé des historiens touchés par la critique des « rhétoriciens », plus ou moins proches de Hayden White<sup>46</sup>. En distribuant la parole de manière égale entre avocats des deux parties, et en permettant par cette règle de procédure aux narrations et aux argumentations adverses de se faire entendre, l'instance judiciaire n'encourage-t-elle pas la pratique d'un jugement historiquement « balancé », prêt à basculer du côté de l'équivalence morale et, à la limite, du côté de la disculpation ? Cette stratégie aussi, les avocats des criminels ont su la mettre en œuvre au titre de l'interjection fameuse : *tu quoque !*

Le traitement par Osiel de ce type d'objection est intéressant. Tout son effort est de l'inclure à sa vision « libérale » de la discussion publique sous la rubrique du *dissensus* éducatif. Mais il doit, pour y réussir, priver l'objection de son venin sceptique. Pour ce faire, il lui faut affirmer, d'abord, que l'exercice même de la controverse dont cherche à tirer avantage l'avocat le plus déloyal, le plus dénué de scrupules, de criminels avérés constitue une preuve par l'action de la supériorité éthique des valeurs libérales sous l'égide desquelles les procès sont tenus. En ce sens, le procès porte témoignage de cette supériorité dont la liberté de parole de l'avocat des criminels est un des bénéficiaires. Mais il lui faut aussi affirmer que tous les récits ne se valent pas, qu'il est possible de prononcer, au moins à titre provisoire, une version plus plausible, plus probable, que la défense des accusés ne réussit pas à discréditer. Autrement dit, il est possible d'accréditer un récit indépendamment du fait que ce récit a une portée éducative au regard des valeurs d'une société démocratique en période de transition.

Je retrouve ici mon propre plaidoyer en faveur d'une articulation plus méticuleuse entre les trois phases de l'opération historiographique, entre preuve documentaire, explication/compréhension et représentation historique. Ce n'est pas parce que le tribunal met en scène l'action reconstruite qu'il ne doit retenir de l'opération historiographique que sa phase « représentative », si fort marquée par les tropes et figures dont la rhétorique fait son miel. Mais alors il faut avouer qu'au moment d'élargir le champ des protagonistes

46. Cf. ci-dessus, deuxième partie, chap. 3, p. 325-333.

et des actions racontées et de multiplier les niveaux d'analyse, le juge passe la parole à l'historien. La sagesse est de dire que le juge ne doit pas jouer à l'historien ; il doit juger dans les limites de sa compétence – limites qui sont impérieuses ; il doit juger en son âme et conscience. En ce sens, Osiel peut risquer l'expression de « récit libéral », même de « mémoire libérale » (*Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, p. 238). Mais les historiens non plus n'ont pas les moyens d'écrire l'unique histoire qui engloberait celle des exécutants, celle des victimes et celle des témoins. Cela ne veut pas dire qu'ils ne peuvent pas chercher un *consensus* partiel sur des histoires partielles dont, à la différence des juges, ils ont la possibilité et le devoir de transgresser indéfiniment les limites. Que chacun joue sa partie !

Si j'évoque à cette place la « controverse des historiens » (*Historikerstreit*) des années 1986 et suivantes en Allemagne<sup>47</sup>, ce n'est pas pour couvrir la totalité des faits relatifs à cette querelle ; d'autres aspects seront abordés à propos de l'oubli et du pardon. Dans une réflexion sur les rapports entre le juge et l'historien, la question est exactement symétrique et inverse de celle posée par le livre de M. Osiel : dans quelle mesure, demandions-nous, un argumentaire historiographique peut-il légitimement contribuer à la formulation d'une sentence pénale frappant les grands criminels du XX<sup>e</sup> siècle et ainsi nourrir un *dissensus* à vocation éducative ? La question inverse est celle-ci : dans quelle mesure un débat peut-il être conduit entre historiens professionnels sous la surveillance d'un jugement de condamnation déjà échu, non seulement au plan de l'opinion publique internationale et nationale, mais au plan judiciaire et pénal ? Une marge est-elle laissée, au plan historiographique, à un *dissensus* qui ne soit pas perçu comme disculpation ? Ce lien entre explication et disculpation – pour ne pas parler d'approbation – a été peu étudié pour lui-même, quoiqu'il soit constamment sous-jacent à la controverse, la suspicion des uns engendrant l'autojustification des autres, dans un jeu entre inculpation et disculpation, comme s'il existait des situations où des

47. *Devant l'histoire*, *op. cit.* C'est la deuxième fois que j'aborde les problèmes historiographiques liés à la Shoah (*Holocaust* en anglais) ; c'était d'abord dans le cadre de l'épistémologie appliquée au problème de la représentation historique ; la question était des limites astreintes à la représentation à la fois quant à l'exposition langagière ou autre des événements et quant à la portée « réaliste » de la représentation. Les mêmes faits sont ici placés sous les rayons croisés du jugement axiologique et du jugement historiographique.

historiens pourraient être eux-mêmes inculpés en tant qu'historiens.

Ce n'est pas seulement le rapport de l'historien au juge qui se trouve ainsi inversé, l'historien travaillant sous le regard du peuple juge qui a déjà prononcé la condamnation. C'est le rapport à une tradition historiographique qui, en éliminant la louange et de façon générale l'apologétique, s'est employée aussi à éliminer le blâme.

Après nous être demandés si la louange avait survécu à la destitution de la figure du roi, nous avons réservé la question de savoir si le blâme suivait un sort comparable. Et nous avons évoqué la difficulté qu'il y a à représenter l'horreur absolue aux confins de ces limites de la représentation qu'explore Saul Friedlander face à ce qu'il appelle « l'inacceptable »<sup>48</sup>. Or c'est ce problème précis qui resurgit maintenant dans le cadre de la philosophie critique de l'histoire. Un traitement historiographique de l'inacceptable est-il possible ? La difficulté majeure résulte de la gravité exceptionnelle des crimes. Quoi qu'il en soit de leur unicité et de leur comparabilité en termes historiographiques – ce sera pour finir le cœur du débat –, il y a une singularité et une incomparabilité éthiques qui tient à la magnitude du crime, au fait qu'il ait été commis par l'État lui-même à l'égard d'une partie discriminée de la population à laquelle il devait protection et sûreté, au fait qu'il ait été exécuté par une administration sans âme, toléré sans objections notables par les élites dirigeantes, subi sans résistance importante par une population entière. L'extrême inhumain correspond ainsi à ce que Jean Nabert désignait par le terme d'injustifiable au sens d'action excédant les normes négatives. J'ai parlé ailleurs de l'horrible comme contraire de l'admirable et du sublime, dont Kant dit qu'il excède en quantité et en intensité les bornes de l'imaginaire. C'est l'exceptionnalité du mal qui est ainsi désignée. C'est dans ces conditions « impossibles » que s'est posée pour les historiens allemands la tâche que Christian Meier résume par ces mots : « condamner et comprendre »<sup>49</sup>. Autrement dit : comprendre sans disculper, sans se rendre complice de la fuite et de la dénégation. Or, comprendre, c'est faire d'autres usages que moral des catégories d'unicité et de comparabilité. De quelle manière ces autres usages peuvent-ils contribuer à la réappropriation par le peuple de ce qu'il réprouve absolument ? Et, d'autre part, comment accueillir

48. Voir la deuxième partie, chap. 3, p. 329-339.

49. *Devant l'histoire, op. cit.*, p. 37sq.

l'extraordinaire avec les moyens ordinaires de la compréhension historique ?

J'isole à dessein la contribution de E. Nolte à ce débat dans la mesure où elle fut la plus controversée. Cet expert de la période nazie part d'un constat : « Le Troisième Reich s'est terminé il y a trente-cinq ans, mais il est encore bien vivant » (*Devant l'histoire*, p. 9). Et d'ajouter sans ambiguïté : « Si le souvenir du Troisième Reich est encore bien vivant aujourd'hui, c'est – mis à part certains marginaux – avec une connotation tout à fait négative, et cela pour de bonnes raisons » (*op. cit.*, p. 8). Le discours de Nolte ne veut donc pas être celui d'un négationniste, et ce n'est certainement pas le cas. La condamnation morale portée par les survivants est assumée : « Un jugement négatif est tout simplement une nécessité vitale » (*ibid.*). Ce qui inquiète dès lors Nolte, c'est la menace pour la recherche d'un récit élevé au rang d'idéologie fondatrice, le négatif devenant légende et mythe. Ce qu'il faut alors, c'est soumettre l'histoire du Troisième Reich à une révision qui ne soit pas un simple renversement du jugement fondamentalement négatif : « Pour l'essentiel, l'image négative du Troisième Reich n'appelle aucune révision et ne saurait faire l'objet d'aucune révision » (*op. cit.*, p. 11). La révision proposée porte essentiellement sur ce qu'Osiel appelait le cadre (*frame*) du récit. Où le commencer ? demandait-il. Jusqu'où l'étendre ? Où le finir ? Et Nolte n'hésite pas à remonter au début de la révolution industrielle pour évoquer *in fine* la déclaration de Chaïm Weizmann appelant les Juifs du monde entier à lutter aux côtés de l'Angleterre en septembre 1939. Et c'est donc un élargissement de la perspective – et du même coup un terrible raccourci – que demande la posture de révision. Ce qu'elle laisse apparaître dans l'intervalle, c'est une multitude d'antécédents exterminationnistes, le plus proche étant le long épisode du bolchevisme. « Le refus de replacer dans ce contexte l'extermination des Juifs perpétré sous Hitler répond peut-être à des motifs très estimables, mais il falsifie l'histoire » (*op. cit.*, p. 21). Le glissement décisif dans le discours de Nolte lui-même se fait dans le passage de la comparaison à la causalité : « Ce qu'on appelle l'extermination des Juifs perpétrée sous le Troisième Reich a été une réaction, une copie déformée et non une première ou un original » (*ibid.*). Trois procédés sont ainsi additionnés : élargissement temporel du contexte, comparaison avec des faits semblables contemporains ou antérieurs, relation de causalité d'original à copie. Ensemble, ces propositions signifient « révision de perspec-

tive » (*op. cit.*, p. 24). D'où la question : pourquoi ce passé ne veut-il pas passer, disparaître ? Pourquoi devient-il même de plus en plus vif, vivace et actif, non certes comme un modèle mais comme un repoussoir ? Parce qu'on a soustrait ce passé à tout débat critique en rétrécissant le champ pour se concentrer sur la « solution finale » : « Les règles les plus simples valant pour le passé de n'importe quel pays semblent ici abolies » (*op. cit.*, p. 31). Ce sont ces règles qui exigent, comme on a dit, d'élargir le contexte, de comparer, de chercher les liens de causalité. Elles permettent de conclure que l'assassinat pour raison d'État par les bolcheviques a pu constituer « le précédent logique et factuel » (*op. cit.*, p. 34) de l'assassinat pour raison de race des nazis, faisant de l'archipel du Goulag un événement « plus originel » qu'Auschwitz.

Cet usage massif de la comparaison règle le sort de la singularité ou de l'unicité, la comparaison permettant seule d'identifier les différences – « la seule exception [étant] la technique du gazage » (*op. cit.*, p. 33). Le débat critique étant ainsi élargi, Nolte attend qu'il permette peut-être de « faire passer » ce passé, comme n'importe quel autre, et de se l'appropriier. Ce qui ne veut pas passer en fin de compte, ce n'est pas le crime nazi, mais son origine non dite, le crime « asiatique », dont Hitler et les nazis se considéraient comme les victimes potentielles ou réelles.

Pour ce qui concerne la comparaison entre le juge et l'historien, l'usage par Nolte de celle-ci place l'historien aux antipodes du juge qui traite de manière singulière des cas particuliers<sup>50</sup>. Sur un autre front, Nolte ouvre une crise entre le jugement historique et

50. Un autre protagoniste du débat, M. Stürmer, définit la singularité d'Auschwitz par la rupture de la continuité temporelle affectant l'identité nationale ; or cette rupture a aussi des antécédents dans le passé allemand : l'absence d'ancrage de la mémoire dans des certitudes qui, dès l'époque préhitlérienne, a créé « un pays sans histoire ». Or tout n'est-il pas possible dans un pays sans histoire ? Non seulement la barbarie récente mais aussi la réticence d'aujourd'hui à rechercher « l'histoire perdue » (*ibid.*, p. 27). D'où la tâche à laquelle les historiens sont conviés : sortir de la hantise en restaurant la continuité. De son côté, A. Hillgruber, l'auteur de *Zweierlei Untergang* [Double Anéantissement], juxtapose les souffrances des Allemands de la partie orientale de l'Allemagne lors de l'effondrement du front russe et celle des Juifs lors de leur extermination, sans que soit explicitée la « sombre interaction » des deux séries d'événements, la « destruction du Reich allemand » et la « fin du judaïsme européen ». L'auteur crée ainsi un suspens qui laisse la porte ouverte à un jugement définitif que l'historien n'est pas tenu de formuler.

le jugement moral, juridique ou politique. C'est à cette jointure qu'est intervenu le philosophe Habermas<sup>51</sup>. Je retiens ce qui relève des rapports entre le jugement historiographique et le jugement moral, juridique ou politique. En dénonçant « les tendances apologétiques de l'histoire contemporaine allemande », Habermas met en question la distinction entre révision et révisionnisme. Les trois règles évoquées plus haut – extension du champ, comparaison, lien causal – sont prétexte à « liquider les dommages » (*op. cit.*, p. 47). Ce qu'il attaque, ce n'est donc pas le programme historiographique, mais les présupposés éthiques et politiques implicites, ceux d'un néorévisionnisme affilié à la tradition du conservatisme national ; à ce noyau se rattachent : le retrait dans les lieux communs de l'anthropologie, l'assignation trop facile par l'ontologie heideggérienne de la spécificité du phénomène historique à la modernité technique, « ces profondeurs abyssales où tous les chats sont gris » (*op. cit.*, p. 53). Habermas touche juste quand il dénonce l'effet de disculpation résultant de la dissolution de la singularité des crimes nazis assimilés à une réponse aux menaces d'anéantissement venant des bolcheviques. On attendrait toutefois d'un argumentaire comme celui de Habermas qu'il comporte une réflexion sur l'unicité de la Shoah, non seulement dans l'ordre du jugement moral et politique mais au plan spécifiquement historiographique. Faute de cette discussion, la « compréhension distanciante » des tenants d'une révision ne peut être attaquée qu'au plan de ses connotations morales, dont la plus tenace serait le service du traditionnel État-nation, cette « forme conventionnelle d'identité nationale » (*op. cit.*, p. 58) – à quoi Habermas oppose son « patriotisme constitutionnel » qui place au-dessus de l'appartenance à un peuple l'allégeance aux règles d'un État de droit. On comprend alors pourquoi la honte d'Auschwitz doit être mise à l'abri de tout soupçon d'apologie, s'il est vrai qu'« un engagement ancré dans les convictions favorables au principe constitutionnel universaliste n'a malheureusement pu se forger dans la nation culturelle des Allemands qu'après – et à travers – Auschwitz » (*op. cit.*, p. 58). En ce point, le plaidoyer de Habermas rejoint celui de M. Osiel en faveur d'une mémoire « libérale », d'un récit « libéral », d'une discussion « libérale ». Mais alors il faudrait affronter, comme le fait cet auteur, les

51. Jürgen Habermas, « Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande » (*Devant l'histoire*, *op. cit.*, p. 47sq.).

arguments opposés tirés de la pratique historiographique, si l'on veut se donner le droit de coupler la singularité assumée d'Auschwitz et l'universalité volontariste du patriotisme constitutionnel.

Parler en historien de « la singularité des crimes nazis » exige que l'on ait soumis au préalable à l'analyse l'idée de singularité – ou, comme on dit aussi, d'unicité – comme l'exige une philosophie critique de l'histoire.

Je propose à cet effet les thèses suivantes :

### *Thèse 1*

La singularité historique n'est pas la singularité morale qu'on a identifiée plus haut à l'inhumain extrême ; cette singularité par l'excès quant au mal, que Nabert appelle l'injustifiable et Friedlander l'inacceptable, n'est certes pas séparable de traits historiques identifiables ; mais elle relève du jugement moral en quelque sorte arraché à ses gonds. Il faut alors faire tout un parcours au plan historiographique pour mettre en place un concept de singularité relevant du jugement historique.

### *Thèse 2*

Concernant la singularité historique, en un sens premier et banalement usuel, tout événement qui simplement advient au plan de l'histoire qui se fait, et toute séquence narrative non répétable dans le temps et dans l'espace, toute série causale contingente au sens de Cournot sont singuliers ; un lien possible à la singularité morale résulte de l'imputation de l'action à des agents individualisés et à toute quasi-personne et à tout quasi-événement, identifiés par un nom propre<sup>52</sup>.

Cette première approche du concept de singularité au plan du jugement historique concerne de façon électorale le débat historique autour de la Shoah opposant l'école intentionnaliste, pour laquelle

52. Il est en effet difficile qu'un récit soit totalement privé de toute appréciation morale des personnages et de leurs actions. Aristote parle dans la *Poétique* des caractères tragiques comme « meilleurs que nous » et des caractères comiques comme « égaux à nous » ou « pires que nous ». Il est vrai qu'il chasse de son champ poétique l'inhumain. Ce qui fait dire à Osiel que, parmi tous les genres littéraires, même la tragédie n'est pas appropriée au *legal narrative*, mais seulement le *morality play* (*Mass Atrocity, Collective Memory and the Law, op. cit.*, p. 283sq.).

importent le plus les actes de l'équipe dirigeante, en particulier la prise de décision concernant la « solution finale », à l'école fonctionnaliste, plus attentive au jeu des institutions, aux forces anonymes, aux comportements d'une population. L'enjeu de ce débat est l'attribution de la responsabilité du crime à un éventail de sujets : quelqu'un, un groupe, un peuple<sup>53</sup>. L'affinité est certainement la plus grande entre l'attention portée par les tenants de la première école aux actes imputables à des agents individuels et l'approche criminelle des tribunaux ; la tension est plus vive entre, d'une part, le jugement moral et juridique, et, d'autre part, l'explication fonctionnelle, plus conforme aux tendances générales de l'histoire contemporaine. Par là même, elle est plus exposée aux interprétations disculpantes. On a vu des historiens mettre l'idée de singularité en relation avec celle de continuité temporelle au sein de l'autocompréhension du peuple allemand : l'effet de rupture assigné à la singularité peut alors aussi bien être utilisé comme disculpation – « les événements de la Shoah n'appartiennent pas à la chaîne historique par laquelle nous nous identifions » – ou comme argument accusateur – « comment un tel peuple a-t-il pu être capable de telles aberrations ? » D'autres options morales sont ainsi ouvertes : soit la déploration infinie et la plongée dans l'abîme de la mélancolie, soit le sursaut de la responsabilité civique : « que faire pour que de telles choses ne se reproduisent jamais ? »

### *Thèse 3*

En un second sens, singularité signifie incomparabilité, ce qui est aussi signifié par unicité. On passe du premier sens au second par l'usage de la comparaison entre des événements et des actions appartenant à la même série, à la même continuité historique, à la même tradition identifiante ; l'exceptionnalité évoquée à l'instant ressortit à ce sens transitionnel. L'incomparabilité présumée constitue une catégorie distincte lorsque deux ensembles historiques hétérogènes sont confrontés : c'était le cas déjà avec les atrocités de masse et les exterminations du passé, parmi lesquelles la Terreur en France, mais principalement avec le déroulement partiellement contemporain du régime bolchevique et du régime nazi. Avant de se prononcer sur la causalité de l'un sur l'autre, il faut s'entendre

53. Je renvoie à mes thèses sur l'attribution de la mémoire à un éventail de sujets (voir première partie, chap. 3). Je rencontrerai plus loin un problème comparable concernant l'attribution multiple de la mort et du mourir.

sur les ressemblances et les différences touchant aux structures de pouvoir, aux critères de discrimination, aux stratégies d'élimination, aux pratiques de destruction physique et d'humiliation morale. Semblables et dissemblables sont à tous ces égards le Goulag et Auschwitz. La controverse reste ouverte concernant la proportion entre ressemblance et dissemblance ; elle intéresse directement l'*Historikerstreit* allemand, dès lors que la causalité prétendue a été assignée au modèle par rapport à la copie. Le glissement pervers de la similitude à la disculpation est rendu possible par l'assimilation de l'équivalence des crimes à la compensation de l'un par l'autre (on reconnaît l'argument identifié par Osiel sous le signe de la fameuse apostrophe : *tu quoque* !). La controverse concerne aussi d'autres peuples que l'allemand, dans la mesure où le modèle soviétique a servi de norme aux partis communistes occidentaux et, plus largement, à maints mouvements antifascistes, pour qui l'idée même de ressemblance entre les deux systèmes est restée longtemps anathème. Quoi qu'il en soit du degré de ressemblance entre les deux systèmes, la question reste posée de l'existence d'une éventuelle volonté politique d'imiter et du degré de contrainte exercée par le modèle au point qu'il ait pu rendre inévitable la politique de rétorsion à l'abri de laquelle se serait déroulé le crime nazi. Les usages déviants du comparatisme sont sans doute aisés à démasquer sur cette frontière indécise qui sépare la révision du révisionnisme. Mais, par-delà ces querelles circonstanciées, le problème reste posé de l'usage honnête du comparatisme au plan historiographique : le point critique concerne la catégorie de totalitarisme, adoptée entre autres par Hannah Arendt<sup>54</sup>. Rien n'interdit de construire sous ce vocable une classe définie par la notion d'atrocités de masse (M. Osiel) ou, comme je préfère dire avec Antoine Garapon, de crime du tiers, en entendant par tiers l'État, défini par son obligation première d'assurer la sûreté de quiconque réside sur le territoire délimité par les règles institutionnelles qui légitiment et obligent cet État. Il est alors loisible de dresser dans ce cadre la table des ressemblances et des différences entre systèmes. Aussi bien, l'idée d'incomparabilité ne signifie proprement qu'à titre de

54. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World, 1951, 1958, 1966, 1968 ; trad. fr., *Les Origines du totalitarisme*, 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points » : t. I, *Sur l'antisémitisme*, trad. fr. de Micheline Pouteau, 1998 ; t. II, *L'Impérialisme*, trad. fr. de Martine Leiris, 1998 ; t. III, *Le Système totalitaire*, trad. fr. de Jean-Loup Bourget, 1995.

degré zéro de la ressemblance, donc dans le cadre d'une procédure de comparaison. Les questions controversées sont alors multiples : jusqu'à quel point un genre classificatoire constitue-t-il une structure commune ? Et quelle relation existe-t-il entre la structure présumée et les procédures effectives d'extermination ? Quelle latitude a-t-il existé entre la stratégie programmée au sommet et tous les échelons d'exécution ? On peut en discuter. Mais, à supposer que la thèse de l'incomparabilité appliquée à la Shoah soit plausible au plan historiographique, l'erreur serait de confondre l'exceptionnalité absolue au plan moral avec l'incomparabilité relative au plan historiographique. Cette confusion affecte bien souvent la thèse de l'appartenance des deux systèmes, bolchevique et hitlérien, au même genre – totalitaire en l'occurrence –, voire l'assertion d'une influence mimétique et causale d'un crime sur l'autre. La même confusion affecte bien souvent l'allégation de la singularité absolue des crimes nazis. Inversement, on ne voit pas en quoi l'appartenance au même genre, totalitaire en l'occurrence – voire l'influence mimétique et causale d'un crime sur l'autre –, aurait une vertu disculpante pour les héritiers de la dette d'un crime particulier. Le second usage du concept de singularité – l'incomparable – n'efface pas le premier – le non répétable : le genre commun n'empêche pas la différence spécifique, dans la mesure où c'est elle qui importe au jugement moral porté sur chaque crime pris individuellement. À cet égard, je plaiderais volontiers pour une singularité proprement morale, au sens d'une incomparabilité absolue des irruptions de l'horreur, comme si les figures du mal étaient, en vertu de la symétrie entre l'admirable et l'abominable, d'une singularité morale absolue. Il n'y a pas d'échelle de l'inhumain, parce que l'inhumain est hors échelle, dès lors qu'il est hors normes même négatives.

N'y a-t-il alors aucun lien assignable entre l'usage moral des idées d'unicité et d'incomparabilité et leur usage historiographique ? J'en aperçois un, qui serait l'idée d'exemplarité du singulier. Celle-ci ne relève ni de l'estimation morale en tant que telle, ni de la catégorisation historiographique, ni de leur superposition, qui serait un retour à l'équivoque, à la confusion. Cette idée se forme sur le trajet de la réception au plan de la mémoire historique. L'ultime question, en effet, est de savoir ce que des citoyens responsables font d'une querelle entre historiens et, au-delà de celle-ci, du débat entre juges et historiens. Où l'on retrouve l'idée de *dissensus* éducatif de Mark Osiel. À cet égard, il est significatif

que les pièces de l'*Historikerstreit* aient été imprimées dans un journal à grand tirage. La querelle des historiens, portée sur la place publique, était déjà une phase du *dissensus* générateur de démocratie. L'idée de singularité exemplaire ne peut être formée que par une opinion publique éclairée qui transforme le jugement rétrospectif porté sur le crime en serment d'en éviter le retour. Ainsi replacée sous la catégorie de la promesse, la méditation sur le mal peut être arrachée à la déploration infinie et à la mélancolie désarmante et, plus fondamentalement encore, au cercle infernal de l'inculpation et de la disculpation.

Partis à la recherche du tiers impartial mais non infailible, nous terminons par l'addition au couple du juge et de l'historien d'un troisième partenaire, le citoyen. Il émerge comme un tiers dans le temps : son regard se structure à partir de son expérience propre, instruite diversement par le jugement pénal et par l'enquête historique publiée. D'autre part, son intervention n'est jamais achevée, ce qui le place plutôt du côté de l'historien. Mais il est en quête d'un jugement assuré, qu'il voudrait définitif comme celui du juge. À tous égards, il reste l'arbitre ultime. C'est lui le porteur militant des valeurs « libérales » de la démocratie constitutionnelle. Seule la conviction du citoyen justifie en dernier ressort l'équité de la procédure pénale dans l'enceinte du tribunal et l'honnêteté intellectuelle de l'historien aux archives. Et c'est la même conviction qui, en dernier ressort, permet rétrospectivement de nommer l'inhumain comme contraire absolu des valeurs « libérales ».

#### IV. L'INTERPRÉTATION EN HISTOIRE

La dernière limitation interne à laquelle est soumise la réflexion de l'histoire sur son propre projet de vérité a rapport avec la notion d'interprétation, dont on précisera plus loin le concept. On peut s'étonner de l'évocation tardive du thème de l'interprétation dans notre propre discours : n'aurait-il pas pu apparaître aux lieux et places de celui de représentation, donc dans le cadre de l'épistémologie de l'opération historiographique ? On a fait ici un autre choix sémantique qui, a-t-il semblé, rend mieux justice à l'amplitude du concept d'interprétation : loin en effet de constituer, comme

la représentation, une phase – même non chronologique – de l'opération historiographique, l'interprétation relève plutôt de la réflexion seconde sur le cours entier de cette opération ; elle en rassemble toutes les phases, soulignant ainsi à la fois l'impossibilité de la réflexion totale de la connaissance historique sur elle-même et la validité du projet de vérité de l'histoire dans les limites de son espace de validation.

L'amplitude du concept d'interprétation n'est pas encore pleinement reconnue dans une version que je tiens pour une forme faible de la réflexion sur elle-même, et ordinairement placée sous le titre « subjectivité vs objectivité en histoire »<sup>55</sup>. Ce n'est pas que cette approche manque de justification ; elle reste vulnérable à l'accusation de psychologisme ou de sociologisme, faute de situer le travail de l'interprétation au cœur même de chacune des démarches de l'historiographie. Ce qui est en effet souligné, sous la dénomination canonique « subjectivité vs objectivité », c'est d'une part l'engagement personnel de l'historien dans le processus de connaissance, d'autre part son engagement social et plus précisément institutionnel. Le double engagement de l'historien constitue un simple corollaire de la dimension d'intersubjectivité de la connaissance historique en tant que province de la connaissance d'autrui ; plus exactement, les hommes du passé cumulent la double altérité de l'étranger et de l'être passé, à quoi Dilthey ajoute l'altérité supplémentaire que constitue la médiation par l'inscription qui spécifie l'interprétation parmi les modalités de la compréhension : altérité de l'étranger, altérité des choses passées, altérité de l'inscription se conjuguent pour fixer la connaissance historique dans l'enceinte des sciences de l'esprit. L'argument dilthéyen, qui est aussi pour une part celui de Max Weber et celui de Karl Jaspers,

55. C'est sous cet angle que j'ai rencontré la première fois ce problème dans mes articles des années cinquante (regroupés dans *Histoire et Vérité*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1955). Dans la préface à la première édition (1955), il est question de « la vérité limitée de l'histoire des historiens » (p. 10) ; mais c'était dans la perspective d'une « histoire philosophique de la philosophie », qui était à cette époque l'objet de mon enseignement. La polarité entre la critique de la connaissance historique et un sens eschatologique de l'unité indéfiniment ajournée du vrai assurait la dynamique de ce recueil d'essais qui faisait alterner le « souci épistémologique » et le « souci éthico-culturel ». L'enjeu en était alors métahistorique, à savoir « le courage de faire de l'histoire de la philosophie sans philosophie de l'histoire » (*ibid.*, p. 11). À vrai dire, seul le premier essai (1952), « Objectivité et subjectivité en histoire » (*ibid.*, p. 25-48), répondait au titre ambitieux de la première partie du livre : « Vérité dans la connaissance de l'histoire ».

a trouvé un écho auprès d'historiens de métier comme Raymond Aron et Henri-Irénée Marrou.

La thèse principale de doctorat de Raymond Aron, intitulée *Introduction à la philosophie de l'histoire*, portait en sous-titre : « Essai sur les limites de l'objectivité historique »<sup>56</sup>. Elle a été accueillie souvent avec suspicion en raison de quelques-unes de ses formules provocatrices. Ainsi la première section consacrée aux notions de compréhension et de signification se conclut-elle sur la « dissolution de l'objet » (*Introduction...*, p. 120). L'expression recouvre un propos modéré : « Il n'existe pas une réalité historique, toute faite avant la science, qu'il conviendrait simplement de reproduire avec fidélité. La réalité historique, parce qu'elle est humaine, est équivoque et inépuisable. » Si l'engagement personnel, social et institutionnel de l'historien dans la compréhension est souligné, « l'effort nécessaire de détachement vers l'objectivité » (*ibid.*) n'est pas moins pris en compte : « Cette dialectique du détachement et de l'appropriation tend à consacrer bien moins l'incertitude de l'interprétation que la liberté de l'esprit (dont participe l'historien comme le créateur, elle révèle la fin authentique de la science historique. Celle-ci, comme toute réflexion, est pour ainsi dire pratique autant que théorique » (*op. cit.*, p. 121). Revenant en conclusion de la deuxième section sur les « limites de la compréhension » (*op. cit.*, p. 153), Raymond Aron s'efforce de dépasser l'acception du terme « compréhension » telle qu'il croit la trouver chez Jaspers et Weber. Il cherche un équilibre entre deux autres significations, contraires et complémentaires, de la même expression. D'un côté, la compréhension implique « une objectivation des faits psychiques » ; or « quels sacrifices comporte cette objectivation ? » (*ibid.*). D'autre part, la compréhension « engage toujours l'interprète. Celui-ci n'est jamais comparable à un physicien, il reste homme en même temps que savant. Il ne veut pas devenir savant pur, puisque la compréhension, au-delà du savoir, vise à l'appropriation du passé » (*op. cit.*, p. 154). L'accent est alors mis sur l'« imparfaite objectivation », liée aux conditions concrètes de la « communication des consciences » (*ibid.*). La dernière section, intitulée « Histoire et vérité », entraîne la réflexion sur les limi-

56. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938. La thèse complémentaire s'intitulait *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938. C'est ainsi à Raymond Aron que je dois l'expression « philosophie critique de l'histoire ». On peut lire une nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, 1986.

tes du relativisme historique en direction d'une ontologie de l'être historique, laquelle conduirait au-delà du cadre tracé en direction d'une conception philosophique de l'existence. Les limites de l'objectivité sont en fait celles d'un discours scientifique par rapport à un propos philosophique : « L'homme est historique », la dernière partie de l'ouvrage ne cesse de marteler cette affirmation. Il n'est pas indifférent pour la suite de notre propos que le dernier accent soit mis sur la défatalisation de la nécessité historique au nom de la liberté toujours en projet : « L'histoire est libre parce qu'elle n'est pas écrite d'avance, ni déterminée comme une nature ou une fatalité, imprévisible comme l'homme pour lui-même » (*op. cit.*, p. 323). À titre ultime, c'est l'homme de la décision, le citoyen, engagé ou spectateur détaché, qui prononce, à titre rétrospectif, la conclusion d'un livre consacré aux limites de l'objectivité historique : « L'existence humaine est dialectique, c'est-à-dire dramatique, puisqu'elle agit dans un monde incohérent, s'engage en dépit de la durée, recherche une vérité qui fuit, sans autre assurance qu'une science fragmentaire à une réflexion formelle » (*op. cit.*, p. 350).

L'ouvrage parallèle de Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*<sup>57</sup>, constituait, juste après la thèse de Raymond Aron, l'unique tentative de réflexion sur l'histoire risquée par un historien de métier avant Le Roy Ladurie dans *Les Paysans de Languedoc* et Paul Veyne dans *Comment on écrit l'histoire* (1972), et bien entendu avant Michel de Certeau (du moins dans les premières éditions). Définie comme « la connaissance du passé humain » (*De la connaissance historique*, p. 29), plus précisément « connaissance scientifiquement élaborée du passé » (*ibid.*), la connaissance historique appelle la corrélation entre subjectivité et objectivité dans la mesure où elle met en relation, par l'initiative de l'historien, le passé des hommes d'autrefois et le présent de ceux d'aujourd'hui. L'intervention de l'historien n'est pas parasitaire, mais constitutive du mode de connaissance historique. Propos éminemment antipositiviste, dont Seignobos est la cible, avec sa formule peut-être arbitrairement isolée : « L'histoire n'est que la mise en ordre des documents » (*op. cit.*, p. 56). L'historien, proteste Marrou, est d'abord celui qui interroge les documents. Son art naît comme herméneutique. Il continue comme compréhension, laquelle est pour l'essentiel interprétation de signes. Il vise à la « rencontre de l'autre », à la « réci-

57. *Op. cit.* Le livre, paru en 1950, avait été précédé par une douzaine d'articles dont on trouve la liste p. 23-24.

procité des consciences ». La compréhension d'autrui devient ainsi l'étoile directrice de l'historien, au prix d'une *epokhē* du moi dans un véritable oubli de soi. En ce sens, l'implication subjective constitue à la fois la condition et la limite de la connaissance historique. La note propre de Marrou, par rapport à Dilthey et à Aron, reste l'accent mis sur l'amitié qui nous rend « connaturels à autrui » (*op. cit.*, p. 93). Pas de vérité sans amitié. On reconnaît la marque augustinienne imprimée sur le talent d'un grand historien. La philosophie critique de l'histoire ouvre ainsi sur une éthique de la connaissance historique<sup>58</sup>.

Si l'ouvrage de Marrou n'a pas toujours été bien accueilli (« De grâce, ne grossissons pas outre mesure le rôle de l'historien », s'était récrié Braudel), c'est peut-être parce que la critique de l'objectivité n'était pas suffisamment adossée à une critique parallèle de la subjectivité : il ne suffit pas d'évoquer en termes généraux une *epokhē* du moi, un oubli de soi, il faut porter au jour les opérations subjectives précises susceptibles de définir ce que je proposais jadis d'appeler « bonne subjectivité »<sup>59</sup> pour distinguer le moi de recherche d'un moi pathétique.

L'histoire du contemporain, appelée aussi histoire du temps présent, constitue un remarquable observatoire pour prendre la mesure des difficultés qui surgissent entre l'interprétation et la quête de la vérité en histoire. Ces difficultés ne tiennent pas principalement à l'inévitable intervention de la subjectivité de l'histoire mais à la position temporelle entre le moment de l'événement et celui du récit qui le rapporte. Avec cette sorte d'histoire contemporaine, le travail sur archive reste encore confronté au témoignage des vivants qui sont eux-mêmes bien souvent des survivants à l'événement considéré. C'est de cette situation insolite que René Rémond rend compte dans son « Introduction » à *Notre siècle, 1918-1988*<sup>60</sup>.

58. Dans l'appendice rédigé en 1975, Marrou salue avec faveur l'ouvrage de Certeau *L'Écriture de l'histoire* et fait front, du côté de l'école sceptique, aux soupçons de Roland Barthes exprimés dans le thème de l'« effet de réel ».

59. « La subjectivité de l'historien, comme toute subjectivité scientifique, représente la victoire d'une bonne subjectivité sur une mauvaise subjectivité » (*Histoire et Vérité, op. cit.*, p. 36). « Le métier d'historien fait l'histoire et l'historien » (*ibid.*, p. 37). Je mettais alors l'accent successivement sur le jugement d'importance, sur l'appartenance de l'historien à la même histoire, à la même humanité que les hommes du passé, sur le transfert dans une autre subjectivité adoptée comme une sorte de perspective.

60. *Notre siècle, 1918-1988*, par René Rémond (en collaboration avec

L'histoire de cette période récente présente, dit-il, par rapport au reste de l'histoire une double singularité qui lui vient de la spécificité de son objet : c'est d'abord la contemporanéité résultant du fait « qu'il n'est aucun des moments qui la composent dont ne survivent parmi nous des hommes et des femmes qui en furent les témoins » (*Notre siècle*, p. 7) ; la question est alors de savoir s'il est possible « d'écrire l'histoire de son temps sans confondre deux rôles qu'il importe de maintenir distincts, le mémorialiste et l'historien » (*op. cit.*, p. 8). C'est ensuite l'inachèvement de la période étudiée : point de terme final d'où l'on embrasserait une tranche de durée dans sa signification ultime ; au démenti des contemporains au premier trait, risque de s'adjoindre celui des événements à venir. Faute de cette perspective, la principale difficulté de l'histoire d'un temps trop proche est « d'établir une hiérarchie d'importance et d'évaluer hommes et événements » (*op. cit.*, p. 11). Or la notion d'importance est celle sur laquelle se croisent, disons-nous, l'interprétation et l'objectivité. La difficulté concernant la formation du jugement est le corollaire de celle affectant la mise en perspective. L'historien, il est vrai, pourra inscrire au bénéfice de son plaidoyer un résultat involontaire de son entreprise : il aura pu « adoucir les jugements les plus sévères, nuancer les appréciations les plus admiratives » (*op. cit.*, p. 12). Ne pourra-t-on alors lui faire reproche de cette « réduction des écarts » (*ibid.*) ?

Les difficultés auxquelles l'historien du passé récent est confronté redonnent vie aux interrogations antérieures concernant le travail de mémoire et plus encore le travail de deuil. Tout se passe comme si une histoire trop proche empêchait la mémoire-ressouvenir de se détacher de la mémoire-rétention, et tout simplement le passé de se scinder du présent, le révolu n'exerçant plus la fonction de médiation du « ne... plus » à l'égard de l'« avoir été ». Dans un autre langage qui sera le nôtre plus loin, la difficulté est ici celle de dresser sépulture et tombeau en faveur des morts d'hier<sup>61</sup>.

---

J.-F. Sirinelli), dernier tome de l'*Histoire de France* dont Jean Favier est le maître d'œuvre, Paris, Fayard, 1988.

61. Henry Rousso apporte confirmation et complément à l'analyse de R. Rémond dans *La Hantise du passé*, *op. cit.*, chap. 2, « Pour une histoire du temps présent », p. 49-93. À la suite de Marc Bloch, il rappelle que la dialectique entre le passé et le présent est constitutive du métier d'historien, mais que « l'analyse du présent permet en sens inverse de comprendre le passé » (*ibid.*, p. 54). Marc Bloch ne s'est-il pas risqué à écrire *L'Étrange Défaite* sous le coup de l'événement ? Avec l'histoire du temps présent font retour en force le politique

Parler de l'interprétation en termes d'opération, c'est la traiter comme un complexe d'actes de langage – d'énonciations – incorporé aux énoncés objectivants du discours historique. Dans ce complexe, on peut discerner plusieurs composantes : d'abord le souci de clarifier, d'explicitier, de déployer un ensemble de significations réputées obscures en vue d'une meilleure compréhension de la part de l'interlocuteur. Ensuite, la reconnaissance du fait qu'il est toujours possible d'interpréter autrement le même complexe, et donc l'admission d'un degré inévitable de controverse, de conflit entre interprétations rivales ; ensuite, la prétention à doter l'interprétation assumée d'arguments plausibles, possiblement probables, soumis à la partie adverse ; enfin, l'aveu qu'à l'arrière de l'interprétation il subsiste toujours un fond impénétrable, opaque, inépuisable de motivations personnelles et culturelles, dont le sujet n'a jamais fini de rendre compte. Dans ce complexe de composantes, la réflexion progresse de l'énonciation en tant qu'acte de langage à l'énonciateur comme le qui des actes d'interprétation. C'est ce complexe opératoire qui peut constituer le versant subjectif corrélatif du versant objectif de la connaissance historique.

Cette corrélation peut être détectée à chacun des stades de l'opération historiographique que nous avons parcourus. L'interprétation opère en effet dès le stade de la consultation des archives, et même plus haut, dès celui de leur constitution. Un choix a présidé à leur établissement : comme se plaisait à dire Collingwood : « *Everything in the world is potential evidence for any subject whatever* » (cité par Marrou, *De la connaissance historique*, p. 289). Aussi libérale que soit l'opération de rassemblement et de préservation des traces qu'une institution entend garder de sa propre activité, elle est inéluctablement sélective ; toutes les traces ne deviennent pas des archives ; une archive exhaustive est impensable et tous les témoignages ne font pas archive<sup>62</sup>. Si maintenant on

---

et l'événement. L'objection du manque de recul plaidant en faveur d'un délai de rigueur ne serait le plus souvent qu'un alibi idéologique variable selon les enjeux ; le défi vaudrait d'être relevé au bénéfice d'un dialogue entre vivants, entre contemporains, et d'une interrogation portant précisément sur la frontière indéterminée qui sépare le passé du présent et finalement l'archive du témoignage. C'est sur cette frontière que se joue finalement la rémanence du passé dans les représentations collectives ; c'est là aussi que cette hantise doit être mise à découvert et exorcisée.

62. Voir la deuxième partie, chap. 1.

passe du stade de l'institution à celui de la consultation par un historien donné, de nouvelles difficultés d'interprétation se présentent : aussi limitées que soient les archives en termes de nombre d'entrées, elles constituent à première vue un monde illimité, sinon un vrai chaos. Un nouveau facteur de sélection entre en scène avec le jeu des questions qui guide la consultation des archives. Paul Veyne a pu parler à cet égard de l'« allongement du questionnaire » ; le questionnaire non plus n'est pas infini et la règle de sélection des questions n'est pas transparente à l'esprit. Pourquoi s'intéresser à l'histoire grecque plutôt qu'à l'histoire médiévale ? La question reste largement sans réponse claire et sans réplique. Quant à la critique des témoignages qui constituent le noyau dur de la phase documentaire, elle relève assurément de la logique du probable évoquée à l'instant ; mais une crise de crédibilité ne peut être entièrement éludée à l'endroit de la fiabilité de témoignages discordants ; comment doser la confiance et la méfiance à l'égard de la parole d'autrui dont le document porte la trace ? Le travail de clarification et d'argumentation, auquel la critique du témoignage donne lieu, ne va pas sans la prise de risque propre à une discipline que Carlo Ginzburg définissait par le « paradigme indiciaire ». En ce sens, la notion de preuve documentaire doit être invoquée avec modération ; par comparaison avec les stades ultérieurs de l'opération historiographique, et eu égard aux permissions et exigences d'une logique probabiliste, la preuve documentaire est ce qui, en histoire, se rapproche le plus du critère poppérien de vérification et de réfutation. Sous la condition d'un large accord entre spécialistes, on peut dire qu'une interprétation factuelle a été vérifiée au sens qu'elle n'a pas été réfutée dans l'état présent de la documentation accessible. À cet égard, il importe de préserver la relative autonomie du stade documentaire au plan de la discussion suscitée par les thèses négationnistes concernant la Shoah. Les faits allégués ne sont certes pas des faits bruts, encore moins sont-ils le doublet des événements eux-mêmes ; ils restent de nature propositionnelle : le fait que... C'est précisément à ce titre qu'ils sont susceptibles d'être avérés.

La discussion sur la preuve documentaire conduit ainsi tout naturellement à la question du rapport entre interprétation et explication/compréhension. C'est à ce niveau que la dichotomie prétendue entre les deux termes est la plus trompeuse. L'interprétation est une composante de l'explication ; son vis-à-vis « subjectif », au sens qu'on a dit. On y discerne d'abord le souci de clarification,

placé en tête des opérations d'interprétation ; l'opération à discerner à ce plan concerne l'imbrication au plan du langage ordinaire des usages logiquement hétérogènes du connecteur syntaxique « parce que ». Certains sont proches de ce qui est tenu pour connexion causale ou régularité légale dans le domaine des sciences naturelles ; d'autres méritent d'être appelés des explications par des raisons. Cette juxtaposition indiscriminée a engendré des solutions unilatérales en termes de « ou bien... ou bien... » : d'un côté par les tenants du principe de l'unité de la science à l'époque du positivisme logique, de l'autre par les avocats de la distinction entre science de l'esprit et science de la nature à la suite de Wilhelm Dilthey ; le plaidoyer en faveur d'un modèle explicitement mixte, chez Max Weber ou Henrik von Wright<sup>63</sup>, vaut clarification au sens d'explicitation, de dépli. Il peut être montré que la capacité humaine d'agir dans des systèmes dynamiques fermés implique le recours à de tels modèles mixtes d'explication. Restent relativement opaques les motivations personnelles présidant à la préférence accordée à tel ou tel mode explicatif. À cet égard, la discussion portant sur les jeux d'échelles est particulièrement éloquente : pourquoi préférer l'approche microhistorique ? Pourquoi s'intéresser à des mouvements historiques qui appellent cette approche ? Pourquoi s'intéresser de préférence à la négociation dans des situations d'incertitude ? À des argumentaires de justification dans les situations de conflit ? Ici, la motivation touche à l'articulation souterraine entre le présent de l'historien et le passé des événements rapportés. Or cette articulation n'est pas intégralement claire à elle-même. Compte tenu de la place qu'occupe la question des jeux d'échelles dans l'histoire des représentations, c'est la connexion subtile entre motivation personnelle et argumentation publique qui se voit impliquée dans la corrélation entre l'interprétation (subjective) et l'explication/compréhension (objective).

Cela dit, il n'est guère besoin de s'attarder au cas de la représentation scripturaire. Encore que ce soit à ce stade que le danger de méconnaissance soit le plus grand quant à la nature dialectique de la corrélation entre objectivité et subjectivité. L'usage bien sou-

63. Max Weber, *Économie et Société*, op. cit., § 1-3. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971. L'auteur plaide pour un modèle mixte qui relie des segments causals et des segments téléologiques impliqués conjointement par l'intervention d'agents humains tant au plan social que physique.

vent indifférencié des termes « représentation » et « interprétation » en témoigne. La substitution d'un terme à l'autre n'est pas sans raison, sachant tout ce que l'on a pu dire sur le rôle du narratif, du rhétorique et de l'imaginaire au plan scripturaire. Concernant le narratif, nul n'ignore que l'on peut toujours raconter autrement, vu le caractère sélectif de toute mise en intrigue ; et l'on peut jouer entre les types d'intrigues et les autres stratagèmes rhétoriques ; et l'on peut choisir de montrer plutôt que de raconter. Tout cela est bien connu. Les suites ininterrompues de réécritures, en particulier au plan des récits de grande portée, témoignent de la dynamique indomptable du travail d'écriture où s'expriment à la fois le génie de l'écrivain et le talent de l'artisan. Toutefois, en identifiant sans précaution interprétation et représentation, on se prive de l'instrument distinct de l'analyse, l'interprétation opérant déjà aux autres stades de l'activité historiographique. En outre, le traitement de ces deux vocables comme de simples synonymes consacre la tendance critiquable à séparer la strate représentative des autres couches du discours historique où la dialectique entre interprétation et argumentation est plus aisée à déchiffrer. C'est l'opération historiographique dans son cours entier et dans ses ramifications multiples qui exhibe la corrélation entre subjectivité et objectivité en histoire. S'il en est bien ainsi, peut-être faut-il renoncer à cette formulation équivoque et parler franchement de la corrélation entre interprétation et vérité en histoire.

Cette implication de l'interprétation à toutes les phases de l'opération historiographique commande finalement le statut de la vérité en histoire.

On doit à Jacques Rancière, dans *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*<sup>64</sup>, une systématisation des résultats de ses propres réflexions concernant ce statut. Il la place sous le signe de la poétique, quelque part au point d'articulation entre ce que j'appelle herméneutique critique et herméneutique ontologique<sup>65</sup>. C'est pour l'essentiel une réflexion de second degré sur la « nouvelle histoire » de Braudel, mais aussi une évocation de Michelet en amont des *Annales* et de Certeau en aval. C'est une poétique, en ce sens qu'elle a sans cesse affaire avec la polysémie des mots,

64. Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La Librairie du xx<sup>e</sup> siècle », 1992.

65. J'ai pour ma part appelé « poétique du récit » la réplique du savoir narratif aux apories de la temporalité. Voir *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, deuxième partie.

à commencer par l'homonymie que nous avons sans cesse côtoyée du terme « histoire », et plus généralement avec l'impossibilité de fixer le lieu de l'histoire dans le discours ; entre la science et la littérature, entre l'explication savante et la fiction menteuse, entre l'histoire-science et l'histoire-récit. L'impossibilité pour l'histoire selon les *Annales*, en particulier, à se hausser au niveau de scientificité prétendu d'une science du social est à cet égard exemplaire. Mais comment dépasser le « ni...ni... » qui résulterait du simple refus de l'alternative ? La réponse spécifique, propose Rancière, « appartient à une élaboration poétique de l'objet et de la langue du savoir » (*Les Noms de l'histoire*, p. 19). C'est le lien de l'objet à la langue qui impose le terme « poétique » : c'est « la langue des historiens » (*ibid.*) qui « marque la spécificité propre de la science historique » (*ibid.*). Par rapport à l'ampleur ici assignée à la problématique de l'interprétation aux trois niveaux de l'archive, de l'explication/compréhension et de la représentation, la poétique de Rancière paraît réduite à la phase de représentation. De fait, il n'en est rien. La question des noms remonte en quelque sorte de la représentation jusqu'au premier atelier de l'histoire, dans la mesure où, comme il a été affirmé ici, l'historiographie est de bout en bout écriture ; les témoignages écrits et tous les monuments/documents ont affaire à des dénominations, ce que l'historien de métier rencontre au titre des nomenclatures et autres questionnaires. Aux archives, déjà, des « paroles captées »<sup>66</sup> demandent à être délivrées. Et la question se pose : sera-ce récit ou science ? Ou quelque discours instable entre les deux ? Rancière voit le discours historique pris entre l'inadéquation du récit et de la science et l'annulation de cette inadéquation, entre une exigence et son impossibilité<sup>67</sup>. Le mode de vérité du savoir historique consiste dans ce jeu entre cette indétermination et sa suppression<sup>68</sup>.

Pour orienter positivement la démarche, Rancière a recours au

66. Arlette Farges, *Le Goût de l'archive*, op. cit.

67. « Une telle étude relève de ce que j'ai choisi d'appeler une poétique du savoir : étude de l'ensemble des procédures littéraires par lesquelles un discours se soustrait à la littérature, se donne un statut de science et le signifie » (*Les Noms de l'histoire*, op. cit., p. 21). Le mot « savoir » souligne l'amplitude potentielle de l'opération réflexive.

68. L'indécidable dont je parlerai à la fin du chapitre 2 entre mémoire et histoire est parent de cette indétermination poétique du « principe d'indiscernabilité » (*ibid.*, p. 35).

concept de pacte, qu'il m'est aussi arrivé de mettre à l'épreuve ; il propose non pas un double mais un triple contrat : scientifique, qui a pour enjeu l'ordre caché des lois et des structures ; narratif, qui donne lisibilité à cet ordre ; politique, qui lie l'invisibilité de l'ordre et la lisibilité du récit « aux contraintes contradictoires de l'âge des masses » (*op. cit.*, p. 24)<sup>69</sup>.

Rancière a choisi de prendre pour pierre de touche de sa poétique l'opération de langage par laquelle Braudel, à la fin de *La Méditerranée...*, élève le récit événementiel de la mort de Philippe II au rang d'emblème de la mort de la figure royale dans son portrait de majesté. Toute la problématique de la représentation historique se trouve ainsi mobilisée, mais aussi celle de sa place dans le grand œuvre dirigé contre le primat de l'événementiel. Celui-ci se trouve ainsi à la fois destitué et restitué, sous peine de voir l'entreprise historique dissoute dans la scientificité positive. Rancière complète ma propre analyse de la structure narrative dissimulée de l'ensemble de l'ouvrage par un examen de l'usage grammatical des temps verbaux à la lumière de la distinction reçue de Benveniste entre temps du récit qui se raconte lui-même et temps du discours où le locuteur s'implique. La distinction n'est peut-être pas aussi opératoire qu'on le voudrait dans le cas du texte braudélien. La conjonction entre la fonction royale et le nom propre du roi mort témoigne en revanche de la rencontre entre poétique et politique ; la délégitimation des rois à l'arrière-plan de la mort de ce roi annonce en effet la montée simultanée de la politique républicaine et du discours historique de la légitimation, ouverte ou tacite, de ce régime à la fois politique et poétique<sup>70</sup>.

L'examen des formes que prend l'articulation entre le savoir historique et le couple des figures et des mots se poursuit au-delà de la réflexion sur le roi mort et la délégitimation des rois. L'histoire a toujours fait parler non seulement les morts mais tous les protagonistes silencieux. En ce sens, elle ratifie « l'excès des mots » (*op. cit.*, p. 53) en vue de l'appropriation de la parole de l'autre ; c'est pourquoi la controverse est inépuisable entre les

69. J'ai rencontré obliquement cette troisième dimension, soit à l'occasion du portrait du roi et du discours d'éloge de la grandeur (deuxième partie, chap. 3, p. 339-358), soit à celle des grands crimes du XX<sup>e</sup> siècle qui ont fait surgir à l'avant-scène la figure du citoyen en tiers entre le juge et l'historien.

70. Le discours sur le « roi mort » ouvre une autre problématique, à savoir la mort en histoire ; je reviendrai au chapitre suivant sur la contribution de Rancière à cette discussion.

lectures, par exemple, de la Révolution française, l'histoire restant vouée au révisionnisme<sup>71</sup>. Ici, les mots s'avèrent être plus que des outils de classification : des moyens de dénomination. Ainsi « noble », « social », « ordre », « classe », dont on ne sait s'ils sont des noms propres ou impropres ; l'illusion rétrospective est le prix payé pour l'idéologie des acteurs. Ce procès de la nomination est particulièrement troublant s'agissant des « récits fondateurs » (*op. cit.*, p. 89), en particulier ceux qui ont donné un nom à ce qui a succédé aux rois : la France, la patrie, la nation, ces « abstractions personnifiées ». Événement et nom vont de pair dans la mise en scène. Qui fait voir, fait parler. Cet octroi de parole est particulièrement inéluctable s'agissant des « pauvres », ces anonymes, même si des doléances, des procès-verbaux viennent à l'appui. Le discours substitué est foncièrement antimimétique ; il n'existe pas, il produit du caché : il dit ce que ces autres pourraient dire. C'est alors, à l'horizon de la discussion, une question de savoir si les masses ont trouvé, à l'âge qui est le leur, un discours approprié, entre la légende et le discours savant. Que devient en l'occurrence le triple contrat de l'historien ? Une « histoire hérétique » (*op. cit.*, p. 177) ?

71. Le révisionnisme en général tient en une simple formule : « il ne s'est rien passé de tel que ce qui a été dit » (*Les Noms de l'histoire, op. cit.*, p. 78). Toute notre problématique de la représentance est ici mise à l'épreuve.

## Histoire et temps

### NOTE D'ORIENTATION

*Le chapitre précédent a été consacré au versant critique de l'herméneutique, la critique consistant d'une part en une imposition de limites à toute prétention totalisante, d'autre part en une exploration des titres de validité d'une historiographie consciente de ses limitations. Sous sa forme négative, la critique a été successivement dirigée contre l'énoncé franc de l'hubris du savoir absolu de l'« Histoire même » et contre les formes déguisées, et ordinairement non reconnues, de la même hubris ; sous sa forme positive, elle a pris en compte quelques-unes des oppositions internes les plus fécondes du savoir de soi de l'histoire, telles que la paire que forment ensemble le juge et l'historien, ou encore la tension entre interprétation et objectivité au plan de l'histoire scientifique.*

*Le chapitre qui suit marque le passage de l'herméneutique critique à une herméneutique ontologique adressée à la condition historique en tant que mode d'être indépassable<sup>1</sup>. Le terme « herméneutique » continue d'être pris dans un sens de théorie de l'interprétation, tel qu'il a été précisé dans la dernière section du chapitre précédent. Quant au verbe substantivé « être », auquel le terme « herméneutique » a été associé, il reste ouvert à une pluralité d'acceptions, comme on lit dans la déclaration fameuse d'Aristote en Métaphysique, E, 2 : « L'être se dit en de multiples façons. » J'ai tiré ailleurs argument de cette caution aristotélicienne pour explorer les ressources de l'interprétation qui privilégie parmi les diverses*

1. François Dosse place le quatrième parcours de son livre *L'Histoire*, *op. cit.*, sous le signe des « déchirures du temps » (p. 96-136). L'auteur conduit le lecteur d'Aristote et d'Augustin, en passant par Husserl et Heidegger, jusqu'aux grandes mises en question symbolisées par les noms de W. Benjamin, de F. Nietzsche, N. Elias et, en dernière instance, M. Foucault.

acceptions celle de l'être comme acte et comme puissance au plan d'une anthropologie philosophique : c'est ainsi que je propose au cours du présent chapitre de tenir le « pouvoir faire mémoire » pour un des pouvoirs – tels le pouvoir parler, pouvoir agir, pouvoir raconter, pouvoir être imputable de ses propres actes au titre de leur auteur véritable. Il ne sera rien dit de plus sur l'être en tant qu'être. En revanche, on tiendra pour légitime tout essai pour caractériser le mode de l'être que nous sommes chaque fois par opposition avec le mode d'être d'étants autres que nous, quoi qu'il en soit à titre ultime du rapport de cet être à l'être. En adoptant cette manière d'entrer dans le problème, je me situe volens nolens dans le voisinage de Heidegger, dont la lecture sera limitée par choix à Être et Temps, un des grands livres du xx<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Si j'accepte la formule déclarative sur laquelle s'ouvre ce livre : « La question est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la "métaphysique" », c'est bien, comme il est demandé, afin d'inscrire ma « recherche » dans la suite de celle de Platon et d'Aristote, comme j'ai commencé de le faire dès les premières pages du présent ouvrage. Cette obéissance à l'objur-gation liminaire d'Être et Temps, invitant à « une répétition de la question du sens de l'être » (p. 3), n'empêchera pas que ce chapitre soit mené comme un débat avec Heidegger, ce qui donnera à cette discussion un ton très différent de celui, de complicité plus que de confrontation, qui prévaudra au chapitre suivant sur l'oubli dans la discussion de Matière et Mémoire de Henri Bergson.

Voici quelques-unes des considérations qui me tiennent dans la proximité des analyses d'Être et Temps, et en même temps m'engagent progressivement dans la controverse avec elles.

Je nommerai d'abord la tentative pour distinguer le mode d'être que nous sommes chaque fois d'autres modes d'être par la manière différente d'être au monde et la caractérisation globale de ce mode d'être par le souci, pris dans ses déterminations théoriques, pratiques et affectives. J'adopte d'autant plus volontiers cette caractérisation essentielle que je l'ai présupposée en quelque façon en donnant pour référent prochain à l'historiographie l'agir social exercé

2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. L'ouvrage a été publié en 1927 dans le *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* de E. Husserl, t. VIII, et simultanément en volume séparé. Je me réfère au texte français de la neuvième édition (1960), dans la traduction de E. Martineau, *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985. La pagination ici reproduite est celle de la version allemande, indiquée en marge de la traduction de Martineau.

*dans des situations d'incertitude sous la limitation de la production du lien social et des identités concernées. À cet égard, il est légitime d'accepter comme concept ontologique de référence ultime le Dasein heideggérien, caractérisé de façon différentielle par le souci, eu égard aux modes d'être des simples choses données (Heidegger dit vorhanden, « sous la main ») et maniables (zuhanden, « à portée de main »). La métaphore de la main suggère un type d'opposition présupposé par Kant lorsqu'il déclare « fins en soi » les personnes, ces êtres qu'on ne doit pas traiter seulement comme des moyens, parce qu'ils sont en tant que tels « fins en soi ». La caractérisation morale est bel et bien élevée par cette formule au rang ontologique. On peut appeler existentiels les catégories qui, à la manière de l'Analytique du Dasein, précisent le mode d'être sous-jacent au mode d'appréhension correspondant : existence, résolution, conscience, soi, être-avec... On ne fait ici que suivre la consigne d'Aristote dans l'Éthique à Nicomaque selon laquelle la méthode est chaque fois déterminée par la nature du sujet d'étude. Les existentiels sont de tels modes de description. On les appelle ainsi parce qu'ils délimitent l'existence, au sens fort du mot, comme manière de surgir sur les scènes du monde. On présuppose qu'il est possible de parler de façon universelle de l'être-homme dans des situations culturelles variables, comme c'est le cas par exemple quand, lisant Tacite, Shakespeare ou Dostoïevski, nous disons que nous nous y retrouvons. On suppose en outre qu'il est possible de distinguer l'existential, comme régime approprié à cette sorte d'universalité que Kant eût rapprochée dans la Critique de la faculté de juger de la communicabilité du jugement de goût pourtant dénué d'objectivité cognitive, de l'existentiel, comme disposition d'accueil, personnelle ou communautaire, dans l'ordre théorique, pratique ou affectif. Il est parfois difficile de maintenir cette distinction, comme les propos tenus plus loin sur la mort et l'être-pour-la-mort le vérifieront.*

*Je me permettrais de marquer une première réserve à ce niveau très général de considération. Le discours heideggérien du souci ne me paraît pas faire place à cet existentiel très particulier de la chair, du corps animé, du corps mien, tel que Husserl avait commencé à l'élaborer dans ses derniers travaux dans la ligne de la cinquième Méditation cartésienne ; il me paraît impliqué dans la méditation sur la mort, sur la naissance et sur cet entre-deux de l'intervalle entre naissance et mort sur lequel Heidegger construit son idée de l'historicité. Or cette catégorie de la chair implique un certain franchissement du gouffre logique creusé par l'herméneutique du Dasein*

*entre les existentiels gravitant autour du noyau du souci et les catégories où s'articulent les modes d'être des choses toutes données et maniabiles. La capacité de l'Analytique du Dasein à reconnaître et à surmonter cette difficulté reste encore à démontrer.*

*Seconde considération : j'adopte l'idée directrice d'Être et Temps selon laquelle la temporalité constitue non seulement une caractéristique majeure de l'être que nous sommes, mais celle qui, plus que toute autre, signale le rapport de cet être à l'être en tant qu'être. J'ai d'autant plus de raison de rallier cette idée que je tiens par ailleurs l'acception de l'être comme acte et comme puissance pour la mieux en phase avec une anthropologie philosophique de l'homme capable. En outre, être et puissance ont manifestement à voir avec le temps, comme il ressort de la Logique de Hegel à laquelle Heidegger a renvoyé dans son exorde. En ce sens, le temps figure comme une métacatégorie de même rang que le souci dans Être et Temps : le souci est temporel et le temps est temps du souci. Reconnaître ce statut n'interdit pas de tenir pour foncièrement aporétiques maints discours tenus pour exemplaires dans l'histoire du problème<sup>3</sup>. C'est au reste ce que fait Heidegger dans sa critique de la catégorie « vulgaire » du temps. Je ne m'engagerai aucunement dans cette querelle, à l'égard de laquelle je suis très réservé, et me concentrerai sur un seul problème, aussi limité que d'autres hérités de la tradition philosophique, à savoir la capacité d'une ontologie de la temporalité à rendre possible, au sens existentiel de la possibilité, la représentation du passé par l'histoire et, en deçà de celle-ci, par la mémoire. Cette manière de poser le problème est délimitée par les considérations qui suivent.*

*Troisième considération : Heidegger propose une analyse de la temporalité qui articule les trois instances temporelles du futur, du passé et du présent. Comme chez Augustin et, à sa façon, chez Koselleck, le passé – la qualité passée du passé, la passéité – ne se comprend dans sa constitution distincte que couplée à la qualité future du futur et la qualité présente du présent. Cette prise de position est absolument décisive au regard d'une présupposition non encore explicitée de notre entreprise entière. Il est en effet remarquable que*

3. À cet égard, je n'ai rien à changer, mais seulement à ajouter à la discussion que je propose dans *Temps et Récit III* : cette discussion était délimitée par une question, qui n'est plus la mienne ici, celle du rapport entre une phénoménologie du temps vécu et une cosmologie du temps physique ; l'histoire était alors placée sous l'égide d'une « poétique du récit » censée rendre productive l'« aporétique du temps » qui d'abord paralyse la pensée.

*la phénoménologie de la mémoire et l'épistémologie de l'histoire reposent à leur insu sur une pseudo-évidence selon laquelle la passéité se comprendrait de soi, abstraction faite du futur, dans une attitude de pure rétrospection. Il est entendu que la mémoire porte, non pas de préférence, mais exclusivement, sur le passé. La formule d'Aristote que j'aime à répéter : « La mémoire est du passé », n'a pas besoin d'évoquer le futur pour donner sens et vigueur à son affirmation ; le présent, il est vrai, est impliqué dans le paradoxe de l'absent, paradoxe commun, on l'a vu, à l'imagination de l'irréel et à la mémoire de l'antérieur. Mais le futur est en quelque sorte mis entre parenthèses dans la formulation de ce passé. Et le présent lui-même n'est pas thématiqué comme tel dans la visée de l'antérieur. N'est-ce pas au reste ce qui arrive quand on cherche un souvenir, qu'on se livre au travail de la mémoire, voire au culte du souvenir ? Ainsi Husserl développe longuement une théorie de la rétention et du ressouvenir et ne traite que sommairement de la protention, comme s'il s'agissait d'une symétrie obligée. La culture de la mémoire, comme ars memoriae, se construit sur une pareille abstraction du futur. Mais c'est surtout l'histoire que concerne méthodologiquement cette éclipse du futur. C'est pourquoi ce qu'on sera amené à dire plus loin sur l'inclusion de la futurité dans l'appréhension du passé historique ira fortement à contre-pente de l'orientation clairement rétrospective de la connaissance historique. On objectera à cette réduction de l'histoire à la rétrospection que l'historien, en tant que citoyen et acteur de l'histoire qui se fait, inclut dans sa motivation d'artisan de l'histoire son propre rapport au futur de la cité. C'est vrai, et nous en donnerons acte, le moment venu, à l'historien<sup>4</sup>. Il reste qu'il n'inclut pas ce rapport à l'objet de son étude, au thème qu'il découpe dans le passé révolu ; on a observé à cet égard que l'investigation du passé historique n'implique que trois positions temporelles : celle de l'événement-cible, celle des événements intercalés entre celui-ci et la position temporelle de l'historien, enfin le moment de l'écriture de l'histoire : trois dates donc, dont deux au passé et une au présent. Quant à la définition de l'histoire que propose Marc Bloch, à savoir « la science*

4. François Dosse réserve pour le cinquième parcours de *L'Histoire*, *op. cit.*, la redoutable question de la crise du *telos*. « De la Providence au progrès de la Raison » (p. 137-168), la route hésite entre la Fortune, la geste divine, la raison dans l'histoire, le matérialisme historique, pour se perdre dans la crise de l'historicisme.

*des hommes dans le temps », elle ne doit pas masquer cette limite interne du point de vue rétrospectif de l'histoire : les hommes dans le temps sont en fait les hommes d'autrefois, ayant vécu avant que l'historien écrive sur eux. Il y a donc une légitimité provisoire à poser la question du référent de la mémoire et de l'histoire sous la condition de l'abstraction du futur. La question sera alors de savoir si une solution à l'énigme de la passéité peut être trouvée dans les limites de cette abstraction.*

*À cette abstraction non thématifiée au double plan où elle opère – celui de la phénoménologie de la mémoire et celui de l'épistémologie de l'histoire –, l'herméneutique de l'être historique oppose la mise en perspective de la passéité par rapport à la futurité du présent et à la présence du présent. À ce plan, la constitution temporelle de l'être que nous sommes s'avère plus fondamentale que la référence simple de la mémoire et de l'histoire au passé en tant que tel. Autrement dit, la temporalité constitue la précondition existentielle de la référence de la mémoire et de l'histoire au passé.*

*Or l'approche heideggérienne est d'autant plus provocante que, à la différence de celle d'Augustin, l'accent principal est mis sur le futur et non sur le présent. On se souvient des déclarations éclatantes de l'auteur des Confessions : il y a trois présents, le présent du passé qui est la mémoire, le présent du futur qui est l'attente, le présent du présent qui est l'intuition (ou l'attention). Ce triple présent est le principe organisateur de la temporalité ; en lui se déclare la déhiscence intime qu'Augustin dénomme distentio animi et qui fait du temps humain la réplique déficiente de l'éternité divine, cet éternel présent. Sous le régime du souci, chez Heidegger, c'est le « devancement » qui devient le pôle de référence de toute l'analyse de la temporalité, avec sa connotation héroïque de « résolution anticipante ». C'est une bonne hypothèse de travail de tenir le rapport au futur pour celui qui induit, selon un mode unique d'implication, la suite des autres déterminations temporelles de l'expérience historique. D'emblée, la passéité, que l'opération historiographique isole, est mise en phase dialectique avec la futurité que l'ontologie promeut à la place d'honneur. On peut toutefois résister à la suggestion que l'orientation vers le futur serait plus fondamentale, ou, comme on dira plus loin, plus authentique et plus originaire que l'orientation vers le passé et celle vers le présent, en raison de la densité ontologique de l'être-pour-la-mort que l'on va voir étroitement attaché à la dimension du futur ; symétriquement, on peut résister à la tendance à réduire le rapport au présent à la préoccu-*

*pation affairée : l'étonnement, la souffrance et la jouissance et aussi l'initiative sont des grandeurs remarquables du présent qu'une théorie de l'action et, par implication, une théorie de l'histoire ont à prendre en compte.*

*Quatrième considération : outre la manière nouvelle d'ordonner la tripartition de l'expérience temporelle, Heidegger propose une hiérarchisation originale des modes de temporalisation qui va ouvrir des perspectives inédites à la confrontation entre la philosophie et l'épistémologie de l'histoire. Trois titres sont donnés dans Être et Temps aux degrés de cette hiérarchie interne : la temporalité proprement dite, je dirais la temporalité fondamentale, introduite par l'orientation vers le futur et que l'on verra spécifiée par l'être-pour-la-mort ; l'historicité, introduite par la considération de l'intervalle qui s'« étend » – ou s'étire – entre naissance et mort, et où prévaut d'une certaine façon la référence au passé que privilégient l'histoire et, avant elle, la mémoire ; l'intratemporalité – ou être-dans-le-temps – où prédomine la préoccupation qui nous rend dépendants dans le présent des choses toutes présentes et maniables « auprès » desquelles nous existons dans le monde. On le voit, une certaine corrélation s'établit entre les trois niveaux de temporalisation et la prévalence à tour de rôle des trois instances du futur, du passé et du présent.*

*En vertu de cette corrélation, on peut attendre que la confrontation entre l'ontologie de l'être historique et l'épistémologie de l'historiographie se concentre au second niveau, comme le suggère le terme de *Geschichtlichkeit* assigné à celui-ci : le mot est construit sur le substantif *Geschichte*, « histoire », à travers l'adjectif *geschichtlich*, historique. (Je discuterai le moment venu la traduction de ces mots clés.) Or, que la confrontation annoncée puisse néanmoins se nouer dès le niveau de la temporalité fondamentale, c'est ce que je vais affirmer dans un instant. Mais auparavant je veux ouvrir la discussion qui traversera tous les niveaux d'analyse. Elle porte sur la nature du mode de dérivation qui préside à la transition d'un niveau à l'autre. Heidegger caractérise ce mode de dérivation par le degré d'authenticité et d'originarité qu'il voit décroître d'un niveau à l'autre à mesure qu'on s'approche de la sphère d'attraction de la conception « vulgaire » du temps. Or ce qui est appelé ici authenticité est sans critère d'intelligibilité : l'authentique parle de soi et se fait reconnaître comme tel par celui qui s'y adonne. C'est un terme autoréférentiel dans le discours d'Être et Temps. Son imprécision n'a d'égale que celle qui affecte*

*d'autres termes du vocabulaire heideggérien : la résolution, terme singulièrement associé au « devancement » et qui ne comporte aucune détermination, aucune marque préférentielle concernant un projet quelconque d'accomplissement ; la conscience comme appel de soi à soi sans indication relative au bien ou au mal, au permis ou au défendu, à l'obligation ou à l'interdiction. De bout en bout, l'acte philosophique, transi d'angoisse, procède du néant et se disperse dans les ténèbres. L'authenticité souffre de cette parenté avec ce que Merleau-Ponty appelle l'« être sauvage » ; c'est pourquoi le discours qu'elle engendre est constamment menacé de succomber à ce qu'Adorno dénonce comme « jargon de l'authenticité ». La mise en couple de l'authentique avec l'originnaire pourrait le sauver de ce péril si on assignait à l'originarité une autre fonction que celle de redoubler l'allégation d'authenticité. Ce serait le cas, me semble-t-il, si l'on entendait par condition historique, selon ce que l'expression suggère, une condition existentielle de possibilité de toute la suite des discours tenus sur l'historique en général, dans la vie quotidienne, dans la fiction et en histoire. Serait ainsi existentiellement justifié le double emploi du mot « histoire », comme ensemble des événements (des faits) révolus, présents et à venir, et comme ensemble des discours tenus sur ces événements (ces faits) dans le témoignage, le récit, l'explication et finalement la représentation historique du passé. Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques. Ce « parce que » est celui de la conditionnalité existentielle. Or c'est sur cette notion de conditionnalité existentielle qu'il revient de régler un ordre de dérivation qui ne se réduise pas à une perte progressive de densité ontologique, mais qui se marque par une détermination croissante du côté du vis-à-vis épistémologique.*

*Cette proposition concernant le mode de dérivation d'un niveau de temporalité à l'autre commande le style de la confrontation ici proposée entre l'ontologie de la condition historique et l'épistémologie de la connaissance historique et, à travers celle-ci, avec la phénoménologie de la mémoire. L'ordre suivi sera celui sur lequel est construit la théorie de la temporalité dans Être et Temps : temporalité, historicité, intratemporalité. Mais chaque section comportera deux volets, celui de l'analytique du temps et celui de la réplique historiographique.*

*Ouvrir le débat entre philosophie et histoire dès le niveau de la temporalité profonde peut paraître inattendu. On le sait, Heidegger n'a pas seulement mis l'accent principal sur le futur, à l'encontre*

*de l'orientation rétrospective de l'histoire et de la mémoire, mais il a placé la futurité sous le signe de l'être-pour-la-mort, soumettant ainsi le temps indéfini de la nature et de l'histoire à la dure loi de la finitude mortelle. Ma thèse est ici que l'historien n'est pas laissé sans voix par cette manière radicale d'entrer dans la problématique entière de la temporalité. Pour Heidegger, la mort affecte le soi-même en sa solitude intransférable et incommunicable : assumer ce destin, c'est mettre le sceau de l'authenticité sur la totalité de l'expérience ainsi placée à l'ombre de la mort ; la résolution dans le « devancement » est la figure que revêt le souci confronté à la fin des pouvoirs les plus propres du Dasein. Comment l'historien aurait-il un mot à dire dès ce niveau où authenticité et originarité coïncident ? Se ferait-il l'avocat du « on meurt » où se consume la rhétorique de l'inauthentique ? C'est pourtant cette voie qui s'offre à explorer. Je suggère humblement une lecture alternative du sens de la mortalité, où la référence au corps propre impose le détour par la biologie et le retour à soi par une patiente appropriation d'un savoir tout extérieur de la mort commune. Cette lecture sans prétention frayerait la voie à une attribution multiple du mourir : à soi, aux proches, aux autres. Parmi tous ces autres, les morts du passé, que le regard rétrospectif de l'histoire embrasse. Ne serait-ce pas alors le privilège de l'histoire d'offrir à ces absents de l'histoire la pitié d'un geste de sépulture ? L'équation entre écriture et sépulture se proposerait ainsi comme la réplique du discours de l'historien à celui du philosophe (section I).*

*C'est autour du thème de la Geschichtlichkeit que le débat entre ontologie et historiographie se resserre. L'usage par Heidegger du terme même d'historicité s'inscrit dans une histoire sémantique inaugurée par Hegel et relayée par Dilthey et son correspondant le comte Yorck. Heidegger entre dans le débat à la faveur de la critique du concept dilthéyien de « connexion de vie » dont il dénonce le manque de fondement ontologique. Il marque sa différence en plaçant le phénomène de l'« extension » entre naissance et mort sous l'égide de l'expérience plus authentique de l'être-pour-la-mort. De l'historiographie de son temps, il ne retient que l'indigence ontologique des concepts directeurs accrédités par le néokantisme. La discussion ainsi ouverte est l'occasion de mettre à l'épreuve le sens attaché par Heidegger à la dérivation d'un niveau à l'autre de la temporalisation. Je propose de compenser l'approche en termes de déficit ontologique par une prise en compte des ressources de possibilité existentielle de la démarche historiographique que recè-*

*lent à mon avis certains thèmes forts de l'analyse heideggérienne : la distinction, au niveau même du rapport au passé, entre le passé en tant que révolu, soustrait à nos prises, et le passé en tant qu'ayant été, et adhérant à ce titre à notre existence de souci ; l'idée de transmission générationnelle qui donne à la dette une coloration à la fois charnelle et institutionnelle ; et la « répétition », thème kierkegaardien par excellence, à la faveur duquel l'histoire n'apparaît pas seulement comme évocation des morts, mais comme mise en scène des vivants d'autrefois (section II).*

*C'est au niveau de l'intratemporalité – de l'être-dans-le-temps – que l'ontologie du Dasein rencontre l'histoire, non plus seulement dans son geste inaugural et ses présuppositions épistémiques, mais dans l'effectivité de son travail. Ce mode est le moins authentique, car sa référence aux mesures du temps le place dans la sphère d'attraction de ce que Heidegger tient pour la conception « vulgaire » du temps, dont il crédite toutes les philosophies du temps d'Aristote à Hegel, conception selon laquelle le temps est réduit à une suite quelconque de moments discrets. Néanmoins, ce mode n'est pas dénué d'originarité, au point que Heidegger le déclare « co-originaire » des précédents, parce que « compter avec le temps » se comprend avant toute mesure et développe un faisceau catégoriel remarquable qui structure le rapport de préoccupation qui nous attache aux choses auprès desquelles nous nous affairons. Ces catégories – databilité, caractère public, scansion des rythmes de vie – permettent de nouer un débat original avec la pratique historienne. Cette appréhension positive du travail de l'historien me donne l'occasion d'une relecture de l'ensemble des analyses antérieures au point où histoire et mémoire se croisent. Il m'a paru que l'ontologie de l'être-historique qui embrasse la condition temporelle dans sa triple membrure – futur, passé, présent – est habilitée à arbitrer des prétentions rivales à l'hégémonie dans l'espace clos de la rétrospection. D'un côté, l'histoire voudrait réduire la mémoire au statut d'objet parmi d'autres dans son champ d'enquête ; de l'autre, la mémoire collective oppose ses ressources de commémoration à l'entreprise de neutralisation des significations vécues sous le regard distancié de l'historien. Sous les conditions de rétrospection communes à l'histoire et à la mémoire, la querelle de priorité est indécidable. C'est de cette indécidabilité même qu'il est rendu raison dans une ontologie responsable de son vis-à-vis épistémique. En replaçant le rapport présent de l'histoire au passé, qui jadis fut mais n'est plus, sur l'arrière-plan de la grande dialectique qui*

*brasse l'anticipation résolue du futur, la répétition du passé ayant été, et la préoccupation de l'initiative et de l'action sensée, l'ontologie de la condition historique justifie le caractère indécidable du rapport de l'histoire et de la mémoire évoqué dès le Prélude de la deuxième partie, consacré au mythe de l'invention de l'écriture dans le Phèdre de Platon (section III).*

*Le dernier mot sera laissé à trois historiens qui, joignant l'existential à l'existential, témoignent de l'« inquiétante étrangeté » de l'histoire, sous le signe d'une aporie qui, une fois comprise, aura cessé d'être paralysante (section IV).*

\*  
\* \*

## I. TEMPORALITÉ

### 1. L'être-pour-la-mort

C'est à Augustin d'abord que nous devons le thème de la tridimensionnalité de la temporalité assignée à l'âme. Deux traits majeurs, qui seront réinterprétés par Heidegger, sont soulignés par Augustin : la *diaspora* originaire des trois dimensions, impliquant leur impossible totalisation, et, corollaire du thème précédent, l'égle primordialité des trois instances. Le premier thème – je parlais jadis<sup>5</sup> de « discordance » pour traduire la *distentio animi* (où l'on retrouve la *diastasis* des néoplatoniciens) – est énoncé dans les *Confessions* sur le ton de la déploration : c'est de la « région de la dissemblance » que l'âme fait entendre son gémissment. Le second thème revêt chez Augustin une forme avec laquelle Heidegger rompt de façon décisive : l'égle primordialité des trois instances temporelles se distribue à partir d'un centre qui est le présent. C'est

5. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, p. 86-92, première partie, chap. 2, § 3, « La discordance incluse ». L'accent était mis à cette époque sur le rapport difficile – peut-être introuvable – entre le temps de l'âme et le temps cosmique ; le temps calendaire était proposé comme un opérateur de la transition de l'un à l'autre. C'est un autre débat qui est ici ouvert, à la frontière de l'ontologie de la condition historique et de l'épistémologie de la connaissance historique.

le présent qui éclate en trois directions, en se rédupliquant chaque fois en quelque sorte : « Il y a trois temps : le passé, le présent, le futur. » Or, « le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est la vision (*contuitus*) [on aura plus loin *attentio*] ; le présent du futur, c'est l'attente <sup>6</sup> ». Certes, Augustin ne manque pas d'arguments : nous ne visons le passé que sur la base de *vestigia* – d'images-empreintes – présents à l'âme ; il en est de même des anticipations présentes des choses à venir. C'est donc la problématique (et l'énigme qui y est jointe) de la présence de l'absent qui impose la triple référence au présent ; mais, peut-on objecter, les *vestigia*, les traces, à supposer qu'il faille en postuler la présence, ne sont pas visées en tant que telles au titre du présent vécu ; ce n'est pas à elles que nous faisons attention, mais bien à la passéité des choses passées et à la futurité des choses à venir ; il est donc légitime de suspecter, comme le font les critiques modernes et post-modernes de la « représentation », quelque « métaphysique de la présence », subrepticement glissée sous l'instance de la présence au titre du présent du présent, cet étrange présent redoublé <sup>7</sup>. Je plaide ailleurs pour une lecture plus polysémique de la notion de présent : celui-ci ne se réduit pas à la présence en quelque sorte optique, sensorielle ou cognitive du terme ; c'est aussi le présent du souffrir et du jouir, et plus encore le présent de l'initiative, tel qu'il est célébré à la fin du fameux texte de Nietzsche évoqué dans le Prélude de la troisième partie du présent ouvrage.

Il ne faut pas demander à Augustin de résoudre un problème qui n'est pas le sien, celui des rapports possibles avec la connaissance historique. D'une part, ses réflexions sur le temps le situent, pour la suite de l'histoire des idées, dans la ligne que j'ai caractérisée plus haut comme école du regard intérieur, avec la difficulté qui en résulte de traiter à égalité mémoire personnelle et mémoire collective <sup>8</sup>. D'autre part, c'est à la théologie qu'il est demandé d'interpréter le temps historique. Ce serait alors à la *Cité de Dieu*, et à la conception

6. Et encore : « Si l'on me permet de parler ainsi, je vois (*video*) trois temps ; oui, je l'avoue (*fateorque*), il y en a trois. »

7. Une raison propre au christianisme platonisant de privilégier le présent tient à la référence du présent vécu à l'éternité conçue comme un *nunc stans*, autrement dit un éternel présent. Mais ce présent éternel contribue moins à la constitution du présent de l'âme qu'il ne lui sert de contrepoint et de contraste : notre présent souffre de ne pas être l'éternel présent ; c'est pourquoi il requiert la dialectique des deux autres instances.

8. Cf. première partie, chap. 3.

des deux cités, qu'il faudrait poser à la suite d'Henri Marrou, lui-même bon historien, la question d'une articulation possible de la théologie de l'histoire avec l'historiographie<sup>9</sup>. Et c'est sous le signe de ce que Pomian dénomme chronosophie que l'investigation philosophique de ce rapport entre théologie et historiographie pourrait être tentée. Elle sortirait des bornes de la présente étude.

La transition d'Augustin à Heidegger est à première vue aisée : elle est proposée par la triade maintenant bien connue des instances de la temporalité : passé, présent, futur. Mais deux différences initiales considérables tenant à la situation des deux penseurs dans leurs contextes respectifs les tiennent à grande distance l'un de l'autre. Augustin paraît sur l'horizon du néoplatonisme chrétien ; Heidegger sur celui de la philosophie allemande culminant dans le néokantisme du début du XX<sup>e</sup> siècle ; or il y a pour les écoles relevant de cette veine philosophique un problème touchant à la possibilité et à la légitimité du savoir historique. À cet égard, tout se joue sur le passage d'une philosophie critique de l'histoire, telle que celle professée dans le chapitre précédent du présent ouvrage, à une ontologie de l'historicité ou, comme je préfère dire, de la condition historique. Et c'est sur le mot même d'historicité que s'imprime le mouvement de bascule de la philosophie critique à la philosophie ontologique de l'histoire. C'est à ce renversement de front que les investigations qui suivent conduisent. Mais ce moment critique est précédé par une analyse, tenue pour plus originale encore, de la temporalité fondamentale ; à première vue, l'historiographie ne paraît pas concernée à ce niveau d'extrême radicalité. Je dirai plus loin de quelle manière inattendue elle se dresse comme un partenaire légitime avant même que soit thématiqué le concept d'historicité. Or, non seulement ce dernier concept est placé en position seconde, mais l'accès au niveau le plus radical est lui-même interminablement différé dans le texte d'*Être et Temps*. Il faut au préalable donner son sens plein au lieu philosophique où la question se pose. Ce lieu philosophique est le *Dasein*, nom donné à « cet étant que nous sommes nous-même chaque fois » (*Être et Temps*, p. 7). Est-ce l'homme ? Non, si nous désignons par homme un étant indifférent à son être ; oui, si celui-ci sort de son indifférence et se comprend comme cet être pour lequel il y va de l'être (*op. cit.*, p. 142). C'est pourquoi, avec F. Dastur,

9. H.-I. Marrou, *L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1950 ; *La Théologie de l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.

je me résous à laisser intraduit le terme *Dasein*<sup>10</sup>. Cette manière d'entrer dans la problématique est de la plus grande importance pour nous qui posons la question du référent de la connaissance historique : ce référent dernier était, dans la ligne de Bernard Lepetit, l'agir en commun dans le monde social. Les échelles temporelles considérées et parcourues par les historiens se réglaient sur ce référent dernier. Or l'agir est déchu de cette position, en même temps que l'homme pris au sens empirique d'agent et de patient de cet agir ; ainsi compris, l'homme et son agir ressortissent à la catégorie de *Vorhandensein*, qui signifie la pure et simple présence de fait de la chose. L'ontologie fondamentale propose une régression en deçà de cette présence de fait, sous la condition de faire de la question du sens de l'être – dont la première phrase d'*Être et Temps* dit qu'elle est aujourd'hui tombée dans l'oubli – la question ultime. Cette rupture inaugurale, payée par l'intraductibilité du mot *Dasein*, n'exclut pas l'exercice d'une fonction de conditionnalité à l'égard de ce que les sciences humaines appellent agir humain, agir social, dans la mesure où la métacatégorie du souci occupe une position axiale dans la phénoménologie herméneutique dont le *Dasein* constitue le référent ultime<sup>11</sup>. Il faut attendre le chapitre 6 de la première section intitulée « L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* » pour accéder à la thématization du souci comme être du *Dasein*. Il est remarquable que ce soit par une affection, plutôt que par une instance théorique ou pratique, que le souci se donne à comprendre, à savoir l'affection fondamentale de l'angoisse, invoquée ici en vertu non de son caractère émotionnel, mais de son pouvoir d'ouverture à l'égard de l'être propre du *Dasein* confronté à lui-même. Il est fondamental que cette ouverture soit ouverture à la totalité de ce que nous sommes, plus précisément au « tout structurel » de cet être confronté à son être. Cette question de la totalité nous accompagnera dans toute la suite de ces réflexions. La possibilité de la fuite devant soi-même est ici contemporaine de la capacité d'ouverture inhérente à l'angoisse. On peut tenir le paragraphe 41 – « L'être du *Dasein* comme souci » – pour la cellule matricielle de cette analyse fon-

10. Françoise Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, Paris, PUF, 1990.

11. Dans *Temps et Récit III*, je consacre de longues analyses aux études préparatoires concernant d'une part la phénoménologie herméneutique (*op. cit.*, p. 92-95), d'autre part la position axiale du souci dans l'ontologie du *Dasein* (*op. cit.*, p. 95-102).

damentale préparatoire. C'est bien du « tout structurel du *Dasein* » qu'il s'agit ici (*op. cit.*, p. 191). Se dessine déjà le thème de l'être en avant de soi qui annonce le privilège du futur dans la constitution de la temporalité originaire. La psychologie ordinaire, qui est aussi celle des historiens comme celle des juges, ne saisit de cette structure du souci que son ombre portée dans la quotidienneté sous les espèces de la préoccupation (pour soi-même) et de la sollicitude (pour autrui) ; mais « même dans l'inauthenticité, le *Dasein* reste essentiellement en avant de soi, tout de même que la fuite échéante du *Dasein* devant lui-même manifeste encore la constitution d'être selon laquelle, pour cet étant, il y va de son être » (*op. cit.*, p. 193). Nous importe l'affirmation selon laquelle « la présente recherche fondamental-ontologique, qui n'aspire ni à une ontologie complète du *Dasein*, ni surtout à une anthropologie concrète, peut se borner à fournir ici une indication sur la manière dont ces phénomènes sont fondés existentiellement dans le souci » (*op. cit.*, p. 194). Le souci est ainsi posé comme la catégorie maîtresse de l'Analytique du *Dasein* et dotée d'une amplitude égale de sens<sup>12</sup>.

Comme la suite de nos analyses va progressivement le confirmer, c'est la capacité fondatrice de la phénoménologie herméneutique d'*Être et Temps* à l'égard de ce qui est appelé ici « anthropologie concrète », qui me tient à cœur. La pierre de touche sera, pour paraphraser la phrase qui vient d'être citée, « la manière dont ces phénomènes [l'histoire des historiens et la mémoire des gens ordinaires] sont fondés existentiellement dans le souci [et la temporalité du souci] ». Ma crainte, pour le dire sans ambages, c'est que la hiérarchisation dans *Être et Temps* des instances temporelles – temporalité fondamentale, historicité, intratemporalité – en termes d'originarité décroissante et d'inauthenticité croissante ne fasse obstacle à la reconnaissance des ressources de conditionnalité – et en ce sens de légitimité – dispensée de proche en proche d'instance fondamentale

12. Sur l'interprétation du *Dasein* comme souci (autour du § 41), cf. F. Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, *op. cit.*, p. 42-55, et Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 236sq. : « Alors que nous pouvions avoir l'impression qu'avec le souci l'analyse existentielle était arrivée à bon port, il n'en est rien. Le souci est beaucoup plus un point de départ qu'un point d'arrivée. Ainsi s'annonce la nécessité [...] d'une deuxième grande navigation qui occupe la seconde partie de *Sein und Zeit* : l'analyse des rapports entre *Dasein* et temporalité que le souci permet d'entrevoir » (*op. cit.*, p. 241). C'est le « devancement de soi » qui vaut ici effet d'annonce.

à instance fondée. Ce sera, tout au long de ce chapitre, le fil directeur de ma confrontation avec l'Analytique du *Dasein*.

Il est tout à fait remarquable que la deuxième section, intitulée « *Dasein* et temporalité » (§ 45sq.), débute par un chapitre qui fusionne deux problématiques : celle de la totalité (« l'être-tout possible du *Dasein* », § 46) et celle de la mortalité (« projet existentiel d'un être authentique pour la mort », § 53). Tout se décide sur ce *nexus* entre la vastitude du pouvoir-être total et la finitude de l'horizon mortel. Avant même d'avoir commencé à explorer les strates de la temporalisation de tous les registres d'existence, nous savons que l'entrée dans la dialectique des instances de temporalité se fera par le futur et que la futurité est structurellement barrée par l'horizon fini de la mort. Le primat du futur est impliqué dans le thème de l'être-pour-la-mort ; celui-ci condense ainsi toute la plénitude de sens entraperçue dans l'analyse préparatoire du souci sous le titre du « devancement de soi ». Dès lors, l'étroit *nexus* entre pouvoir-être-tout et mortalité se propose comme une sorte de sommet duquel procédera ultérieurement le mouvement de constitution degré par degré des instances dérivées de temporalisation. Il importe d'être au clair sur les deux termes de la corrélation inaugurale telle que formulée dans le titre du chapitre premier : « L'être-tout-possible du *Dasein* et l'être-pour-la-mort » (*op. cit.*, p. 235). C'est la structure du souci qui impose par son ouverture même la problématique de la totalité et qui lui confère la modalité de la potentialité, du pouvoir-être, comme le dit en bref l'expression *Ganzseinkönnen* (pouvoir-être-tout, être-tout possible) : par tout, il faut entendre non pas système clos mais intégralité, et en ce sens ouverture. Et ouverture laissant toujours place au fait de l'« excédent » (ou du « sursis » – *Ausstand*, § 48), donc à l'inachèvement. Ce terme d'inachèvement est important dans la mesure où le « pour » de l'être-pour-la-mort semble impliquer quelque destination à l'achèvement. N'y a-t-il pas un entrechoc entre ouverture et fermeture, intégralité non saturable et fin en forme de clôture ? La tension presque insupportable qui affleure dans le langage à la façon d'un oxymore, l'accomplissement de l'inaccompli, n'est-elle pas étrangement atténuée par la promotion de l'être-pour-la-mort qui, dans le texte heideggérien, paraît occulter le thème préalable du pouvoir-être-tout ? Pour restituer toute sa vigueur à cette dernière expression, ne faut-il pas laisser au pouvoir-être son ouverture en ne se hâtant pas d'ajouter : un tout ? Cette adjonction en apparence anodine recèle la possibilité de tous les glissements succes-

sifs : être-tout, excédent comme sursis, être-pour-la-fin, être-pour-la-mort ; outre les glissements, les redéfinitions à rebours : le « pour » de l'être-pour-la-mort propose un sens de la possibilité – « être pour une possibilité » – qui se projette comme une possibilité fermée sur la possibilité ouverte du pouvoir-être. Le devancement du souci s'en trouve affecté par sa reformulation en « devancement dans la possibilité » (*op. cit.*, p. 261).

Voilà que la mort devient « la possibilité la plus propre du *Dasein* » (*op. cit.*, p. 263), la plus propre, absolue, indépassable, certaine d'une sorte non épistémologique de certitude, angoissante à force d'indétermination. À cet égard, le passage par l'idée de fin, avec sa polysémie bien connue, vaut d'être souligné : fin qui attend le *Dasein*, qui le guette, qui le précède, fin sans cesse toujours imminente<sup>13</sup>. Je ne cache pas ma perplexité au terme de la relecture de ce chapitre nodal : les ressources d'ouverture de l'être possible n'ont-elles pas été obturées par l'insistance sur la thématique de la mort ? La tension entre ouverture et fermeture n'est-elle pas atténuée par le règne qu'exerce *in fine* l'être-pour-la-mort traité comme être pour un possible ? L'angoisse qui met son sceau sur la menace toujours imminente du mourir ne masque-t-elle pas la joie de l'élan du vivre ? À cet égard, le silence d'*Être et Temps* sur le phénomène de la naissance – du moins à ce stade inaugural – est étonnant. Comme Jean Greisch (*Ontologie et Temporalité*, p. 283), je me plais à évoquer le thème de la « natalité » (*Gebürtigkeit*) qui, selon Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, sous-tend les catégories de la *vita activa* : travail, œuvre, action. Sa jubilation ne devrait-elle pas être opposée à ce qui paraît bien une obsession de la métaphysique par le problème de la mort, comme il en est parlé dans le *Phédon* de Platon (64 a 4, 6) louant le « souci du mourir » (*meletē tou thanatou*) ? S'il est vrai que la banalisation du mourir au niveau du « on » vaut esquivé, l'obsession angoissée ne vaut-elle pas obturation des réserves d'ouverture de l'être possible ? Ne faudrait-il pas alors explorer les ressources de l'expérience du pouvoir-être en deçà de sa capture par l'être-pour-la-mort ? Ne faut-il pas alors entendre Spinoza : « L'homme

13. Jean Greisch porte à la place d'honneur « la définition récapitulative du possible être-pour-la-mort authentique » : « le devancement ». On lira le plus vigoureux plaidoyer pour une attitude face à la mort proche de celle articulée dans *Sein und Zeit* chez F. Dastur, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

libre ne pense à rien moins qu'à la mort et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie » (*Éthique*, IV<sup>e</sup> Partie, Proposition 57) ? La jubilation fomentée par le vœu – que j'assume – de demeurer vivant jusqu'à... et non pour la mort ne fait-elle pas ressortir par contraste le côté existentiel, partial et inéluctablement partiel de la résolution heideggérienne face au mourir ?

C'est sur le fond de cette perplexité que je propose d'explorer deux pistes qui, chacune à sa façon, préparent un dialogue peut-être inattendu entre le philosophe et l'historien au sujet de la mort.

C'est d'abord à l'idée de la mort comme possibilité intime du pouvoir-être le plus propre que je voudrais opposer une lecture alternative du pouvoir mourir. À la sorte de court-circuit que Heidegger opère entre le pouvoir-être et la mortalité, je substituerai le long détour qui suit. Un thème me paraît en effet manquer dans l'analyse heideggérienne du souci, celui du rapport au corps propre, à la chair, grâce auquel le pouvoir-être revêt la forme du désir, au sens le plus vaste du terme qui inclut le *conatus* selon Spinoza, l'appétition selon Leibniz, la *libido* selon Freud, le désir d'être et l'effort pour exister selon Jean Nabert. Comment la mort vient-elle s'inscrire dans ce rapport à la chair ? Ici commence le long détour. J'apprends la mort comme le destin inéluctable du corps-objet ; je l'apprends par la biologie confirmée par l'expérience quotidienne ; la biologie me dit que la mortalité constitue l'autre moitié d'une paire, dont la reproduction sexuée constitue une moitié. Tiendra-t-on ce savoir pour indigne de l'ontologie en raison de sa factualité, de son caractère empirique ? Le reléguera-t-on dans l'empire de la *Vorhandenheit* ou de la *Zuhandenheit*, parmi les choses sous la main ou à portée de la main ? La chair met en déroute cette séparation des modes d'être. Celle-ci ne prévaudrait que si ce savoir objectif et objectivant de la mort n'était pas intériorisé, approprié, imprimé dans la chair de ce vivant, de cet être de désir que nous sommes. Une fois le moment de distanciation surmonté par le moment d'appropriation, la mort est susceptible de s'inscrire dans la compréhension de soi comme mort propre, comme condition mortelle. Mais à quel prix ? La biologie n'enseigne qu'un « il faut » général, générique : parce que nous sommes cette sorte de vivants, il nous faut mourir, il y a pour nous « à mourir ». Mais, même intériorisé, approprié, ce savoir reste hétérogène au désir de vivre, au vouloir vivre, cette figure charnelle du souci, du « pouvoir être

un tout ». C'est seulement au terme d'un long travail sur soi que la nécessité toute factuelle de mourir peut se convertir, non certes en pouvoir-mourir, mais en acceptation de l'avoir à mourir. Il s'agit là d'un « devancement » d'un genre unique, fruit de la sagesse. À la limite, à l'horizon, aimer la mort comme une sœur, à la façon du *poverello* d'Assise, reste un don qui relève d'une économie inaccessible même à une expérience existentielle aussi singulière que le stoïcisme apparent d'un Heidegger, l'économie placée par le Nouveau Testament sous le vocable de l'*agapē*. Si l'on persiste à distinguer l'existential originaire de la variété des prises de position existentielles issues de traditions culturelles ou d'expériences personnelles différentes, l'écart subsiste à ce niveau originaire entre le vouloir vivre et l'avoir à mourir ; ce dernier fait de la mort une interruption à la fois inéluctable et aléatoire du pouvoir-être le plus originaire<sup>14</sup>. Comblé cet écart par l'acceptation reste une tâche à laquelle nous sommes tous soumis et à laquelle nous faisons face avec plus ou moins de bonheur<sup>15</sup>. Mais, même acceptée, la mort reste effrayante, angoissante, en raison même de son caractère radicalement hétérogène à notre désir, et du coût que représente son accueil. Peut-être même n'avons-nous pas atteint sur cette première piste – la voie de l'extériorité et de la factualité – le foyer d'inimitié d'où procède la mort, et qui ne sera reconnu qu'en suivant la seconde piste.

Le détour que propose cette seconde piste n'est plus celui de l'extériorité et de la factualité, mais celui de la pluralité. Qu'en est-il de la mort quant à notre manière d'être parmi les autres humains – quant à l'*inter-esse* que Heidegger décline dans le vocabulaire du *Mitsein* ? Il est étonnant que chez ce dernier la mort d'autrui soit tenue pour une expérience inadéquate à la requête de

14. On peut évoquer à ce propos les notations fortes de Simone Weil sur le sort et le malheur. C'est toujours en dépit d'un sort contraire qu'il faut vivre et aimer. Simone Weil, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1989, « Malheur et joie », p. 681-784.

15. On relira, au bénéfice de cette sagesse, le chapitre xx du Livre I des *Essais* de Montaigne : « Que philosopher, c'est apprendre à mourir ». Tel l'ennemi qui ne se peut éviter, « aprenons à le soutenir de pied ferme, et à le combattre. Et pour commencer à luy oster son plus grand avantage contre nous, prenons voye toute contraire à la commune. Ostons luy l'estrangeté, pratiquons le, accoustumons le. N'ayons rien si souvent en la teste que la mort. A tous instans representons la à nostre imagination et en tous visages ». Et encore : « Qui a appris à mourir, il a desappris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte » (*Les Essais*, éd. de Pierre Villey, Paris, Quadrige, PUF, 1992).

radicalité inscrite dans l'angoisse explicitée au plan du discours par le concept d'être-pour-la-mort. Que l'inauthenticité guette l'épreuve de la mort de l'autre n'est pas douteux : l'aveu secret que la mort qui a emporté notre prochain le plus cher nous a de fait épargnés ouvre la voie à une stratégie d'évitement dont nous attendons qu'elle nous épargne aussi le moment de vérité du face à face avec notre propre mort. Mais le rapport de soi à soi n'est pas non plus à l'abri de ruses tout aussi sournoises. Ce qu'il importe plutôt de sonder, ce sont les ressources de véracité que recèle l'expérience de la perte de l'être aimé, replacées dans la perspective du difficile travail d'appropriation du savoir sur la mort. Sur le chemin qui passe par la mort de l'autre – autre figure du détour –, nous apprenons successivement deux choses : la perte et le deuil. Quant à la perte, la séparation comme rupture de la communication – le mort, celui qui ne répond plus – constitue une véritable amputation du soi-même dans la mesure où le rapport avec le disparu fait partie intégrante de l'identité propre. La perte de l'autre est en quelque façon perte de soi et constitue à ce titre une étape sur le chemin du « devancement ». L'étape suivante est celle du deuil, évoquée à plusieurs reprises dans ce livre. Au terme du mouvement d'intériorisation de l'objet d'amour à jamais perdu se profile la réconciliation avec la perte, en quoi consiste précisément le travail du deuil. Ne pouvons-nous pas anticiper, à l'horizon de ce deuil de l'autre, le deuil qui couronnerait la perte anticipée de notre propre vie ? Sur ce chemin de l'intériorisation redoublée, l'anticipation du deuil que nos proches auront à faire sur nous-mêmes disparus, peut nous aider à accepter notre mort future comme une perte avec laquelle nous tâchons de nous réconcilier à l'avance.

Faut-il faire un pas de plus et recueillir un message d'authenticité de la mort de tous ces autres qui ne sont pas des proches ? C'est le lieu de déployer une nouvelle fois la triade du soi, des proches et des autres, comme il a été tenté à l'occasion du problème d'attribution de la mémoire<sup>16</sup>. J'attends de ce redéploiement qu'il ouvre pour nous la problématique de la mort en histoire, qui est ici notre cible. On va trop vite, à mon avis, lorsque l'on reporte sur le « on » la somme des relations authentiques. Outre que l'idée de justice, évoquée à l'occasion du présumé devoir de mémoire, se réfère à la position du tiers dans les rapports interhumains, la mort de tous ces autres recèle un enseignement que ni le rapport de soi à soi,

16. Cf. première partie, chap. 3.

ni le rapport avec les proches ne sauraient donner. La perte et le deuil revêtent au niveau réputé banal du « on » des formes inédites qui contribuent à notre apprentissage le plus intime de la mort. Il est en effet une forme de mort qui ne se rencontre à l'état pur, si l'on ose dire, que dans la sphère de l'existence publique : la mort violente, le meurtre. On ne saurait faire l'économie de ce nouveau détour, qui est déjà détour par l'histoire, mais aussi détour par le politique. La crainte de la mort violente est, comme on sait, tenue par Hobbes pour un passage obligé en direction du contrat conclu entre tous les membres d'une communauté historique en faveur d'un souverain non contractant. Or la mort violente ne saurait être hâtivement rangée parmi les choses toutes données et maniables. Elle signifie quelque chose d'essentiel concernant la mort en général, et en dernière instance notre mort. La mort des proches sur laquelle nous préférons méditer, c'est en effet la mort « douce », même si l'horreur de l'agonie la défigure. Même alors elle vaut délivrance, apaisement, comme le visage du défunt donne à voir, selon le vœu secret des survivants. La mort violente ne se laisse pas apprivoiser aussi facilement. Aussi bien le suicide, en tant que meurtre retourné contre soi-même, quand il nous touche, en répète la dure leçon. Quelle leçon ? Que, peut-être, toute mort est une sorte de meurtre. C'est l'intuition explorée par E. Levinas dans quelques pages fortes de *Totalité et Infini*<sup>17</sup>. Ce que le meurtre – élevé au rang de paradigme fondateur par le meurtre commis sur Abel par son frère Caïn – met à nu, et que la simple disparition, le départ, la cessation d'exister de la mort des proches ne dit pas, c'est la marque du néant, par le biais de l'anéantissement visé. Seule la « passion du meurtre » déclare cette marque<sup>18</sup>. Levinas va droit à la riposte éthique que cette passion suscite : l'impossibilité morale d'anéantir est désormais inscrite sur tout visage. L'interdiction du meurtre réplique à une possibilité effrayante et s'inscrit dans cette possibilité même. Mais, outre cette grande leçon qui inaugure l'entrée en éthique, le meurtre, qui est fondamentalement mort infligée à autrui, se réfléchit dans le rapport de moi-même à ma propre mort. Le sentiment d'imminence, qui précède tout savoir sur la mort, se donne à comprendre comme imminence d'une

17. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 208-213.

18. « L'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre dans le meurtre » (*ibid.*, p. 209).

menace venue d'un point inconnu de l'avenir. *Ultima latet*, répète E. Levinas : « Dans la mort je suis exposé à la violence absolue, au meurtre dans la nuit » (*Totalité et Infini*, p. 210). Une inquiétante malveillance de l'Autre s'avance vers moi – contre moi : « comme si le meurtre, plutôt que d'être une des occasions de mourir, ne se séparerait pas de l'essence de la mort, comme si l'approche de la mort demeurait une des possibilités du rapport avec Autrui » (*op. cit.*, p. 211). Silencieux sur l'éventuel après de la mort (« néant ou recommencement ? je ne sais » [*ibid.*]), E. Levinas est clair et ferme sur l'avant de la mort, qui ne peut être qu'un être-contre-la-mort et non un être-pour-la-mort. La vie ? Un projet en sursis sous l'horizon d'une « pure menace et qui vient d'une absolue altérité » (*ibid.*). Peur, non du néant, mais de la violence, et, en ce sens, « peur d'Autrui » (*op. cit.*, p. 212)<sup>19</sup>. À l'être-pour-la-mort heideggérien, Levinas oppose un malgré-la-mort, un contre-la-mort qui ouvre un espace fragile de manifestation pour la « bonté libérée de la gravitation égoïste » (*op. cit.*, p. 213)<sup>20</sup>.

Outre l'enseignement éthique – et aussi politique<sup>21</sup> – que Levinas dégage de cette méditation sur la violence de la mort, j'aimerais évoquer une des figures que peut revêtir le deuil qui convient à la perte à laquelle « la passion du meurtre » donne son tranchant. Cette figure nous met sur la voie de notre réflexion prochaine sur la mort en histoire. Que pourrait être en effet une vision apaisée, digne, de la menace signifiée par la mort violente ? Ne serait-ce pas la banalité assumée du « on meurt » ? Cette banalité ne peut-elle pas recouvrer sa force d'attestation ontologique ? Ce serait le cas si nous pouvions contempler la menace d'interruption de notre désir comme une équitable égalisation : comme tout le monde, avant moi et après moi, je dois mourir. Avec la mort s'achève le temps des privilèges. N'est-ce pas le message que transmet le sobre

19. « Ce néant est un intervalle au-delà duquel gît une volonté hostile » (*ibid.*, p. 212). « Exposés à une volonté étrangère » (*ibid.*), nous le sommes.

20. « Le Désir où se dissout la volonté menacée ne défend plus les pouvoirs d'une volonté, mais a son centre hors d'elle-même, comme la bonté à laquelle la mort ne peut enlever son sens » (*ibid.*, p. 213).

21. Levinas aime conclure ces pages sombres en évoquant « l'autre chance que la volonté saisit dans le temps que lui laisse son être-contre-la-mort : la fondation des institutions où la volonté, par-delà la mort, assure un monde sensé, mais impersonnel » (*ibid.*). Les propos sur la justice dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, donnent une épaisseur à cette esquisse rapide d'une politique de la bonté à l'ombre de la mort.

récit de la mort des Patriarches en cette Torah chère à E. Levinas : « il se coucha avec ses pères », « il fut réuni aux siens »<sup>22</sup> ?

## 2. La mort en histoire

L'historien est-il condamné à rester sans voix face au discours solitaire du philosophe ?

La thèse de cette section est que, en dépit des propos explicites de Heidegger et surtout en dépit de la radicalité du thème de la temporalité fondamentale et de son éloignement de toute thématique historiographique, un dialogue entre le philosophe et l'historien est possible au niveau même institué par Heidegger, celui de l'être-pour-la-mort.

Outre le redéploiement de ce thème suggéré par les lectures alternatives proposées à l'instant, le texte d'*Être et Temps* propose d'autres ouvertures en direction d'un espace commun de confrontation.

Première ouverture : le grand chapitre sur l'être-pour-la-mort est suivi par une méditation dédiée au thème du *Gewissen* (terme approximativement traduit par « conscience morale »). Or ce concept est immédiatement associé chez Heidegger à celui d'attestation (*Bezeugung*). L'attestation est le mode véridatif sous lequel le concept de pouvoir-être-un-tout et celui d'être-pour-la-mort se donnent à comprendre. On peut parler à cet égard d'attestation au futur, d'attestation de la futurité même du souci dans sa capacité de « devancement ». Mais, à la vérité, l'attestation a pour vis-à-vis intégral la condition historique déployée dans ses trois extases temporelles. Il est d'ailleurs possible de tenir le témoignage, tel que nous l'avons rencontré dans le présent ouvrage<sup>23</sup>, sous ses formes rétrospectives, dans la vie quotidienne, au tribunal ou en histoire, pour le corrélat au passé de l'attestation portant sur le pouvoir-être appréhendé sous la figure du devancement. Le rôle de possibilisation assigné à la métacatégorie de la condition historique trouve l'occasion de s'exercer avec la corrélation entre attestation au futur et attestation au passé. À quoi il faut joindre l'attestation

22. Genèse 35,29 ; 49,33. Montaigne n'a pas ignoré cette sagesse. On l'a entendu plus haut parler de la mort comme de l'ennemi auquel s'accoutumer. Il faut l'entendre lui rendre justice : « L'égalité est la première pièce de l'équité. Qui se peut plaindre d'estre compris, où tous sont compris ? » (*Essais*, Livre I, chap. XX.)

23. Voir deuxième partie, chap. 1, p. 201-208.

au présent portant sur le je peux, mode verbal de tous les verbes d'action et de passion qui dans *Soi-même comme un autre* disent l'homme capable : capable de parole, d'action, de récit, d'imputation ; cette certitude au présent encadre l'attestation au futur et le témoignage au passé. La force du texte de Heidegger est de permettre à l'attestation de se répandre du futur du devancement vers le passé de la rétrospection.

Seconde ouverture : l'ontologie du pouvoir-être/pouvoir-mourir ne laisse pas la passéité dans un rapport d'extériorité ou de polarité adversative, comme c'est encore le cas avec les concepts d'horizon d'attente et d'espace d'expérience chez Koselleck et dans nos propres analyses ; Koselleck n'a d'ailleurs pas manqué, comme on l'a noté plus haut, d'en souligner le caractère singulier, comme d'une structure de fait de l'« expérience de l'histoire ». Il appartient, selon *Être et Temps*, au « devancement » d'impliquer la passéité. Mais en quel sens du terme ? C'est ici qu'est prise une décision dont les conséquences indirectes pour l'histoire sont immenses : ce n'est pas comme révolue et hors d'atteinte de notre volonté de maîtrise que le passé est après coup visé comme « ayant été ». À cet égard, la décision d'apparence simplement sémantique de préférer *Gewesenheit* – qualité d'avoir été – à *Vergangenheit* – le passé échu, disparu – pour dire la passéité est en affinité avec le mouvement qui reconduit la philosophie critique de l'histoire à l'ontologie de la condition historique. Nous avons maintes fois anticipé cette priorité de l'« avoir été » sur le passé en tant que révolu dans les termes suivants : le « ne... plus » du passé ne saurait, disions-nous, obscurcir la visée historienne qui porte le regard vers des vivants qui furent avant de devenir les « absents de l'histoire ». Or il est de la plus grande importance que cette requalification du passé soit introduite pour la première fois dans le cadre de l'analyse de la temporalité fondamentale, celle du souci (*Être et Temps*, § 65), avant la prise en compte du thème de l'historicité et du problème spécifique de l'histoire. Le lien entre futurité et passéité est assuré par un concept pont, celui d'être en dette. La résolution devançante ne peut qu'être assumption de la dette qui marque notre dépendance du passé en termes d'héritage<sup>24</sup>. Or la notion de dette (allemand

24. « La résolution devançante comprend le *Dasein* en son être-en-dette essentiel. Se comprendre signifie : assumer l'être-en-dette en existant, être en tant que fondement jeté de la nullité. Mais l'assumption de l'être-jeté signifie : être authentiquement le *Dasein* tel qu'il était à chaque fois déjà. L'assumption de l'être-jeté,

*Schuld*) a été dépouillée auparavant, au chapitre du *Gewissen*, de son aiguillon d'inculpation, de culpabilité, ce qui peut paraître dommageable dans le cas d'un jugement historique portant sur des crimes notoires, comme ceux évoqués plus haut à l'occasion, entre autres, de la controverse des historiens allemands. Heidegger aurait-il démoralisé à l'excès le concept de dette ? Je pense que l'idée de faute doit reprendre sa place à un stade bien précis du jugement historique, lorsque la compréhension historique est confrontée à des torts avérés ; la notion de tort fait à autrui préserve alors la dimension proprement éthique de la dette, sa dimension coupable. On le dira assez dans le chapitre du pardon. Mais auparavant, il est bon de disposer d'un concept moralement neutre de dette qui ne dise pas plus que celui d'héritage transmis et à assumer, ce qui n'exclut pas inventaire critique.

Ce concept de dette-héritage vient se placer sous celui de représentation proposé dans le cadre de l'épistémologie de la connaissance historique comme gardien de la prétention référentielle du discours historique : que les constructions de l'historien puissent ambitionner d'être tangentiellement en quelque sorte des reconstructions de ce qui est effectivement advenu « tel qu'ayant effectivement été » selon le mot de Leopold Ranke, c'est ce que veut dire le concept de représentation. Mais nous n'avons pu en dissimuler le caractère problématique au plan même où il est articulé. Il reste comme en suspens, à la façon d'une prétention risquée à l'horizon de l'opération historiographique. L'être-en-dette constitue à cet égard la possibilité existentielle de la représentation. Alors que la notion de représentation reste dépendante, quant à sa structure de sens, de la perspective délibérément rétrospective du savoir historique, l'être-en-dette constitue l'envers de la résolution devançante. On dira dans la section suivante ce que l'historien peut retenir de cette prise en compte du « devancement », au plan dérivé de l'historicité où se noue expressément le dialogue entre le philosophe et l'historien.

C'est donc sous le signe de l'être-en-dette que l'avoir-été

---

cependant, n'est possible que dans la mesure où le *Dasein* avenant peut être son « comme il était déjà à chaque fois » le plus propre, c'est-à-dire son « été ». C'est seulement pour autant que le *Dasein* est en général comme je suis été qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même, en re-venant. Authentiquement avenant, le *Dasein* est authentiquement été. Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le re-venir compréhensif vers l'« été » le plus propre. Le *Dasein* ne peut être été authentiquement qu'autant qu'il est avenant. L'être-été, d'une certaine manière, jaillit de l'avenir » (*Être et Temps, op. cit.*, p. 325-326).

l'emporte en densité ontologique sur le n'être plus du passé révolu. Une dialectique est ouverte entre « avoir été » et « révolu » qui est de grande ressource pour le dialogue entre l'historien et le philosophe et pour le travail propre de celui-là. Encore faut-il avoir préservé le bon droit de chacun des deux termes du couple. On peut ici résister à l'analyse de Heidegger pour qui la détermination du passé comme révolu doit être tenue pour une forme inauthentique de temporalité, tributaire du concept vulgaire du temps, simple sommation de mainteneurs évanouissants<sup>25</sup>. C'est en ce point que le maniement des qualificatifs « authentique »-« inauthentique » se révèle inadéquat à la fonction de possibilisation assignée à la conceptualité ontologique et rend difficile, sinon impossible, le dialogue du philosophe avec l'historien. À cet égard, ce dialogue requiert que justice soit rendue au concept de passé révolu et que la dialectique de l'« avoir été » et du « ne... plus » soit rétabli dans toute sa force dramatique. Il n'est certes pas douteux que le « simplement révolu » porte la marque de l'irrévocable et que l'irrévocable à son tour suggère l'impuissance à changer les choses ; en ce sens, le révolu est tiré du côté du maniable et du disponible (*vorhanden* et *zuhanden*), catégories déclarées inadéquates à la teneur ontologique du souci. Mais le caractère non maniable, indisponible du passé paraît bien correspondre dans la sphère pratique à l'absence dans la sphère cognitive de la représentation. C'est ici que le couplage entre être-en-dette – catégorie ontologique – et représentation – catégorie épistémologique – s'avère fécond, dans la mesure où la représentation élève au plan de l'épistémologie de l'opération historiographique l'énigme de la représentation présente du passé absent qui, cela a été assez dit, constitue l'énigme primaire du phénomène mnémonique. Mais *Être et Temps* ignore le problème de la mémoire et ne touche qu'épisodiquement à celui de l'oubli. On dira plus loin la conséquence de cette omission au plan de l'historicité et du débat avec l'historiographie. Mais on peut en déplorer le manque dès l'analyse radicale du souci au niveau de laquelle est prise la décision d'opposer « ayant été » – plus authentique – à passé « révolu » – moins authentique. Le débat entre le philosophe et l'historien a tout à gagner du rétablissement de la dialectique de présence et d'absence, inhérente à toute représentation, mnémonique ou historique, du passé. La visée du passé

25. « Les concepts d'« à venir », de « passé » et de « présent » ont tout d'abord pris naissance dans le comprendre inauthentique du temps » (*ibid.*, p. 326.)

comme ayant été en sort elle-même renforcée, dès lors qu'ayant été signifie avoir été présent, vivant, vif.

C'est sur cet arrière-plan dialectique que l'historien établit sa contribution spécifique à la méditation sur la mort.

Comment, en effet, pourrait-on négliger le simple fait qu'en histoire on n'a guère affaire qu'avec les morts d'autrefois ? L'histoire du temps présent fait partiellement exception, dans la mesure où elle appelle à sa barre des vivants. Mais c'est à titre de témoins survivants à des événements en train de glisser dans l'absence révolue, et bien souvent de témoins inaudibles, tant les événements extraordinaires dont ils témoignent paraissent irrecevables à l'aune de la compréhension ordinaire des contemporains. Aussi paraissent-ils plus « révolus » que tout passé aboli. Parfois ces témoins meurent de cette mécompréhension. On objectera à cette emphase de la mort en histoire qu'elle n'est pertinente que dans une histoire événementielle pour laquelle comptent les décisions et aussi les passions de quelques personnalités marquantes ; on ajoutera que le couplage entre événement et structure aboutit à un effacement dans l'anonymat du trait de mortalité posé sur les individus pris un à un. Mais, d'abord, même dans la perspective d'une histoire dans laquelle la structure l'emporterait sur l'événement, le récit historique fait resurgir les traits de mortalité au niveau d'entités traitées comme des quasi-personnages : la mort de la Méditerranée comme héros collectif de l'histoire politique du *xv<sup>e</sup>* siècle confère à la mort même une grandeur proportionnée à celle du quasi-personnage. En outre, la mort anonyme de tous ces hommes qui ne font que passer sur la scène de l'histoire pose silencieusement à la pensée méditante la question du sens même de cet anonymat. C'est la question du « on meurt », à laquelle on s'est employé plus haut à restituer sa densité ontologique, sous le double signe de la cruauté de la mort violente et de l'équité de la mort qui égalise les destins. C'est bien de cette mort qu'il est question en histoire.

Mais de quelle manière et en quels termes ?

Il y a deux manières de répondre à cette question. La première est de faire paraître le rapport à la mort comme une des représentations-objets dont l'histoire nouvelle s'est plu à faire l'inventaire. Il existe en effet une histoire de la mort – en Occident ou ailleurs – qui constitue une des plus remarquables conquêtes dans le domaine de l'histoire des mentalités et des représentations. Mais, si cet « objet nouveau » peut paraître indigne de retenir l'attention du philosophe, il n'en est pas de même de la mort en tant qu'impliquée dans l'acte même de

faire de l'histoire. C'est alors à la représentation en tant qu'opération historiographique que la mort est mêlée. La mort signe en quelque sorte l'absent à l'histoire. L'absent au discours historiographique. À première vue, la représentation du passé comme royaume des morts paraît condamner l'histoire à n'offrir à la lecture qu'un théâtre d'ombres, agitées par des survivants en sursis de mise à mort. Reste une issue : tenir l'opération historiographique pour l'équivalent scripturaire du rite social de la mise au tombeau, de la sépulture.

La sépulture en effet n'est pas seulement un lieu à part de nos cités, ce lieu appelé cimetière où nous déposons la dépouille des vivants qui retournent à la poussière. Elle est un acte, celui d'ensevelir. Ce geste n'est pas ponctuel ; il ne se limite pas au moment de l'ensevelissement ; la sépulture demeure, parce que demeure le geste d'ensevelir ; son trajet est celui même du deuil qui transforme en présence intérieure l'absence physique de l'objet perdu. La sépulture comme lieu matériel devient ainsi la marque durable du deuil, l'aide-mémoire du geste de sépulture.

C'est ce geste de sépulture que l'historiographie transforme en écriture. Michel de Certeau est à cet égard le porte-parole le plus éloquent de cette transfiguration de la mort en histoire en sépulture par l'historien.

Dans un premier moment, celui cerné dans *L'Absent de l'histoire*, le mort est celui qui manque à l'histoire. On a déjà évoqué à l'occasion de la rencontre de Certeau avec Foucault le soupçon à lui adressé de n'avoir pas été jusqu'au bout de ce que paraît exiger « la pensée du dehors », « le noir soleil du langage »<sup>26</sup>. C'est la rude conséquence d'un discours sur l'écart : « le changement de l'espace où le discours se produit a pour condition la coupure que l'autre introduit dans le même » (*L'Absent de l'histoire*, p. 8), l'autre n'apparaissant que « comme trace de ce qui a été » (*op. cit.*, p. 9). L'histoire sera ce « discours » qu'on organise autour d'un « présent manquant » (*ibid.*). Peut-on encore entendre la voix des vivants ? Non : « une littérature se fabrique à partir d'empreintes définitivement muettes, ce qui a passé ne reviendra plus et la voix est à jamais perdue et c'est la mort qui impose le mutisme à la

26. « Michel Foucault », in *L'Absent de l'histoire*, *op. cit.*, p. 125-132. Cette pensée du dehors orienterait toute la quête du sens vers cette « région où rôde la mort » (l'expression est de Foucault dans *Les Mots et les Choses*, p. 395). Mais « ... parler de la mort qui fonde tout langage, ce n'est pas encore affronter, c'est peut-être éviter la mort qui atteint le discours même » (*op. cit.*, p. 132). cf. ci-dessus, deuxième partie, chap. 2, p. 253-266.

trace » (*op. cit.*, p. 11). Il fallait cette avancée dans la méditation de l'absence pour donner toute sa force au thème de la sépulture<sup>27</sup>. La sépulture paraît en effet épuiser son effet dans l'acte qui « rend présent dans le langage l'acte social d'exister aujourd'hui et lui fournit un repère culturel » (*op. cit.*, p. 159). Seule l'autoposition du présent social paraît compenser l'acte qui renvoie le passé à son absence. L'absence n'est plus alors un état, mais le résultat d'un travail de l'histoire, vraie machine à produire de l'écart, à susciter de l'hétérologie, ce *logos* de l'autre. L'image du cimetière assuré au disparu vient alors naturellement sous la plume. C'est d'abord l'image forte de l'absence définitive des trépassés, la réplique au déni de la mort qui va jusqu'à se masquer dans la fiction de la vérisimilitude.

En ce moment de suspens, le discours de Michelet paraît celui de « l'hallucination (le retour, la "résurrection") littéraire du mort » (*op. cit.*, p. 179). Il reste que les traces sont muettes et que, le seul « parler encore », c'est le récit de l'histoire : « Il peut parler du sens rendu possible de l'absence lorsqu'il n'y a plus d'autre lieu que le discours » (*op. cit.*, p. 170). Le thème du cimetière ne fait alors que renchérir sur celui de l'absence : « L'écriture historique fait place au manque et elle le cache ; elle crée ces récits du passé qui sont l'équivalent des cimetières dans les villes ; elle exorcise et avoue une présence de la mort au milieu des vivants » (*op. cit.*, p. 103).

Le retournement se fait au cœur même du thème du cimetière,

27. On ne saurait trop souligner le rôle exercé sur la théorie générale de l'histoire par l'histoire spéciale des mystiques dans l'œuvre de Certeau. Surin est au centre de cette histoire des spiritualités appréhendées dans leur langage (*La Fable mystique, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1982). Outre Surin, la « philosophie des saints » de Henri Bremond a retenu l'attention de Certeau qui lui consacre dans *L'Absent de l'histoire* un substantiel compte rendu datant de 1966. Or cette « philosophie des saints » gravite autour de sentiments nocturnes tels que la « désolation », la « détresse », le « vide » (« Henri Bremond, historien d'un silence », in *L'Absent de l'histoire*, *op. cit.*, p. 73-108). Le remarquable est que, pour Certeau, le passé soit au discours historique ce que Dieu est au discours mystique : absent. Le révolu est l'absent quasi « mystique » du discours historique. Certeau dit bien : « Cela a eu lieu et n'est plus. » Cette équation est au centre de l'essai « Histoire et mystique », publié une première fois en 1972 dans la *Revue d'histoire de la spiritualité* (cet essai est contemporain de la rédaction de « L'opération historique », publié dans *Faire de l'histoire*, *op. cit.*, t. I). Il est dit clairement en fin de parcours, parlant des rapports entre l'historique et le mystique, que « c'est l'hypothèse qu'a peu à peu formé un itinéraire d'histoire dans le champ de la littérature spirituelle du XVII<sup>e</sup> siècle » (*L'Absent de l'histoire*, *op. cit.*, p. 167).

sous le signe de l'équation entre écriture et sépulture. Ce lien fort est prononcé dans quelques pages magnifiques de *L'Écriture de l'histoire*<sup>28</sup>. C'est d'abord en termes de place qu'il est parlé de la sépulture. Cette place dans le discours a pour vis-à-vis celle du lecteur à qui est adressée l'écriture de l'histoire. Le passage de la sépulture-lieu à la sépulture-geste est assuré par ce que Certeau appelle « l'inversion littéraire des procédures propres à la recherche » (*L'Écriture de l'histoire*, p. 118). Ce geste, selon lui, a deux aspects. D'une part, l'écriture, à la façon d'un rite d'enterrement, « exorcise le mort en l'introduisant dans le discours » ; mais, cela, la galerie de tableaux le fait excellemment ; ainsi paraît confirmé le fantasme de la danse macabre : « la scène placée sous les yeux du lecteur est celle d'une population – personnages, mentalités ou prix » (*op. cit.*, p. 117). D'autre part, l'écriture exerce une « fonction symbolisatrice » qui « permet à une société de se situer en se donnant dans le langage un passé » (*op. cit.*, p. 118). Un rapport dynamique est ainsi institué entre les deux places, celle du mort et celle du lecteur<sup>29</sup>. La sépulture-lieu devient sépulture-acte : « Là où la recherche effectuait une critique des possibles présents, l'écriture construit un tombeau pour le mort. [...] aussi peut-on dire qu'elle fait des morts pour qu'il y ait des vivants » (*op. cit.*, p. 119). Cette « conversion scripturaire » (*ibid.*) conduit plus loin que la simple narrativité ; elle exerce un rôle performatif : « Le langage permet à une pratique de se situer par rapport à son autre, le passé » (*ibid.*) ; ce n'est pas simplement la simple narrativité qui est ainsi dépassée, mais avec elle la fonction d'alibi, d'illusion réaliste qui tire le « faire l'histoire » du côté du « raconter des histoires » ; la performativité assigne au lecteur une place, qui est une place à remplir, un « devoir-faire » (*op. cit.*, p. 129).

À ces fortes paroles font écho les analyses que Jacques Rancière consacre au thème du « roi mort » dans *Les Noms de l'histoire*. Il est d'abord remarqué que la mort en histoire n'est pas directement la mort indiscriminée des anonymes. Elle est d'abord celle de ceux qui portent un nom, la mort qui fait événement. Mais c'est déjà une mort qui joint le nom propre à la fonction et prête au transfert

28. « La place du mort et la place du lecteur », in *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 117-120.

29. « « Marquer » un passé, c'est faire une place aux morts, mais aussi redistribuer l'espace des possibles, déterminer négativement ce qui est à faire et par conséquent utiliser la narrativité qui enterre les morts comme moyen de fixer une place aux vivants » (*ibid.*, p. 119).

métonymique sur l'institution : la mort du roi est, à la faveur de l'« excès des mots », la délégitimation des rois. Outre la mort ordinaire de Philippe II, la « poétique du savoir » rencontre, au croisement qu'on peut dire hobbesien du poétique et du politique, la mort violente de Charles I<sup>er</sup> d'Angleterre, qui évoque métaphoriquement le péril de mort que rencontre chaque homme dans la condition naturelle, mais aussi celle du corps politique comme tel. Et puis il y a, de proche en proche, la mort des suppliciés de l'Inquisition : deux témoignages extrêmes du rapport de l'être parlant avec la mort sont ainsi rapprochés, le régicide et l'Inquisition (*Les Noms de l'histoire*, p. 151) ; mort rachetée par l'histoire, contre mort non rachetée, note l'auteur. C'est l'occasion pour celui-ci de relier la problématique du lieu, qui va s'avérer être tombeau, à celle des discours discordants et errants auxquels donnent la parole le *Montaillou* d'Emmanuel Leroy-Ladurie et *La Fable mystique* de Certeau. L'historien apparaît ainsi, de multiples façons, comme celui qui fait parler les morts. Et il fallait la destitution démocratique de la figure du roi en majesté pour rejoindre la voix muette des pauvres et des masses et, à travers eux, la mort commune. Car le roi meurt aussi comme tout le monde. C'est en ce point que Rancière rejoint Certeau. À l'insu de Braudel, s'invitant à la chambre du roi parmi les ambassadeurs, ce dont il s'agit et ce dont il ne s'est pas soucié, c'est « des conditions d'écriture du récit historique savant à l'âge démocratique, des conditions d'articulation du triple contrat scientifique, narratif et politique » (*op. cit.*, p. 47). Désormais, « la pulsion de mort inhérente à la croyance savante en histoire » (*op. cit.*, p. 88) ne procède pas de la seule figure du roi mort, mais de la mort signifiée par le caractère révolu du passé historique. C'est la mort à grande échelle que conjure Michelet, l'historien romantique, en amont du parler scientifique des *Annales*<sup>30</sup>. Cette mort en masse accède à la lisibilité et à la visibilité en même temps que le paradigme « républicain-romantique » de l'histoire. La mort en histoire, dirais-je, est inhérente à ce que Rancière appelle le « récit fondateur » (*op. cit.*, p. 89sq.). C'est la mort à l'échelle du passé en tant que révolu. « C'est l'inclusion de la mort dans la science non comme résidu

30. Rancière cite le beau texte du *Journal* de Michelet édité par Pierre Viala : « Il faut entendre les mots qui ne furent jamais dits. [...] Alors seulement les morts se résigneront au sépulcre » (cité par J. Rancière, *Les Noms de l'histoire*, *op. cit.*, p. 128).

mais comme condition de possibilité. [...] Il y a de l'histoire parce qu'il y a du révolu et une passion spécifique du révolu. Et il y a de l'histoire parce qu'il y a une absence des choses dans les mots, du dénommé dans les noms » (*op. cit.*, p. 129). Double absence, donc : « de la chose même qui n'est plus là » et de l'événement qui « n'a jamais été tel que ce qui a été dit » (*ibid.*). C'est toute notre problématique du rapport de la mémoire et de l'histoire à l'absence de l'auparavant qui se trouve ainsi rejointe par le thème de la mort en histoire. Sans aller jusqu'à la distinction qui m'est chère du révolu et de l'« avoir été », Rancière, s'inscrivant dans la suite de Michelet, se risque à évoquer le « supplément de vie » (*op. cit.*, p. 130) contemporain de l'« excès des mots », voire le « rachat de l'absence » (*op. cit.*, p. 131), qui pourrait être un thème de Walter Benjamin. C'est en tout cas la fonction du discours comme lieu de la parole d'offrir aux morts du passé une terre et un tombeau : « Le sol est inscription de nom, le tombeau passage des voix » (*op. cit.*, p. 135). Où l'on entend la voix de Certeau assignant deux places symétriques au lecteur et au mort. Pour l'un et l'autre, le langage, c'est « la mort calmée » (*op. cit.*, p. 151).

En tenant ce discours, l'historien donne la réplique au philosophe en train de « s'expliquer avec » le thème heideggérien de l'être-pour-la-mort. D'un côté, l'ontologie de l'être historique apporte sa pleine justification à cette conversion scripturaire à la faveur de laquelle un présent et un futur sont ouverts en avant du discours rétrospectif de l'histoire. En retour, l'interprétation par l'historien lui-même de cette opération en termes de sépulture vient renforcer la tentative du philosophe d'opposer à l'ontologie de l'être-pour-la-mort une ontologie de l'être-face-à-la-mort, contre-la-mort, où serait pris en compte le travail du deuil. Une version ontologique et une version historiographique du travail du deuil se rejoindraient ainsi dans un discours-sépulture à deux voix.

## II. HISTORICITÉ

Le second niveau de temporalisation atteint dans l'ordre de dérivation est nommé par Heidegger *Geschichtlichkeit*. C'est à ce niveau que le philosophe est censé rencontrer les prétentions épistémologiques de l'historiographie. C'est aussi à ce niveau, comme au suivant, que se décide le sens de la dérivation entre niveaux

revendiquée par Heidegger. À la dérivation en termes de degrés décroissants d'originarité et d'authenticité, je voudrais opposer une dérivation en termes de condition de possibilité existentielle au regard de la connaissance historique. Or cette autre modalité de dérivation peut être interprétée comme une augmentation d'intelligibilité autant qu'une diminution de densité ontologique.

Une question préalable se pose : comment traduire en français l'allemand *Geschichtlichkeit* ? La plupart des traducteurs d'*Être et Temps* optent pour « historialité », afin de souligner l'originalité entière de Heidegger dans l'usage de ce terme emprunté. L'inconvénient est de dissimuler la dépendance de Heidegger à l'égard de ses devanciers et de priver les lecteurs de la découverte du fait qu'en allemand un même terme paraît dans des contextes successifs. Après tout, le terme *Geschichte* sur lequel l'abstrait de deuxième ordre est construit (on passe de *Geschichte* à *Geschichtlichkeit* par l'adjectif *geschichtlich*, selon un mode de dérivation terminologique cher aux Allemands et abondamment exploité par Hegel, ses contemporains et ses successeurs<sup>31</sup>) ne se prête pas à ce décrochage habile : *Geschichte* – « histoire » – est en fin de compte le seul mot disponible, en dépit des tentatives d'opposer *Geschichte* à *Historie* et en dépit des ambiguïtés qu'il appartient précisément au philosophe de tirer au clair. Heidegger en convient qui, au début du paragraphe 73, annonce que « notre but prochain est de trouver le point d'amorçage pour la question ordinaire de l'essence de l'histoire (*Geschichte*), c'est-à-dire pour la construction existentielle de la *Geschichtlichkeit* » (*Être et Temps*, p. 378). C'est bien le mot et la notion d'histoire qui sont en question sous les espèces du concept de *Geschichtlichkeit* : la condition d'être historique. C'est pourquoi il m'a paru préférable d'assumer dans la traduction en français les mêmes ambiguïtés que la langue allemande ; l'originalité de Heidegger ne peut en sortir que renforcée<sup>32</sup>.

31. On doit aussi à Hegel, pour le meilleur et le pire, le goût pour les termes abstraits se terminant par *-heit* et *-keit*. À cet égard, le terme *Geschichtlichkeit* ne dépare pas la brochette des adjectifs substantivés, issus eux-mêmes de substantifs simples (*Lebendigkeit*, *Innerlichkeit*, *Offenbarkeit*, sans oublier l'étonnant *Steinigkeit* désignant la pierrité de la pierre !). L. Renthe-Fink en dresse une liste abrégée dans *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, p. 30-31.

32. Je ne garde la traduction de *Geschichtlichkeit* par « historialité » que dans les citations des traductions et des commentaires qui ont fait ce choix.

## 1. La trajectoire du terme *Geschichtlichkeit*

Dans le dessein même de mieux comprendre la rupture que marque l'emploi par Heidegger du terme *Geschichtlichkeit*, il peut être utile de retracer brièvement la trajectoire de ses usages depuis Hegel qui a acclimaté le terme en terre de philosophie jusqu'à la correspondance entre Dilthey et le comte Yorck (1877-1897). C'est à ce dernier stade que Heidegger intervient<sup>33</sup>.

Le mot est une création du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est en effet Hegel qui lui a imprimé sa signification philosophique<sup>34</sup>. C'est dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* que le terme surgit une première fois dans toute sa force de signification : il s'agit de la Grèce antique, « au seul nom de laquelle l'homme cultivé de l'Europe (et en particulier nous les Allemands) se sent chez lui (*heimatlich in seiner Heimat*) ». Mais c'est la manière même dont les Grecs ont habité leurs cosmologies, leurs mythologies, leur histoire des dieux et des hommes, qui a donné aux Grecs eux-mêmes « ce caractère de libre et belle *Geschichtlichkeit* ». Le nom de Mnémosyne est associé à cette « semence de la liberté pensante » : de la même manière que les Grecs ont été « chez eux à la maison », la philosophie peut jouir à leur suite du même esprit de « familiarité (*Heimatlichkeit*) existante » (cité par Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, p. 21).

Hegel emploie le mot dans un second contexte, celui du « moment immense dans le christianisme », avec « le savoir que Christ est devenu un homme véritable » (deuxième édition des *Leçons...* par Michelet). Nous devons aux Pères de l'Église d'avoir développé « l'idée vraie de l'esprit sous la forme déterminée de l'historicité en même temps » (cité par Renthe-Fink, *op. cit.*, p. 21).

33. Je suis redevable pour cette brève histoire des usages du terme *Geschichtlichkeit* à Leonhard von Renthe-Fink in *Geschichtlichkeit...*, *op. cit.* J'y joins la grande monographie de Gerhard Bauer, « *Geschichtlichkeit* » *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Walter de Gruyter, 1963.

34. Un usage concurrent qui n'a pas été aboli désigne la factualité d'un événement rapporté, en particulier le caractère non légendaire des récits évangéliques. Ainsi les exégètes parlent-ils encore aujourd'hui de l'historicité de Jésus, surtout après la querelle ouverte par David Strauss et l'essor de la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, lancée par Albert Schweitzer au début du XX<sup>e</sup> siècle. C'est en ce sens de factualité événementielle véridique que le terme « historicité » figure en 1872 à titre de néologisme dans le *Dictionnaire* de Littré. Il arrivera aussi que l'on oppose un Christ *geschichtlich* au Jésus *historisch* !

Il est remarquable que ce soit sous le double signe de la Grèce et du christianisme que le terme d'historicité ait fait son entrée dans le lexique philosophique. Avec le premier emploi – et en passant par Mnémosyne –, on n'est pas loin de l'éloge qui est fait dans la *Phénoménologie de l'esprit* de la religiosité esthétique qui empreint l'intériorité (*Erinnerung*) mnémonique – l'*Erinnerung* des Grecs. Quant au second emploi, une transition comparable par la mémoire fait partie de la tradition la plus ancienne du christianisme et de son institution (« Faites ceci en mémoire de moi »)<sup>35</sup>. Il reste que Hegel n'a pas employé le terme d'historicité en dehors de ces deux références à deux moments cruciaux de l'histoire de l'esprit<sup>36</sup>. À vrai dire, c'est le terme *Geschichte* – que celui de *Geschichtlichkeit* redouble – qui, depuis Herder, Goethe et les romantiques allemands, porte l'accent de profondeur et de gravité que prendra celui d'historicité. Seule l'exemplarité de ces deux moments fondateurs de l'histoire de l'esprit permet rétrospectivement de créditer l'usage hégélien du terme d'historicité d'une capacité égale de fondation. En fin de compte, l'histoire significative, pour Hegel, est celle de l'esprit. Et le problème qu'il transmet à ses interprètes et à ses successeurs est celui de la tension entre vérité et histoire. Comment se fait-il, demande le philosophe, que l'esprit ait une histoire ? Par le caractère épochal de la question, l'histoire philosophique a déjà fait sécession par rapport à l'histoire des historiens. La factualité a perdu tout intérêt philosophique ; elle est renvoyée au simple récit.

L'œuvre immense, diffuse, inachevée, de Dilthey constitue le chaînon décisif dans l'histoire des emplois du terme *Geschichtlichkeit*. Mais il ne se prête qu'à des occurrences rares comparées à l'usage massif de *Lebendigkeit*, « sens de la vie ». C'est la correspondance avec Yorck qui le ramènera au premier plan. En revanche, le terme *Geschichte* est omniprésent. Il est au cœur du projet de fondation des sciences de l'esprit sur un pied d'égalité avec les sciences de la nature<sup>37</sup>. L'esprit est de part en part historique.

35. Daniel Marguerat et Jean Zumstein, *La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, Le monde de la Bible n° 23, avril 1991.

36. Il n'est pas surprenant que Schleiermacher se soit érigé en médiateur entre ces deux « moments » exemplaires.

37. L'adjectif *geschichtlich* est en concurrence avec *historisch* dès l'énoncé du programme d'une « critique de la raison historique » (*historisch*). *Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques* (1875), trad. fr. de Sylvie

La grande affaire de l'*Introduction aux sciences de l'esprit*<sup>38</sup>, dont la première partie, seule complètement achevée, paraît en 1883, est la défense de l'autonomie, de la pleine autosuffisance des sciences de l'esprit : « Les sciences de l'esprit : un tout autonome à côté des sciences de la nature » (*Introduction...*, p. 157)<sup>39</sup>. Ces sciences doivent leur autonomie à la constitution unitaire de l'esprit lui-même appréhendé dans l'autoréflexion (*Selbstbesinnung*). Ce sens de l'unité indivisible de l'esprit n'a cessé de se renforcer au cours des publications accumulées de Dilthey. À l'opposé des vues mécanistes liées à l'associationnisme triomphant en psychologie, la notion d'« ensemble structurel (*Strukturzusammenhang*) psychique » est introduite dès les pages d'ouverture de l'*Édification*<sup>40</sup>. Cette expression appartient à un riche champ sémantique rassemblé autour du terme *Zusammenhang*, étroitement associé à celui de vie<sup>41</sup>. On ne peut affirmer plus fortement l'enracinement direct des concepts à vocation scientifique dans l'épaisseur même de la vie<sup>42</sup>.

Or il est remarquable qu'à aucun moment l'idée de « connexion structurale vivante » ou d'« ensemble structurel psychique » – ou comme on voudra dire – n'est associée chez Dilthey, comme elle

---

Mesure in Dilthey, *Œuvres*, t. I, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 43-142.

38. Traduit et présenté par Sylvie Mesure, *ibid.*, p. 145-361.

39. Concernant le terme de « sciences de l'esprit », Dilthey accorde qu'il ne dispose pas d'une dénomination adéquate ; faute de mieux, il adopte le terme introduit en allemand pour traduire (1849) l'expression *moral sciences* dans la *Logique* de John Stuart Mill (1843).

40. Dilthey, *L'Édification du monde de la vie dans les sciences de l'esprit*, traduit et présenté par Sylvie Mesure, in Dilthey, *Œuvres*, t. III, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

41. Dans un « Avertissement du traducteur », Sylvie Mesure observe : « *Zusammenhang*, véritable croix de toute traduction de Dilthey, est traduit le plus souvent possible par « ensemble », mais le mot signifie aussi parfois « structure », « système », « cohérence » ou « contexte ». *Bedeutungszusammenhang*, « ensemble significatif », désigne un ensemble signifiant à la fois comme totalité et dans ses éléments » (*L'Édification...*, *op. cit.*, p. 27-28). Dans sa traduction d'*Être et Temps*, E. Martineau traduit *Lebenszusammenhang* par « enchaînement de la vie » (*op. cit.*, p. 373). On peut dire aussi « connexion de la vie », pour réserver au plan du récit la notion de « cohérence narrative ».

42. Jean Greisch, dans *Ontologie et Temporalité*, donne à lire deux passages significatifs de *L'Édification...* : « Toutes ces catégories de la vie et de l'histoire sont des formes d'énoncés qui [...] reçoivent une application universelle dans le domaine des sciences de l'esprit. Les énoncés proviennent du vécu lui-même » (cité par Greisch, *op. cit.*, p. 353).

le sera chez Heidegger, à celle d'intervalle entre la naissance et la mort. La mort n'est pas pour lui repère de finitude pour l'autoréflexion. Ni non plus d'ailleurs la naissance. L'unité vivante de l'esprit se comprend de soi, sans autre intermédiaire conceptuel. Un réseau notionnel se met ainsi en place, liant *Lebendigkeit*, *Geschichtlichkeit*, *Freiheit* et *Entwicklung*. Vie, historicité, liberté, développement. Or, dans cette séquence, le moment d'historicité n'a aucun privilège particulier, il ne paraît pas dans l'*Introduction...* de 1893. Il fait une apparition furtive dans le *Discours inaugural à l'Académie des sciences*<sup>43</sup> (1887) et de nouveau dans le *Discours inaugural du soixante-dixième anniversaire*<sup>44</sup> (1903). Ce n'est pas un hasard si, au cours de la correspondance avec Yorck, il réapparaîtra nimbé d'une auréole de religiosité à l'écart du dogmatisme théologique et dans le prolongement de l'opération hégélienne de rationalisation et de sécularisation (intentionnelle ou non) de la théologie chrétienne trinitaire.

C'est sur ce riche arrière-plan de certitude réfléchie que la correspondance avec le comte Paul Yorck von Wartenburg (1886-1897)<sup>45</sup> est venue jeter un regard distancié et critique sur l'entreprise même de fonder l'ensemble autonome des sciences de l'esprit sur le concept de vie. Il revenait à Yorck de creuser l'écart entre l'autoréflexion et tout projet empirique de science historique. Le

43. Trad. fr. de Sylvie Mesure in Dilthey, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 19-22 : « Notre siècle a reconnu dans l'École historique l'historicité de l'homme et des organisations sociales » (p. 20).

44. Trad. fr. de Sylvie Mesure : « La culture est tout d'abord un enchevêtrement d'ensembles finalisés. Chacun d'eux, comme la langue, le droit, le mythe et la religiosité, la poésie, la philosophie, possède une législation interne qui conditionne sa structure, laquelle détermine son évolution. C'est alors que fut comprise la teneur historique de ces ensembles. L'œuvre de Hegel et de Schleiermacher consiste à pénétrer leur systématisme abstraite en prenant conscience de leur historicité. On leur appliquera la méthode comparative, on les considérera sous l'angle de leur développement historique. Et quel groupe d'hommes était ici à l'ouvrage ! » (*Ibid.*, p. 33.) Le bref discours s'achève néanmoins sur une note inquiète : « La vision historique du monde a libéré l'esprit humain des dernières chaînes que les sciences de la nature et la philosophie n'ont pas encore brisées, mais où sont les moyens permettant de surmonter l'anarchie des convictions qui menace de se répandre ? J'ai travaillé toute ma vie à résoudre les problèmes qui se rattachent à celui que je viens d'évoquer. Je vois le but. Si je reste en chemin, j'espère que mes jeunes compagnons de route, mes disciples, me suivront jusqu'au bout » (*ibid.*, p. 36).

45. La correspondance entre Dilthey et Yorck se lit in Wilhem Dilthey, *Philosophie und Geisteswissenschaft*, Buchreihe, t. I, 1923, partie 1.

concept d'historicité est clairement revendiqué dans le voisinage de ceux de vitalité et d'intériorité (ah ! les mots en *-heit* et *-keit* !). Mais le terme préféré est finalement celui de *geschichtliche Lebendigkeit* (Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, p. 113). Et Yorck de pousser son ami toujours plus loin dans la dénonciation de la pauvreté spirituelle des sciences historiques empiriques. Évoquant la publication récente par Dilthey d'*Idée d'une psychologie descriptive et analytique* (1894), Yorck dénonce l'insuffisance de la psychologie en tant que science humaine face à la plénitude de la « vie historique ». Ce qui manque, observe Yorck, à l'autoréflexion comme moyen primaire de connaissance, c'est une « analyse critique » du déficit ontologique des sciences groupées autour de la psychologie, c'est-à-dire fondamentalement une logique fondamentale précédant et guidant les sciences. Tombe alors la fameuse phrase de Yorck : les recherches de Dilthey « accentuent trop peu la différence génétique entre ontique et historique (*historisch*) ». Cette différence, étrangère au vocabulaire de Dilthey, veut exprimer l'écart maximal entre l'ontologique et le prétendu scientifique. C'est sur cette opposition que Heidegger devait rebondir. Là où manque cette différence, l'historiographie reste prisonnière « de déterminations purement oculaires ». Là où elle est reconnue, il peut être dit avec force : « comme je suis nature, je suis histoire ».

Les propositions de Yorck surviennent à une époque où son ami est attelé à la deuxième partie de la *Vie de Schleiermacher*, qu'il ne terminera pas, et où il tente de donner une suite à l'*Introduction...* de 1883, qui restera également inachevée. C'est aussi celle où Dilthey subit les attaques de son collègue Ebbinghaus, le porte-parole de la psychologie scientifique. Dilthey est sommé par Yorck de répliquer en soulignant toujours plus le caractère immédiat de la certitude attachée à l'autoréflexion, laquelle s'adresse directement aux connexions structurelles de la vie. La *Lebendigkeit* ne saurait aller sans cette « cohésion interne de la vie ». Cela n'empêche pas par ailleurs le concept d'historicité d'être tiré du côté d'une religiosité antidogmatique, dénommée elle-même « historique », en un sens non chronologique du terme. La dernière lettre de Dilthey (été 1897) recèle une de ses rares confessions : « Oui ! le terme de *Geschichtlichkeit* est le plus apte à caractériser la tâche suprême des sciences de l'esprit, qui est de faire front, dans l'autoréflexion, au nom de la "vitalité spontanée victorieuse", au déficit de spiritualité des temps nouveaux » : faire valoir, dit-il, « la conscience de la nature supra-sensible et supra-rationnelle de l'his-

toricité même » (Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, p. 107). Yorck meurt le 12 septembre 1897. C'est la fin de la discussion sur l'historicité. Le vocable n'apparaîtra plus que dans le *Discours anniversaire de 1903* et dans l'*Avant-propos de 1911*, comme il a été dit plus haut. Ce n'est qu'un effacement terminologique, Dilthey continuera de parler de « monde historique » et revendiquera pour les sciences de l'esprit la « fondation de la connaissance du monde, laquelle fondation rend possible le monde lui-même » (Avant-propos, trad. fr., *Œuvres I*, p. 40).

L'intervention de Heidegger se greffe très exactement sur ce débat ouvert par Yorck au cœur même de l'œuvre de Dilthey. Heidegger en fait l'aveu au début du paragraphe 77 placé en fin de chapitre : « L'ex-plicitation du problème de l'histoire qui vient d'être accomplie est née d'une appropriation du travail de Dilthey. Elle a été confirmée et même consolidée par les thèses du comte Yorck que l'on trouve dispersées dans ses lettres à Dilthey » (*Être et Temps*, p. 397). De là l'étrange rédaction – unique en son genre – d'une suite de paragraphes consistant pour l'essentiel en un florilège de citations. Heidegger se situe franchement du côté de Yorck au point critique où la « psychologie », destinée à comprendre la « vie », se propose d'exposer « la totalité du fait "homme" » (*op. cit.*, p. 398). Comment l'homme peut-il, dans cette guise, être à la fois objet des sciences de l'esprit et racine de ces sciences ? La question va bien au-delà de la querelle de frontière entre sciences de l'esprit et sciences de la nature, entre comprendre et expliquer, bien au-delà de la promotion de la psychologie comme science de référence pour la philosophie. Elle a pour enjeu la compréhension de l'historicité, comme les deux amis en conviennent. De Yorck sont retenues l'intervention relative à la publication par Dilthey en 1894 d'*Idée d'une psychologie descriptive et analytique* et la fameuse distinction entre « ontique » et « historique ».

On peut douter que ce recours intéressé aux notations de Yorck et surtout à sa terminologie – ontique contre historique – facilite une « appropriation du travail de Dilthey ». L'ontique de Yorck n'est pas l'ontique selon Heidegger, qui fait couple d'une manière unique avec l'ontologique. Tirer ce point au clair ne ferait que brouiller les pistes et éloigner du véritable centre de la pensée de Dilthey lui-même, à savoir le nœud entre Vie et Histoire.

Ce n'est pas sur cette équivoque que Heidegger construit sa propre interprétation de l'historicité, mais sur le manque éprouvé au terme de la méditation sur la « connexion co-originale [enracinée dans le souci] entre mort, dette et conscience » (*op. cit.*, p. 372)<sup>46</sup>. Ce qui manque, c'est l'autre « fin », à savoir le « commencement », la « naissance » et, entre les deux, l'intervalle que Heidegger dénomme « extension » (*Ausdehnung*, *op. cit.*, p. 373). Et celui-ci d'avouer que cet entre-deux, dans lequel le *Dasein* ne cesse de se tenir, « est passé inaperçu dans l'analyse de l'être-tout » (*ibid.*). Il est remarquable que ce n'est pas sur le terme « historicité », qui pourtant donne son titre au chapitre, que Heidegger engage la confrontation avec Dilthey, mais sur le thème de la « connexion de la vie » dont on a reconstruit plus haut le contexte systématique. Et c'est en quelques lignes qu'il est donné congé au concept diltheyien : d'une part, il se résoudrait en une séquence de vécus se déroulant « dans le temps », ce qui le renvoie au stade suivant de dérivation, celui de l'intratemporalité ; d'autre part, plus gravement, le « préjugé ontologique » qui guide la caractérisation de l'enchaînement en question le localise sans réserve, « en chaque maintenant », dans la région ontologique de l'« être-sous-la-main » et par là le place sous la domination du concept vulgaire du temps qui tire vers le bas la dialectique descendante de la temporalité. Impossible, proclame Heidegger, de conduire sur cette base déficiente « une analyse ontologique authentique de l'ex-tension du *Dasein* entre naissance et mort » (*op. cit.*, p. 374). La thèse est alors que seule la pensée de l'être-pour-la-mort est susceptible de donner un ancrage ontologique à l'idée d'intervalle (que Dilthey n'a jamais considérée), sous la condition complémentaire que la naissance soit à son tour interprétée comme l'autre « fin », symétrique de la fin par excellence ; le *Dasein* peut alors être dit exister « nativement » comme il est dit exister « mortellement ». Or

46. Le paragraphe 72, qui inaugurerait l'ensemble des analyses placées sous le titre de l'historicité-historialité, commence par l'expression d'un « grand scrupule » : « Le tout du *Dasein* s'est-il vraiment laissé porter, au point de vue de son être-tout authentique, à la préacquisition de l'analyse existentielle ? Il est possible sans doute que le questionnement antérieur relatif à la totalité du *Dasein* possède son univocité ontologique véritable ; et il est non moins possible, d'autre part, que la question elle-même ait trouvé, pour ce qui concerne l'être-pour-la-fin, la réponse qu'elle réclamait. Seulement, la mort n'est pourtant que la fin du *Dasein*, ou, pour le dire formellement, elle est seulement l'une des deux fins qui circonscrivent la totalité du *Dasein* » (*Être et Temps*, *op. cit.*, p. 372-373).

qu'est-ce que l'intervalle, sinon le souci ? « En tant que souci, le *Dasein* est l'entre-deux » (*op. cit.*, p. 374).

Nulle part, peut-être, ne se fait sentir plus vivement l'absence d'une réflexion sur la chair qui eût permis de désigner la natalité comme condition d'être déjà là et non pas seulement comme événement de la naissance, faussement symétrique de celui non encore échu de la mort.

En dépit de ces limites initiales, la notion d'extension, on dirait mieux d'étirement, est riche d'harmoniques susceptibles de nourrir le débat avec l'historien. Trois notions se proposent : celle de motilité, qui dit la mutabilité qualitative et dynamique de l'existence ; celle de permanence, qui met une touche temporelle sur l'idée de maintien du soi (une analyse antérieure y avait reconnu la détermination du « qui » du *Dasein*) ; enfin celle de « provenance », qui réinterprète de manière existentielle le terme chargé d'ans de *Geschehen* en portant l'accent sur l'aspect d'opération temporalisante attaché à l'idée d'extension. Ainsi se trouve occupée la place laissée vacante au plan ontologique par le concept dilthéyien de connexion de la vie. « La question de l'« enchaînement » du *Dasein* est le problème ontologique de son provenir. La libération de la structure de provenance et de ses conditions temporalo-existentielles de possibilité signifie l'obtention d'une compréhension ontologique de l'historialité » (*op. cit.*, p. 375).

En même temps que réplique est donnée à Dilthey, « il est [...] décidé du lieu du problème de l'histoire » (*op. cit.*, p. 375). Il est remarquable que Heidegger ne se confronte aucunement au métier d'historien, mais à ce qu'il appelle « le mode scientifico-théorique du problème de l'« histoire » » (*ibid.*). Il s'agit pour l'essentiel de tentatives relevant de la tradition néokantienne de penser l'histoire, soit à partir de la place que sa méthode lui confère dans l'architecture des savoirs, à la façon de Simmel et de Rickert nommément désignés (*ibid.*), soit directement à partir de son objet, le fait historique. Ce que Heidegger tient comme le phénomène fondamental de l'histoire, à savoir l'historicité de l'existence, se trouve irrémédiablement évacué par les tenants d'un néokantisme dominant : « Comment l'histoire, demande Heidegger, peut-elle devenir objet possible d'histoire ? » La réponse à cette question ne peut être dégagée qu'« à partir du mode d'être de l'historial et de son enracinement dans la temporalité » (*ibid.*). Heidegger n'avance guère dans la direction qui sera plus loin la nôtre. La notion de dérivation, prise au sens de degré descendant d'authenticité, ne suscite qu'un recours du moins authen-

tique au plus authentique. Quant à la possibilisation du savoir historique, on se borne à affirmer que l'histoire-science se meut parmi les modalités objectivées du mode d'être de l'« historique ». Une chaîne de relations de dépendance se donne ainsi à lire à rebours : l'objet de l'histoire – l'historique – l'historicité – son enracinement dans la temporalité. C'est essentiellement ce procès régressif que Heidegger oppose à toute tentative pour penser l'objectivité du fait historique dans le cadre d'une théorie de la connaissance.

Pour amorcer ce mouvement de retour de l'inauthentique à l'authentique, Heidegger ne rechigne pas à partir des recherches menées sous le signe « des concepts vulgaires de l'histoire » (*op. cit.*, p. 376). L'important, à partir de ce point d'amorçage, est « l'exposition du problème ontologique de l'historialité » (*ibid.*). Celle-ci ne peut rien être d'autre que « le dévoilement de ce qui se trouve déjà à l'état voilé dans la temporalisation de la temporalité » (*ibid.*). Heidegger répète : « L'interprétation existentielle de l'histoire comme science vise uniquement à l'assignation de sa provenance ontologique à partir de l'historialité du *Dasein* » (*ibid.*). Autrement dit : « Cet étant n'est pas "temporel" parce qu'il "est dans l'histoire" mais au contraire [...] il n'existe et ne peut exister historiquement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être » (*ibid.*).

L'aveu doit néanmoins être fait qu'on ne s'est pas véritablement approché de ce qui est appelé dans le présent ouvrage le travail de l'histoire et que Heidegger met au compte du « *Dasein* factice » (*ibid.*) ; la prise en compte de l'opération historiographique est renvoyée au stade suivant de l'opération de dérivation, l'intratemporalité. Comment faire en effet de l'histoire sans calendrier ni horloge<sup>47</sup> ? C'est accorder que le sort de l'histoire effective ne se décide pas au niveau de l'historicité mais à celui de l'intratemporalité. À celui de l'historicité, la discussion n'atteint que la réflexion de deuxième degré sur l'épistémologie telle que nous l'avons assignée dans le chapitre précédent à une philosophie critique de l'histoire. L'anticipation forcée du stade suivant de dérivation des modes de temporalisation suscite une remarque embarrassée : « Mais, dans la mesure où le temps comme intratemporalité "provient" aussi de la temporalité du *Dasein*, historialité et intratemporalité n'en manifesteront pas moins une co-originarité. Par

47. Est visé par là ce que j'appelle dans *Temps et Récit III* le tiers-temps historique, temps de la trace, des générations et des grands connecteurs entre temps cosmique et temps phénoménologique.

suite, l'explicitation vulgaire du caractère temporel de l'histoire préserve son droit dans les limites qui sont les siennes » (*op. cit.*, p. 377). Une certaine compétition est ainsi engagée entre dérivation – qui est appelée quelques lignes plus haut « déduction » (entre guillemets) – et co-originarité<sup>48</sup>.

## 2. Historicité et historiographie

J'aimerais reprendre, à la faveur de ce moment de suspens et d'hésitation, la tentative de dialogue critique entre la philosophie et l'histoire commencée à la fin de la première section de ce chapitre et interrompue sur le thème de l'écriture de l'histoire comme sépulture. C'est sur le chantier de l'historien que je voudrais attirer le philosophe. Heidegger le propose lui-même en ouvrant la discussion portant sur le statut de l'histoire-science par une réflexion sur les sens équivoques du mot « histoire », où ne figurent pas encore les déterminations proprement historiographiques du concept (§ 73). Il énumère et parcourt quatre acceptions courantes du terme : le passé comme indisponible ; le passé comme encore agissant ; l'histoire comme somme des choses transmises ; l'autorité de la tradition. Sous ces quatre guises, on retrouve, selon lui, le *Geschehen*, le « provenir », mais masqué sous les apparences de l'événement apparaissant et transmis. Quelque chose est dit ici qui concerne l'historien en un sens éminemment constructif : l'ayant-été l'emporte sur le simplement révolu, caractérisé par sa soustraction à nos prises dans la visée du passé. Nous avons nous-même à maintes reprises côtoyé cette dialectique de l'« avoir-été » et du « n'être plus », et souligné son ancrage dans le langage ordinaire et dans l'expérience mnémotique, avant son élaboration par l'historiographie prise à sa phase représentative. Heidegger jette sur cette dialectique un regard aigu à l'occasion d'une réflexion critique portant sur la notion de vestige,

48. Jean Greisch souligne à ce propos « le mélange de modestie et de prétention que renferme cette détermination de la tâche ». Et il ajoute : « Est-ce suffisant pour rendre justice à ces disciplines [les sciences de l'homme], ou ne faut-il pas envisager la possibilité d'une détermination plus positive du rapport entre l'ontologie de l'historialité et une épistémologie des sciences historiques ? » (*Ontologie et Temporalité*, *op. cit.*, p. 357-358.) C'est la proposition que je développe dans les pages qui suivent, dans la ligne de mes remarques de *Temps et Récit III* où je parlais d'un « enrichissement » de l'originaire par le dérivé ou d'une « dérivation novatrice » de l'un à l'autre (*op. cit.*, p. 108-109).

de ruine, d'antiquités, d'objets de musée. Mettant en œuvre sa catégorisation des étants, distribués entre les existentiels (tels que souci, angoisse, ipséité...) et les étants « sous-la-main » ou « à-portée-de-main » (disons les choses données et maniables), il observe que ce que nous rassemblons sous l'idée de trace ne porterait aucune marque du passé si nous ne pouvions rattacher ces indices à un environnement qui, disparu, emporte néanmoins avec lui son avoir-été. Si l'on peut dire de certaines choses qu'elles proviennent du passé, c'est parce que le *Dasein* porte en lui les traces de sa provenance sous la forme de la dette et de l'héritage : « Manifestement, le *Dasein* ne peut jamais être passé, non point parce qu'il est impérissable, mais parce qu'il ne peut essentiellement jamais être-sous-la-main mais, s'il est, existe » (*op. cit.*, p. 380). Un dialogue avec l'historien peut se nouer en ce point : l'apport du philosophe réside ici dans la critique dirigée contre un traitement du passé en termes d'outil, d'ustensile. La limite de cette critique résulte de la cassure instituée entre les modes d'être de l'existant et de la chose donnée et maniable, cassure que l'opération historiographique répète sur la base de l'acte mnémonique. Nous avons conduit toutefois l'épistémologie de l'opération historiographique jusqu'à l'énigme de la représentance du passé ayant-été à travers l'absence du passé révolu. À l'arrière de l'énigme de la représentance se profile celle de la représentation iconique du passé dans l'acte de mémoire. Or aucune place n'est faite par Heidegger à la mémoire ni à son fleuron, l'acte de reconnaissance, auquel Bergson a su accorder toute l'attention qu'il mérite, comme il sera amplement montré dans le chapitre qui suit. Mais il peut être suggéré que la dialectique de présence et d'absence, formulée dès la problématique grecque de l'*eikōn*, soit confrontée avec l'analyse heideggérienne du vestige. Heidegger n'a-t-il pas trop vite rabattu le caractère d'absence du passé révolu sur l'indisponibilité du manipulable ? Du même coup, toutes les difficultés liées à la représentation de ce qui n'est plus mais fut une fois n'ont-elles pas été éludées ? À la place, Heidegger offre certes l'idée forte de la subordination de tout l'historique intramondain à l'historique primordial que nous sommes en tant qu'êtres de souci. Il va même jusqu'à esquisser, autour de l'« historicité » du *Dasein*, « historicité » prime, une « historicité » seconde, celle « de l'histoire du monde » : « l'outil et l'ouvrage, des livres par exemple, ont leurs destins », des monuments et des institutions ont leur histoire. Mais la nature, elle aussi, est historique. Certes, elle ne l'est précisément pas lorsque nous parlons d'« histoire naturelle », mais elle l'est bel

et bien en tant que paysage, que domaine d'installation et d'exploitation, comme champ de bataille ou comme lieu de culte. Cet étant intramondain est comme tel historial, et son histoire ne représente pas un cadre « extérieur » qui accompagnerait purement et simplement l'histoire « intérieure » de l'« âme ». Nous nommons cet étant le « monde-historial » (*op. cit.*, p. 388-389).

Mais la disjonction des modes d'être – celui de l'existential d'un côté, celui du maniable de l'autre – empêche de pousser le mouvement de la dérivation jusqu'au point où serait reconnue la validité entière du phénomène de la trace. La problématique de la représentation, au plan historique, et déjà celle de la représentation iconique au plan mnémonique, me paraissent susceptibles de chevaucher cette discontinuité ontologique. La notion de vestige, élargie à celle de trace, pourrait alors offrir l'occasion d'une discussion où serait prise en compte la dimension véritative de l'acte mnémonique et de l'acte historiographique. À défaut de cette confrontation, Heidegger ne compense la réinsertion obstinée de la dépendance de l'historicité à l'endroit de la temporalité fondamentale<sup>49</sup> que par l'évocation de traits résultant de la dépendance de l'être historique à l'égard du monde, dans la ligne des notions déjà analysées d'héritage et de transmission, complétées par celle d'être en commun. Il est ainsi parlé de destin et de destinée, à la faveur d'une certaine assonance entre les mots allemands *Geschichte*, *Schicksal* (destin), *Geschick* (destinée). On peut à cet égard s'inquiéter des surcharges héroïques que le souci du concret impose à cet endroit<sup>50</sup>.

Je préfère poursuivre ma recherche de points d'amorçage d'un débat constructif dans le texte de Heidegger.

Je retiens deux termes porteurs : celui, repris de Dilthey, de suite des générations, et celui, reçu de Kierkegaard, de répétition. L'un et l'autre sont susceptibles de jouer le rôle de connecteur entre l'ontologie de l'être historique et l'épistémologie de l'opération historiographique.

Le concept de génération est assurément de ceux qui permettent le mieux de donner une densité concrète à celui plus général de

49. « Dès lors, l'interprétation de l'historialité du *Dasein* se révèle n'être au fond qu'une élaboration plus concrète de la temporalité » (*Être et Temps*, *op. cit.*, p. 382). Et plus loin : « L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré de l'historialité du *Dasein* » (*ibid.*, p. 386).

50. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 116sq. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, *op. cit.*, p. 369-374.

transmission, voire d'héritage. Mais, là encore, manque la touche charnelle que le concept de natalité aurait pu cautionner. Et sur ce socle pourrait être dressée toute la symbolique de la filiation et tout l'appareil juridique attaché à l'idée de généalogie, par lequel le vivant lui-même est institué : « Il faut se souvenir, dit d'entrée de jeu Pierre Legendre<sup>51</sup>, que les institutions sont un phénomène de la vie » (*L'Inestimable Objet de la transmission*, p. 9). Il faut pour cela se souvenir que l'humanité doit être définie comme le vivant parlant, ce qui fait de la généalogie une structure irréductible aux fonctions de reproduction. Dilthey n'aurait pas récusé, dans la ligne de son concept de « connexion de la vie », l'affirmation que « la vie ne vit pas et que c'est une tâche humaine d'instituer le vivant » : « fabriquer le lien institutionnel, c'est l'œuvre de la généalogie, qui fait tenir le fil de la vie » (*ibid.*, p. 10). Le sociologue, le juriste et le psychanalyste ne sont pas les seuls intéressés à « l'étude du principe généalogique de l'Occident », l'historien l'est aussi, dans la mesure où il tient avec Bernard Lepetit que, le référent de l'histoire, c'est la constitution du lien social considéré dans toutes ses dimensions, au point de jonction des pratiques et des représentations. L'histoire aussi est une science du vivant parlant ; la normativité juridique qui ordonne le champ généalogique n'est pas seulement un de ses objets, voire un objet « nouveau », mais elle est une présupposition attachée à la position de son objet et en ce sens une présupposition existentielle : l'histoire ne rencontre que des vivants parlant en cours d'institution. La généalogie est l'institution qui fait que la vie est humaine. En ce sens, elle est une composante de la représentance, constitutive de l'intentionnalité historique.

Le thème de la répétition, dont on vient de rappeler l'origine chez Kierkegaard, est à son tour d'une grande fécondité quant à la fondation ontologique de l'entreprise historiographique tout entière : « la résolution qui revient vers soi, qui se dé-livre, devient alors la répétition d'une possibilité transmise d'existence » (*Être et Temps*, p. 385). Ici encore, l'accent mis par Heidegger porte sur le renvoi à une fondation plus profonde : « la répétition authentique d'une possibilité d'existence passée, le fait que le *Dasein* se choisit ses héros, se fonde existentiellement dans la résolution devançante ; car c'est en elle seulement qu'est choisi le choix qui rend libre pour la poursuite du combat et pour la fidélité au répétable » (*ibid.*).

51. Pierre Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985.

On peut estimer que la pensée esquissée ouvre un champ plus vaste que « le choix de ses propres héros », surprenante notation dont on connaît l'inquiétante « destinée » à l'époque de la réalisation « historique » de la philosophie de la « chaire ». Infiniment plus prometteuse pour nous est l'affirmation selon laquelle répéter n'est ni restituer après coup ni réeffectuer : c'est « réaliser à nouveau ». Il s'agit là d'un rappel, d'une réplique, d'une riposte, voire d'une révocation des héritages. La puissance créatrice de la répétition tient tout entière dans ce pouvoir de rouvrir le passé sur l'avenir.

Ainsi comprise, la répétition peut être tenue pour une refondation ontologique du geste historiographique, ressaisi dans la ligne de son intentionnalité la plus fondamentale. Bien plus, la répétition permet de compléter et d'enrichir la méditation proposée plus haut sous le titre de la mort dans l'histoire. Celle-ci nous a conduits jusqu'au geste de sépulture par lequel l'historien, donnant une place aux morts, fait une place aux vivants. Une méditation sur la répétition autorise un pas de plus, à l'enseigne de l'idée que les morts d'autrefois ont été des vivants et que l'histoire, d'une certaine façon, s'approche de leur avoir-été-vivant. Les morts d'aujourd'hui sont les vivants d'hier, agissants et souffrants.

Comment l'historien peut-il faire ce pas supplémentaire, au-delà de la mise au tombeau, lui l'homme de la rétrospection ?

On peut placer l'essai de réponse sous un double patronage, celui de Michelet et celui de Collingwood.

Jules Michelet restera l'historien visionnaire qui, ayant aperçu la France, a voulu lui donner une histoire ; mais l'histoire de France est celle d'un être actif et vivant. « Avant moi, peut-il proclamer, nul ne l'avait embrassée du regard dans l'unité vivante des événements naturels et géographiques qui l'ont constituée. Le premier je la vis comme une âme et comme une personne. [...] Pour retrouver la vie historique, il faudrait patiemment la suivre en toutes ses voies, toutes ses formes, tous ses éléments. Mais il faudrait aussi une passion plus grande encore, refaire, rétablir le jeu de tous ceux-là, l'action réciproque de ces forces vivantes dans un puissant mouvement qui redeviendrait la vie même. » Surgit ici le thème de la résurrection : « Plus compliqué encore et plus effrayant était mon problème historique comme résurrection de la vie intégrale, non pas dans ses surfaces mais dans ses organismes internes et profonds. Nul sage n'y eût songé. Par bonheur, je ne l'étais pas » (préface de 1869 à *Histoire de France*).

Un demi-siècle plus tard, Collingwood fait écho à Michelet avec

un thème plus sobre, celui de la « réeffectuation » (*reenactment*) du passé dans le présent<sup>52</sup>. Suivant ce concept, l'opération historiographique apparaît comme dé-distanciation – identification à ce qui jadis fut. Mais c'est au prix de l'extraction hors de l'événement physique, de sa face « intérieure » qu'on peut appeler pensée. Au terme d'une reconstruction qui mobilise l'imagination historique, la pensée de l'historien peut être tenue pour une manière de re-penser ce qui fut une fois pensé. En un sens, Collingwood annonce Heidegger : « Le passé, dans un processus naturel, est un passé dépassé et mort » (*The Idea of History*, p. 225). Or, dans la nature, les instants meurent et sont remplacés par d'autres. En revanche, le même événement historiquement connu « surgit dans le présent » (*ibid.*). Sa survie est l'acte même de sa réeffectuation en pensée. Cette conception identitaire manque, à l'évidence, le moment d'altérité que l'idée de « répétition » inclut ; plus radicalement, elle repose sur la dissociation au plan de l'événement entre son occurrence et sa signification. Or c'est cette coappartenance même que la « répétition » recueille.

Il peut être rendu justice à la conception lyrique de la « résurrection » et à la conception « idéaliste » de la « réeffectuation », en plaçant sous le signe de l'idée de répétition le « rappel » de l'horizon d'attente des hommes d'autrefois. À cet égard, le caractère rétrospectif de l'histoire ne saurait constituer pour elle un enfermement dans la détermination. Ce serait le cas si l'on s'en tenait à l'opinion selon laquelle le passé ne peut plus être changé et pour cette raison paraît déterminé. Selon cette opinion, seul le futur peut être tenu pour incertain, ouvert et en ce sens indéterminé. Si, en effet, les faits sont ineffaçables, si l'on ne peut plus défaire ce qui a été fait, ni faire que ce qui est arrivé ne le soit pas, en revanche, le sens de ce qui est arrivé n'est pas fixé une fois pour toutes ; outre que des événements du passé peuvent être racontés et interprétés autrement, la charge morale liée au rapport de dette à l'égard du passé peut être alourdie ou allégée. On en dira davantage dans l'Épilogue dédié au pardon. Mais on peut dès maintenant progresser assez loin dans cette direction à la faveur d'un élargissement et d'un approfondissement de la notion de dette au-delà de celle de culpabilité, comme le propose

52. Collingwood, *The Idea of History*, ouvrage posthume publié par T.M. Knox en 1946 (Clarendon Press, Oxford University Press, 1956), sur la base des conférences écrites à Oxford en 1936, après la nomination de Collingwood à la chaire de philosophie et de métaphysique, et partiellement révisées par l'auteur jusqu'en 1940.

Heidegger : à l'idée de dette appartient le caractère de « charge », de « poids », de fardeau ; où l'on retrouve le thème de l'héritage et de la transmission, dépouillé de l'idée de faute morale. Certes, l'idée de dette n'est pas un simple corollaire de celle de trace : la trace demande à être remontée ; elle est pur renvoi au passé du passé ; elle signifie, elle n'oblige pas. En tant qu'elle oblige, la dette ne s'épuise pas non plus dans l'idée de fardeau : elle relie l'être affecté par le passé au pouvoir-être tourné vers le futur. Dans le vocabulaire de Koselleck, elle relie l'espace d'expérience à l'horizon d'attente.

C'est sur cette base qu'il peut être parlé d'un choc en retour du futur sur le passé à l'intérieur même du point de vue rétrospectif de l'histoire. Il est donné à l'historien de pouvoir se reporter en imagination à un moment quelconque du passé comme ayant été présent, et donc comme ayant été vécu par les gens d'autrefois à titre de présent de leur passé et de présent de leur futur, pour reprendre une fois encore les formules d'Augustin. Les hommes du passé ont été comme nous des sujets d'initiative, de rétrospection et de prospection. Les conséquences épistémologiques de cette considération sont considérables. Savoir que les hommes du passé ont formulé des expectations, des prévisions, des désirs, des craintes et des projets, c'est fracturer le déterminisme historique en réintroduisant rétrospectivement de la contingence dans l'histoire.

Nous rejoignons un thème insistant de Raymond Aron dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1937), à savoir sa lutte contre l'« illusion rétrospective de fatalité » (p. 187). Il introduit ce thème en liaison avec le recours de l'historien à des constructions irréelles, par où il rejoignait le concept wébérien de l'« imputation causale singulière ». Mais il élargissait le même thème par une réflexion sur le lien entre contingence et nécessité dans la causalité historique : « nous entendons ici par contingence à la fois la possibilité de concevoir l'événement autre, et l'impossibilité de déduire l'événement de l'ensemble de la situation antérieure » (*Introduction...*, p. 223). C'est cette considération générale sur la causalité historique qui incline à relier la réaction contre l'illusion rétrospective de fatalité à une conception globale de l'histoire définie par « l'effort de résurrection, plus précisément pour se reporter au moment de l'action, pour se faire le contemporain de l'acteur » (*op. cit.*, p. 234).

L'histoire des historiens n'est donc pas condamnée à l'historicité inauthentique que Heidegger déclare « aveugle aux possibilités » (*Être et Temps*, p. 391), comme le serait une historiographie refer-

mée sur une attitude muséographique. L'historiographie aussi comprend le passé comme « retour » de possibilités enfouies.

L'idée de « répétition », comprise selon le mot de Heidegger comme la « force » du possible (*op. cit.*, p. 395), serait alors la plus propre à exprimer la convergence à la limite entre le discours sur l'historicité et le discours de l'histoire. C'est sur cette idée que je voudrais conclure cette section, en lui accordant la portée supplémentaire que lui confère ce que Heidegger appelle la traversée de l'« histoire de la transmission », à savoir l'épaisseur des processus interprétatifs interpolés entre la représentation présente et l'ayant-été du passé « répété »<sup>53</sup>. Sur le thème de la répétition se croisent la deuxième et la troisième partie du présent ouvrage.

### III. ÊTRE-« DANS »-LE-TEMPS

#### 1. Sur la voie de l'inauthentique

Le terme « intratemporalité » désigne dans *Être et Temps* (deuxième partie, chapitre 6) la troisième modalité de temporalisation. C'est, en vérité, à ce niveau qu'est assignée l'histoire des historiens telle qu'elle est factuellement opérée. C'est en effet « dans » le temps que les événements arrivent. L'« être-dans » a été reconnu dans toute sa légitimité ontologique dès la première partie de l'ouvrage. L'« être-dans-le-temps » est la façon temporelle d'être-au-monde. Selon cette guise, le souci, cette structure fondamentale de l'être que nous sommes, se donne comme préoc-

53. J. Greisch (*Ontologie et Temporalité, op. cit.*, p. 374) rapproche opportunément ce que Heidegger appelle ici « histoire de la transmission » de ce que Gadamer nomme « histoire de l'action » (*Wirkungsgeschichte*) : « C'est un fait, commente Gadamer, qui ne s'attache pas seulement au phénomène historique ou à l'œuvre transmise, mais aussi, en une thématique seconde, à leur action dans l'histoire qui, après tout, comporte aussi l'histoire de la recherche » (*Vérité et Méthode, op. cit.*, p. 322). Ce paragraphe important de *Vérité et Méthode* ne doit pas être séparé de celui qui le précède, traitant de la signification herméneutique de « la distance historique » (*ibid.*, p. 312sq.) : celle-ci ne doit pas être comprise comme un espace vide, une séparation, mais comme un espace productif de compréhension, comme un entre-deux que boucle le cercle herméneutique que forment ensemble l'interprétation et son vis-à-vis. La distance temporelle ainsi comprise est la condition de l'« histoire de l'action ».

cupation. Être-dans signifie alors être-auprès – auprès des choses du monde. La façon de « compter avec le temps », qui résume tous nos rapports au temps à ce niveau, exprime fondamentalement la manière temporelle d'être-au-monde. Et c'est par un effet de nivellement que l'être-dans-le-temps est tiré du côté du concept vulgaire du temps comme suite d'instantanés discrets offerts au calcul numérique. Il importe donc de rester attentif aux traits positifs de ce rapport au temps qui relève encore de l'ontologie de l'être historique. À cet égard, le langage ordinaire est un bon guide ; il dit nos multiples manières de compter avec le temps : avoir le temps, prendre son temps, donner son temps, etc.<sup>54</sup>. La tâche de l'herméneute est ici, selon Heidegger, de dégager les implications existentielles tacites de ces expressions. Elles se laissent regrouper autour de la préoccupation qui nous place dans la dépendance des choses « auprès » desquelles nous vivons dans le présent vif. La préoccupation ramène ainsi au centre de l'analyse la référence au présent, de la même manière que l'être-pour-la-mort impose la référence au futur et l'historicité la référence au passé. En ce point, les analyses d'Augustin et de Husserl, organisant le temps autour de l'instance du présent, trouvent leur pertinence. La préoccupation ratifie cette priorité. Le discours de la préoccupation est d'abord un discours centré sur le présent vif. Au cœur du dispositif langagier préside le « maintenant que... » à partir duquel tous les événements se laissent dater. Encore faut-il dégager la databilité de l'assignation de date dans une chronologie qui précise l'opération de « compter avec le temps » par un « calcul » d'intervalles mesurés. À son tour, la databilité, comme capacité du temps à être nombrée, évoque l'étirement du temps, figure concrète de ce qui a été appelé plus haut extension. S'ajoute enfin un trait qui marque la part de l'être en commun dans les manières de compter avec le temps : c'est la publicité, caractère public de la databilité et de l'étirement. Le calcul du temps astronomique et du temps calendaire se greffe sur ces scansionnements du temps de la préoccupation. Avant la quantification, il y a ces mesures rythmées du jour et de la nuit, du repos et du sommeil, du travail et de la fête. On peut parler à leur égard d'un « temps préoccupé » (*Être et Temps*,

54. Dans *Soi-même comme un autre*, op. cit., je souligne la richesse de sens de la métaphore du « compte », que l'on retrouve en de nombreuses langues à la base de l'idée d'imputabilité (*accountability* en anglais, *Rechnungsfähigkeit* en allemand).

p. 414). Dernière touche de l'analyse existentielle : un temps peut être dit opportun, un autre inopportun ; temps pour faire ou ne pas faire<sup>55</sup>. La « significativité » serait l'expression récapitulative elle-même la plus appropriée de cette chaîne de déterminations de l'être dans le temps. Celle-ci ne laisse toutefois pas de graviter autour du maintenant : dire « maintenant » (*op. cit.*, p. 416) résume, même tacitement, le discours de la préoccupation.

La force de cette analyse est de ne pas se laisser enfermer dans des oppositions d'école, telles que le subjectif et l'objectif. Le temps du monde, est-il dit, est « plus objectif que tout objet possible » et « plus subjectif que tout sujet possible » (*op. cit.*, p. 419).

## 2. L'être-dans-le-temps et la dialectique de la mémoire et de l'histoire<sup>56</sup>

Il n'est parlé qu'une seule fois de l'histoire dans le chapitre d'*Être et Temps* sur l'intratemoralité, dans les lignes d'introduction. Ce qui importe à Heidegger, c'est la vulnérabilité de ce mode

55. J. Greisch évoque les vers du *Qohelet* biblique : « Il y a un temps pour tout, et un temps pour toute chose sous le ciel. Un temps pour enfanter, et un temps pour mourir ; un temps pour planter, et un temps pour arracher le plant... » (Ecclésiaste 3,1-8). Greisch ouvre sur ce point (*Ontologie et Temporalité*, *op. cit.*, p. 394-402) une discussion qui ne peut laisser indifférent l'historien : l'expression de temps commun ou temps public ouvre-t-elle un choix entre deux interprétations, la première mettant l'accent sur l'altérité de l'autre, à la façon de Levinas dans *Le Temps et l'Autre*, la seconde, sur le lien avec l'extériorité spatiale, à l'occasion des « lieux » que nous nommons en même temps que les dates ? Faut-il choisir entre ces deux lectures ? Ce que nous avons dit plus haut, en accord avec E. Casey, sur le versant « mondain » du souvenir (première partie, chap. 1) plaide dans le second sens ; ce que nous avons dit d'autre part sur l'attribution triple de la mémoire, à soi-même, aux proches et aux lointains (première partie, chap. 3) plaide dans le premier sens, en faveur d'une redistribution du temps sur l'éventail entier des instances d'attribution : le propre, les proches, les lointains.

56. François Dosse a eu l'heureuse idée de terminer la grande enquête de son ouvrage *L'Histoire*, *op. cit.*, sur le dialogue entre l'histoire et la mémoire (« Une histoire sociale de la mémoire », p. 169-193). Le sixième parcours proposé par l'auteur prend son départ dans « le roman national » (p. 169sq.), atteint un sommet avec Bergson et « la distinction entre deux mémoires », pénètre avec Halbwachs dans l'ère de la « dissociation histoire/mémoire », pour déboucher sur les formes variées de problématisation mutuelle des deux grandes instances de rétrospection. Le dernier mot est alors prononcé par l'instance du futur : de l'horizon d'attente procède l'invitation à « revisiter les zones d'ombre », à quitter le « ressassement » pour la « créativité », bref à replacer avec Koselleck mémoire et histoire sous l'égide du « futur du passé ».

temporel à l'effet de nivellement exercé sur lui par le concept vulgaire du temps. Tout l'effort en conséquence porte sur la préservation des liens de ce mode temporel avec l'historicité et, par-delà celle-ci, avec la temporalité fondamentale de l'être-pour-la-mort. Je me propose néanmoins de poursuivre à ce niveau encore le dialogue entre le philosophe et l'historien. En un sens, en effet, ce qui autorise Heidegger à parler d'entrée de jeu de « l'incomplétude de l'analyse temporelle précédente du *Dasein* » (*op. cit.*, p. 404), c'est le souci de restituer expressément son droit à « l'explicitation "ontico-temporelle" factice de l'histoire » (*ibid.*). L'adjectif « factice », pour lequel je préfère la traduction française « factuel », vise ici expressément la pratique effective de l'histoire, dans la mesure où, comme les sciences de la nature, celle-ci fait intervenir le « facteur temps ». C'est bien le métier d'historien qui est ici en cause. Une nouvelle réflexion sur ce métier méritait d'être entreprise sous la conduite de l'analyse existentielle de cette qualité temporelle ressaisie au moment d'hésitation où l'acte de « compter avec le temps » n'est pas encore pris dans le « calcul ».

La référence de base à la préoccupation peut servir d'amorce à ce dernier colloque avec l'historien. Selon l'orientation générale de l'historiographie à laquelle nous avons donné la préférence, le référent dernier du discours de l'histoire est l'action sociale dans sa capacité à produire du lien social et des identités. Sont ainsi portés en avant des agents capables d'initiative, d'orientation, dans des situations d'incertitude, en réplique à des contraintes, des normes, des institutions. L'attention portée aux phénomènes d'échelle a renforcé ce primat accordé à l'agir en commun au double plan des comportements et des représentations. Il nous est ainsi permis d'ajouter à la notation précédente concernant successivement la mort en histoire et l'historicité en histoire la référence à des humains préoccupés par leur agir en commun. L'historien n'a pas seulement pour vis-à-vis des morts pour lesquels il construit un tombeau scripturaire ; il ne s'applique pas seulement à ressusciter des vivants d'autrefois qui ne sont plus mais qui ont été, il s'emploie à re-présenter des actions et des passions. Pour ma part, je rattache explicitement le plaidoyer en faveur de l'idée que le référent dernier de la représentation historique est le vivant ancien, derrière l'absent d'aujourd'hui à l'histoire, au changement de paradigme qui, au « tournant critique » des *Annales* dans les années quatre-vingt, a promu ce qu'on a pu dénommer le « paradoxe de

l'acteur »<sup>57</sup>. Ce que vise l'histoire, c'est non seulement le vivant d'autrefois, à l'arrière du mort d'aujourd'hui, mais l'acteur de l'histoire échue, dès lors que l'on entreprend de « prendre au sérieux les acteurs eux-mêmes ». À cet égard, les notions de compétence et d'ajustement disent bien l'équivalent historiographique de la préoccupation heideggerienne.

Cette considération générale me servira d'exorde pour une pénultième relecture du mouvement d'ensemble du présent ouvrage, non plus seulement au point où se sont recroisées l'idée de représentation et celle de répétition à la fin de la section précédente, mais, plus largement, au point de suture entre une phénoménologie de la mémoire et une épistémologie de l'histoire. On l'a dit, Heidegger n'a pas un mot pour la mémoire, alors qu'il a quelques traits pénétrants sur l'oubli<sup>58</sup> auquel nous rendrons justice dans le chapitre suivant. Or les perplexités les plus tenaces concernant le traitement « factice » du temps par l'historien tiennent à l'articulation du savoir historique sur le travail de mémoire dans le présent de l'histoire<sup>59</sup>. Je voudrais montrer que, dans l'attitude par principe rétrospective commune à la mémoire et à l'histoire, la priorité entre ces deux visées du passé est indécidable. L'ontologie de l'être historique qui embrasse la condition temporelle dans sa triple membrure – passé, présent, futur – est habilitée à légitimer ce caractère indécidable sous la condition de l'abstraction du présent et du futur. C'est à une répétition de cette situation d'indécidabilité que je

57. Cf. Christian Delacroix, « La falaise et le rivage. Histoire du « tournant critique » », in *Espaces Temps, Les Cahiers*, n° 59-60-61, 1995, p. 59-61, 86-111. Sous le signe du T.C. (tournant critique), l'auteur refait le parcours qui fut le nôtre dans les premiers paragraphes du chapitre « Explication/compréhension ». Son chemin passe par maints auteurs que j'ai également croisés : Bernard Lepetit, les historiens de la *microstoria*, la sociologie des cités de Boltanski-Thévenot, etc. Le numéro des *Annales* de novembre-décembre 1990 sur les « mobilités » entérinait déjà cet avènement du paradigme de l'action et de l'acteur en revendiquant « la prise au sérieux des représentations et des légitimations théoriques et pratiques que les acteurs construisent » (*op. cit.*, p. 1273 ; cité par C. Delacroix, art. cité, p. 103).

58. Voir *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 44, 219, 292, 339, 341, 342, 345, 347, 354, 369, 391, 407, 409, 410, 424, 425 (*Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1961). Je reviendrai sur quelques-unes des notations les plus remarquables d'*Être et Temps* sur l'oubli dans le chapitre suivant.

59. Bernard Lepetit, « Le présent de l'histoire », in *Les Formes de l'expérience*, *op. cit.*, p. 273. « C'est dans la transformation de la valeur du présent qu'on trouve l'origine du changement de situation du passé » (*ibid.*, p. 290).

propose de procéder en vue de l'authentifier comme légitime et justifiée dans les limites où elle est reconnue.

Je mettrai en parallèle deux développements croisés et concurrents. D'un côté, nous avons une prétention à dissoudre le champ de la mémoire dans celui de l'histoire à la faveur du développement d'une histoire de la mémoire tenue pour un de ses objets privilégiés – de l'autre, nous avons une résistance de la mémoire à une telle absorption à la faveur de sa capacité à s'historiciser sous une diversité de figures culturelles. Un passage à la limite, inverse du précédent, se désigne sous la forme d'une révolte de la mémoire collective contre ce qui apparaît comme une tentative de mainmise sur son culte du souvenir.

a) *La mémoire, simple province de l'histoire ?*

Cette *diminutio capitis* est encouragée par le développement tardif d'une histoire de la mémoire. Rien en effet n'interdit de faire paraître la mémoire parmi les « nouveaux » objets de l'histoire, au voisinage du corps, de la cuisine, de la mort, du sexe, de la fête et, pourquoi pas, de feu les mentalités. L'ouvrage de Le Goff intitulé *Mémoire et Histoire* est à cet égard exemplaire<sup>60</sup>. L'histoire de la mémoire, est-il dit, fait partie d'une « histoire de l'histoire » (préface de l'édition française), donc d'une démarche de tour réflexif. L'histoire de la mémoire est le premier des chapitres de cette histoire redoublée et, à ce titre, la mémoire est encore reconnue comme la « matière première de l'histoire », « le vivier d'où puisent les historiens » (*Mémoire et Histoire*, p. 10). La discipline historique « vient à son tour alimenter la mémoire et rentre dans le grand processus dialectique de la mémoire et de l'oubli que vivent les individus et les sociétés » (*op. cit.*, p. 10-11). Mais le ton reste marqué par la méfiance à l'égard d'un éloge excessif de la mémoire : « Trop privilégier la mémoire, c'est s'immerger dans le flot indomptable du temps » (*op. cit.*, p. 11). Le statut de la mémoire dans une histoire de l'histoire est inséparable d'une réflexion sur le couple passé/présent qui relève d'une rubrique distincte, dans la mesure où l'opposition marquée par ce couple n'est pas neutre, mais sous-tend ou exprime un système de valorisation, comme dans les paires : antique/moderne, progrès/réaction. Ce qui est propre à une histoire

60. Le chapitre « Mémoire » est l'un des dix articles publiés successivement dans l'*Encyclopedia Einaudi*, Turin, Einaudi, 1986 ; éd. fr. partielle, Paris, Gallimard, 1988.

de la mémoire, c'est l'histoire de ses modes de transmission. La démarche de l'historien est ici proche de celle de A. Leroy-Gourhan dans *Le Geste et la Parole*. Ainsi passe-t-on successivement, dans les divisions périodiques de l'histoire de la mémoire, des sociétés sans écriture à l'essor de la mémoire, passant de l'oralité à l'écriture, de la Préhistoire à l'Antiquité, puis à l'équilibre entre l'oral et l'écriture à l'époque médiévale, puis au progrès de la mémoire écrite du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours, pour terminer par « les bouleversements contemporains de la mémoire »<sup>61</sup>.

C'est dans le sillage de l'histoire de la mémoire que prend corps la tentation de dépouiller la mémoire de sa fonction matricielle à l'égard de l'histoire. C'est la sorte de risque que Krzysztof Pomian assume, sans y céder, dans son essai intitulé « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire »<sup>62</sup>. Le titre paraît annoncer un trajet sans retour. De fait, c'est une culture déterminée de la mémoire qui est prise en compte, celle ressortissant au passé de l'Europe chrétienne et même plus précisément catholique. L'histoire de cette figure est conduite de son apogée à son déclin selon un mode narratif bien connu. Ce n'est pourtant pas l'interprétation univoque annoncée par le titre qui prévaut au terme du parcours, mais l'aveu d'un rapport plus dialectique entre histoire et mémoire collective, sans toutefois que soient reconnus les traits de la mémoire et de l'oubli qui demeurent les moins sensibles aux variations résultant d'une histoire des investissements culturels de la mémoire.

Dès le début de l'article, la mémoire est rapidement caractérisée comme événementielle. Rien n'apparaît ici des subtilités du rapport entre l'absence du passé et sa représentation dans le présent, ni des difficultés liées à l'ambition vériditive de la mémoire à son stade déclaratif. Cette dernière apparaît prise dès le début dans les rets d'une autorité transcendante, où les problèmes de crédibilité sont tenus pour déjà résolus. À ce stade initial, la mémoire collective « reste imbriquée dans l'ensemble des représentations qui portent sur l'au-delà » (« De l'histoire... », p. 73). L'idée d'une « identification du passé ancien avec l'au-delà » (*ibid.*) joue ainsi le rôle

61. Le Goff jalonne la transition de la « mémoire sur fiches », pour parler comme Leroy-Gourhan, à la « mécanographie » et à la « mémoire électronique » (*Histoire et Mémoire*, *op. cit.*, p. 164-165). Ainsi se constituent de gigantesques fichiers bibliographiques à propos desquels Yerushalmi et Nora marqueront un peu plus loin leur inquiétude.

62. Krzysztof Pomian, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1998, p. 63-110.

d'archétype du stade aujourd'hui dépassé. Le religieux y tient captives les réserves de problématisation du témoignage. Les représentations déportant l'imaginaire vers un au-delà, sans cesse mises en scène par la liturgie, ont déjà comblé les béances du rapport fiduciaire sur lequel s'établit le témoignage. C'est pourquoi l'histoire du rapport de l'histoire à la mémoire ne pourra être désormais que celle d'une autonomisation de l'histoire à l'égard de la mémoire, celle d'une « fissure [...] entre le passé et l'au-delà et parallèlement entre la mémoire collective et la croyance religieuse » (art. cité, p. 75). Au bénéfice de cette autonomisation sont versés les épisodes majeurs de la communication liés à l'irruption de l'écriture et, de façon plus dramatique encore, à celle de l'imprimerie, puis de la diffusion marchande des ouvrages imprimés. Les moments marquants de cet affranchissement de l'histoire au cours du xx<sup>e</sup> siècle sont bien connus : phase des *Annales*, rôle croissant d'une chronologie qui ne doit plus rien à la remémoration, introduction dans le discours d'exigences rhétoriques nouvelles, mise en place d'une narration continue, appel à l'invisibilité de motivations susceptibles d'être rationalisées, à l'inverse des recours à la providence, au destin, à la fortune, au hasard. La crédibilité argumentée des documents écrits fait désormais rupture avec le statut fiduciaire d'une mémoire autorisée par en haut. Ainsi peut être neutralisée l'opposition en apparence dirimante entre la singularité des événements ou des œuvres, mise en avant par l'herméneutique, et la répétition d'items, selon l'histoire sérielle. Dans les deux cas, l'histoire traite « de ce qui n'a pas été l'objet d'une saisie de la part des contemporains » (art. cité, p. 102). Recours est fait de part et d'autre à des « voies extramémorielles ». Seuls diffèrent les objets : d'un côté des œuvres littéraires et artistiques, de l'autre des entités dénombrables, comme on voit en économie, en démographie ou en sociologie. De toutes ces manières, la notion de source s'affranchit entièrement de celle de témoignage, au sens intentionnel du terme. À cette variété de documents s'ajoute la notion de vestige empruntée à la stratigraphie géologique ; l'élargissement subi par les notions familières de source, de document, de trace, s'avère ainsi à la fois temporel, spatial et thématique, ce dernier qualitatif prenant en compte la différenciation entre histoire politique, économique, sociale, culturelle. Ainsi se construit un passé dont personne n'a pu se souvenir. C'est pour une telle histoire, solidaire d'un « point de vue libre de tout égocentrisme »,

que l'histoire a cessé d'être « partie de la mémoire » et que la mémoire est devenue « partie d'histoire ».

Le plaidoyer de K. Pomian pour une histoire libérée du joug de la mémoire, une fois celle-ci identifiée à une de ces figures culturelles historiquement datées, ne manque pas de force, une fois accepté le caractère unilatéral de l'approche de l'auteur : « Les rapports entre la mémoire et l'histoire seront abordés ici dans une perspective historique » (art. cité, p. 60). Du même coup sont ignorées les ressources potentielles de la mémoire qui permettraient d'employer ce terme en un sens moins culturellement déterminé. Cette méconnaissance me paraît résulter de la postulation initiale d'une parenté de principe entre mémoire et perception, parenté gagée, semble-t-il, par le phénomène du témoignage oculaire. Le témoin est présumé avoir vu. Mais la problématique de la présence de l'absent dans la représentation du passé, ainsi que le caractère éminemment fiduciaire du témoignage même oculaire (j'y étais, croyez-moi ou ne me croyez pas), sont ainsi perdus de vue dès le départ. S'agissant du caractère collectif de la mémoire, est également perdue de vue la conscience fondamentale d'appartenir à un groupe capable de se désigner à la première personne du pluriel et de façonner son identité au prix des illusions et des violences que l'on sait. Plus que tout plane sur l'essai une méfiance viscérale à l'égard de cette mémoire médiévale à laquelle J. Le Goff a manifesté tant de sympathie.

L'essai toutefois ne suit pas cette pente sans corriger par une série de touches successives son caractère unilatéral. Des notations nombreuses plaident en faveur de l'idée, non d'une substitution de l'histoire à la mémoire, mais d'un remaniement incessant du rapport entre histoire et mémoire collective. Ainsi, au crédit de l'humanisme, est portée « la redistribution de la mémoire des élites » (art. cité, p. 83). Il est parlé de la même façon de la « mémoire collective des lettrés » (art. cité, p. 85). Il est dit de l'imprimerie qu'elle a suscité de nombreux « renouvellements de la mémoire collective » (art. cité, p. 88) liés à l'élévation du passé proche et lointain au rang d'objet d'étude. La crise ouverte par la Réforme est dite elle aussi avoir suscité au cœur de la chrétienté une « guerre des mémoires » (art. cité, p. 92). Même le « divorce entre histoire et mémoire » (art. cité, p. 93) sous la double forme d'une « rupture de la mémoire littéraire et artistique et d'une rupture de la mémoire juridique et politique » (art. cité, p. 94), équivaut à la construction d'une « nouvelle mémoire » (*ibid.*). Finalement, l'émancipation cognitive à l'égard de la mémoire (art. cité, p. 93-97) est dite aboutir à l'élar-

gissement temporel, spatial et thématique « des mémoires collectives des Européens » (art. cité, p. 103). Ce que le parcours dessiné par l'essai de K. Pomian met effectivement en place, outre le renversement des rapports entre histoire et mémoire que résume le titre, c'est un système d'écart, où les différences entre histoire et mémoire sont « maximales où il s'agit d'un passé très lointain, du passé de la nature, et réduites au minimum là où le passé est proche à tous égards de l'histoire » (art. cité, p. 107). Ce jeu de différences atteste que le fait de devenir objet d'histoire, c'est encore quelque chose qui arrive à cette mémoire dont, à mon avis, la constitution représentative rend possible en principe ces écarts. À cet égard, le ton des dernières pages de l'essai devient plus didactique : « entre l'histoire et la mémoire il n'y a pas de cloison étanche » (art. cité, p. 109). Il est parlé d'une « mémoire nouvelle », « qui se superpose à l'ancienne mémoire écrite, comme celle-ci s'est superposée à une mémoire orale encore plus ancienne » (art. cité, p. 108). J'interprète de la façon suivante l'assouplissement de la thèse vigoureuse qui arme l'essai : c'est le souci de préserver le rôle formateur de l'histoire à l'égard du sens civique et plus précisément du sens national, donc de l'identité projetée par la conscience collective, qui a mis un frein à l'impulsion polémique issue de l'opposition majeure entre l'histoire savante et une mémoire encadrée par la religion dans l'Europe chrétienne.

*b) La mémoire, en charge de l'histoire ?*

Écoutons maintenant le plaidoyer inverse. Il est permis de concevoir une histoire qui se servirait des variations imaginatives relevant d'une histoire culturelle de la mémoire et de l'oubli comme de révélateurs à l'égard de potentialités mnémoniques que la quotidienneté dissimule. On pourrait parler à cet égard d'« historisation de la mémoire », mais le bénéfice en serait à verser au compte de la mémoire.

J'ai choisi comme exemple d'une telle historisation de la mémoire l'examen que propose Richard Terdiman, critique littéraire de langue anglaise, de ce qu'il dénomme « crise de la mémoire » et qu'il voit surgir au vif de la littérature du « long XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>63</sup>. Une cor-

63. Richard Terdiman, *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1993. L'ouvrage est consacré au « fonctionnement de la mémoire dans la culture ». L'enquête est menée dans

rélation se propose entre une conscience d'époque que Baudelaire a caractérisée par le terme de modernité et cette « crise de la mémoire ». Cette corrélation met en couple un concept relevant de la périodisation de l'histoire (le « long XIX<sup>e</sup> siècle ») et des figures déterminées de l'opération mnémonique (les figures de crise). C'est en cette mise en couple que consiste l'historisation de la mémoire. Loin que ce phénomène ratifie la thèse critiquée plus haut de la subordination de la mémoire à l'histoire dont elle serait devenue l'objet, il renforce la thèse opposée selon laquelle la mémoire se trouve révélée à elle-même dans sa profondeur par le mouvement de l'histoire. De plus, loin que la crise de la mémoire puisse être tenue pour une simple dissolution du rapport entre passé et présent, les œuvres qui lui confèrent une expression écrite lui assignent en même temps une intelligibilité remarquable liée à la délimitation même de ces configurations culturelles. Ce serait là le cadeau de la modernité à la phénoménologie – l'herméneutique jetant entre phénomène historique et phénomène mnémonique la passerelle d'une sémiotique des représentations du passé. L'énigme de la représentation du passé dans le présent se trouverait ainsi à la fois approfondie et élucidée à la mesure de sa détermination culturelle.

En choisissant de commenter la *Confession d'un enfant du siècle* de Musset et le poème « Le Cygne » tiré de la section « Tableaux parisiens » des *Fleurs du Mal* de Baudelaire, Richard Terdiman s'est donné pour vis-à-vis un espace textuel approprié à la corrélation entre crise historique et crise mnémonique. Le passage de l'une à l'autre crise est rendu possible par le fait que, d'un côté, ce qu'on appelle les révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle sont indivisément des événements effectivement advenus et des rapports portant sur ces événements, bref des récits transmis, et que, de l'autre côté, la littérature constitue un laboratoire verbal, rhétorique et poétique d'une incroyable puissance d'élucidation, de discrimination, voire de théorisation. L'historique raconté et le mnémonique éprouvé se croisent dans le langage.

Ce sont donc des configurations culturelles particulières du phénomène mnémonique que l'histoire des Temps modernes porte au jour. Et ce sont des figures de crise. Le paradoxe est que ces figures qui semblent privilégier la dissolution du lien en vertu duquel le

---

l'esprit de « *the history of consciousness* » enseignée à l'université de Californie à Santa Cruz et au département de français de Stanford University, dans le voisinage de la pensée de Michel de Certeau.

passé persiste dans le présent sont des figures intelligibles en raison des chances de conceptualisation ouvertes par la poétique de la crise. On peut rapporter les multiples variantes de ce discours de la crise au thème massivement prévalent de la perte. À cet égard, le discours de la modernité forme contraste, dans une typologie sommairement binaire, avec le discours de la réminiscence intégrale qu'on avait pu lire dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et auquel le calme goethéen avait donné un vibrant écho. À l'inverse se disent : le désespoir de ce qui disparaît, l'impuissance à cumuler le souvenir et archiver la mémoire, l'excès de présence d'un passé qui ne cesse de hanter le présent et, paradoxalement, le défaut de présence d'un passé à jamais irrévocable, la fuite éperdue du passé et le gel du présent, l'incapacité d'oublier et l'impuissance à se souvenir à bonne distance de l'événement. Bref, la superposition de l'ineffaçable et de l'irrévocable. Plus subtile encore est la rupture de la dialogicité propre à une mémoire partagée, dans l'expérience poignante de la solitude. Face à ces textes littéraires d'une extrême subtilité, il faut apprendre la docilité de la lecture et la rouerie d'une dialectique sinieuse.

Ainsi, il n'est pas indifférent que ce soit à la faveur d'une transgression déthéologisée du thème littéraire de la confession, reçu d'Augustin et de Rousseau, et d'un retournement de l'aveu contre son projet thérapeutique, qu'un « enfant du siècle » a pu avouer le bien nommé « mal du siècle », et ainsi confier l'*épochal* à une diction singulière qui confère une efficacité performative nouvelle à la confession<sup>64</sup>.

Quant au poème « Le Cygne », c'est l'homonymie d'un seul mot – le cygne et le signe – qui, dès l'intitulé du titre, invite le lecteur à dépister les ruses des jeux de la représentation voués à signifier la perte. C'est en effet la perte qui règne au cœur de ce que Terdiman dénomme « *mnemonics of dispossession* ». Le lecteur ne manquera pas de comparer cette interprétation du « Cygne » de Baudelaire, où l'accent est mis délibérément sur le phénomène d'historisation de la mémoire, à celle de Jean Starobinski évoquée plus haut<sup>65</sup>. À la faveur de ce rapprochement, je proposerai de relier la « *mnemonics of dispossession* » selon Terdiman à ce qu'on pourrait appeler, selon Starobinski, la mnémonique de la mélancolie.

64. R. Terdiman, « The mnemonics of Musset's confession », *ibid.*, p. 75-105.

65. Cf. première partie, p. 93, où il est question de l'ouvrage de Jean Starobinski, *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, op. cit.

colie. C'est bien sur la ligne fragile qui sépare le deuil de la mélancolie que le poème pointe la crise de la mémoire.

Ce que la littérature de la crise de la mémoire suscitée par l'horreur de l'histoire met finalement à nu, c'est le caractère problématique du mode de persévérance du passé dans le présent ; ce trait, on l'a assez dit, résulte de ce que la référence à l'absence est constitutive du mode de présence du souvenir. En ce sens, la perte peut se révéler inhérente au travail de la remémoration. Toutefois, cette référence à l'absence ne serait pas source de perplexité si l'absence restait toujours compensée par la sorte de présence propre à l'anamnèse, quand celle-ci est couronnée par l'expérience vive de la reconnaissance, emblème de la mémoire heureuse. Ce qui fait crise, dans la crise de la mémoire, c'est l'oblitération du versant intuitif de la représentation et la menace qui y est jointe de perdre ce qu'on peut appeler l'attestation de l'advenu, sans quoi la mémoire serait indiscernable de la fiction. La dimension nostalgique du mal du siècle, du *spleen*, procède néanmoins de la résistance de cette irréductible attestation à sa propre destruction. De cette irréductibilité, Vigny et Baudelaire font successivement l'aveu : « Pour écrire l'histoire de sa vie, il faut avoir auparavant vécu ; dès lors ce n'est pas la mienne que j'écris », déclare Vigny. « J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans », avoue le chantre de l'« irréparable ».

Qu'est-ce qui permet, en dernière analyse, de mettre ce processus d'historisation de la mémoire au compte de la mémoire plutôt que de l'histoire ? C'est le besoin de compléter l'eidétique de la mémoire par un examen des variations imaginatives que le cours de l'histoire a privilégiées. L'eidétique n'atteint finalement qu'une capacité, un pouvoir faire, le pouvoir faire mémoire, comme autorise à le dire l'approche de la mémoire en tant qu'exercée (première partie, chapitre 2). À cet égard, les potentialités mnémoniques sont du même ordre que celles parcourues dans *Soi-même comme un autre* sous les rubriques du je peux faire, parler, raconter et me tenir capable d'imputation morale. Toutes ces potentialités désignent les aptitudes de ce que j'appelle l'homme capable, autre dénomination du soi-même. Le je peux me souvenir s'inscrit lui aussi dans le registre des pouvoir faire de l'homme capable. Comme les autres capacités, elle relève de ce mode de certitude qui mérite le nom d'attestation, laquelle est à la fois irréfutable en termes de preuve cognitive et soumise au soupçon en vertu de son caractère de croyance. La phénoménologie du témoignage a conduit l'analyse de l'attestation jusqu'au seuil du faire de l'histoire. Cela dit, ces potentialités, dont

l'eidétique prétend atteindre le noyau invariant, restent indéterminées quant à leur effectuation historique. La phénoménologie doit ici s'élever au niveau d'une herméneutique qui prend en compte les figures culturelles limitées qui constituent en quelque manière le texte historique de la mémoire. Cette médiation par l'histoire est principalement rendue possible par le caractère déclaratif de la mémoire. Elle est en outre rendue plus urgente par le caractère problématique du phénomène mnémonique central, à savoir l'énigme d'une représentation présente du passé absent. Il devient légitime de supposer que c'est toujours sous des formes culturelles historiquement limitées que la capacité de faire mémoire se laisse appréhender. En contrepartie, c'est dans la mesure où ces déterminations culturelles sont chaque fois limitées qu'elles sont conceptuellement identifiables. La « crise de la mémoire » – comme « *mnemonics of dispossession* », selon Terdiman – constitue une de ces cristallisations prises conjointement en compte par l'histoire littéraire et par la phénoménologie conçue comme herméneutique. Le processus d'historisation de la mémoire, versé au bénéfice d'une phénoménologie herméneutique de la mémoire, s'avère ainsi strictement symétrique du processus par lequel l'histoire exerce sa fonction correctrice de vérité à l'égard d'une mémoire qui ne cesse d'exercer à son égard sa fonction matricielle.

Ce n'est donc pas sur une aporie paralysante que doit déboucher le débat sans cesse relancé entre les prétentions rivales de l'histoire et de la mémoire à couvrir la totalité du champ ouvert en arrière du présent par la représentation du passé. Certes, dans les conditions de rétrospection communes à la mémoire et à l'histoire, le conflit reste indécidable. Mais nous savons pourquoi il est tel, dès lors que le rapport au passé du présent de l'historien est replacé sur l'arrière-plan de la grande dialectique qui brasse l'anticipation résolue, la répétition du passé et la préoccupation présente. Ainsi encadrées, *histoire de la mémoire* et *historisation de la mémoire* peuvent s'affronter dans une dialectique ouverte qui les préserve de ce passage à la limite, de cette *hubris* que seraient, d'une part, la prétention de l'histoire à réduire la mémoire au rang d'un de ses objets, d'autre part, la prétention de la mémoire collective à vassaliser l'histoire par le biais de ces abus de mémoire que peuvent devenir les commémorations imposées par le pouvoir politique ou par des groupes de pression.

Cette dialectique ouverte offre une réplique raisonnable à la question ironique posée, dès le Prélude de la deuxième partie, de

savoir si le *pharmakon* de l'invention de l'histoire, sur le modèle de celle de l'écriture, est poison ou remède. La question initiale, faussement naïve, se trouve désormais « répétée » sur le mode de la *phronēsis*, de la conscience avisée.

C'est à l'instruction de cette conscience avisée que vont contribuer les témoignages de trois historiens qui ont inscrit cette dialectique au vif du métier d'historien.

#### IV. L'INQUIÉTANTE ÉTRANGETÉ DE L'HISTOIRE

*Unheimlichkeit* est le nom donné par Freud au sentiment pénible éprouvé à l'occasion de rêves tournant autour du thème des yeux crevés, de la décollation, de la castration. C'est le terme qu'on a traduit avec bonheur par « inquiétante étrangeté » (anglais *uncanny*).

Je l'adopte au moment d'élever une dernière fois le témoignage au rang de pesée existentielle des enjeux théoriques engagés sous les titres successifs de « la mort en histoire » (section I, 2), de « la dialectique de l'historicité et de l'historiographie » (section II, 2) et de « la dialectique de la mémoire et de l'histoire » (section III, 2).

##### 1. Maurice Halbwachs : la mémoire fracturée par l'histoire

Les lecteurs de *Mémoire collective* n'ont peut-être pas toujours pris la mesure de la rupture qui interrompt le cours de l'ouvrage lorsqu'est introduite la distinction, inattendue, entre mémoire collective et mémoire historique<sup>66</sup>. La principale ligne de partage pour laquelle l'auteur a bataillé auparavant ne passait-elle pas entre mémoire individuelle et mémoire collective, ces « deux sortes de mémoire » (*Mémoire collective*, p. 97) – ces « deux manières pour les souvenirs de s'organiser » (*ibid.*) ? Et pourtant la différence est fortement marquée : entre mémoire individuelle et mémoire collective le lien est intime, immanent, les deux sortes de mémoire s'interpénètrent. C'est la thèse majeure de l'ouvrage. Il n'en est pas de

66. Le titre du chapitre 3 s'écrit : « Mémoire collective et mémoire historique ». Les citations renvoient à la réédition bienvenue de 1997 de *La Mémoire collective*, *op. cit.*.

même de l'histoire tant qu'elle n'est pas assignée à ce qui va devenir mémoire « historique ». L'auteur se replace dans la situation de l'écolier apprenant l'histoire. Cette situation scolaire est typique. L'histoire est d'abord apprise par mémorisation de dates, de faits, de nomenclatures, d'événements marquants, de personnages importants, de fêtes à célébrer. C'est pour l'essentiel un récit enseigné dont la nation est le cadre de référence. À ce stade de la découverte, elle-même remémorée après coup, l'histoire est perçue, par l'écolier principalement, comme « extérieure » et morte. La marque négative déposée sur les faits évoqués consiste en ce que l'enfant n'a pu en être le témoin. C'est le règne de l'oui-dire et de la lecture didactique. Le sentiment d'extériorité se trouve renforcé par l'encadrement calendaire des événements enseignés : on apprend à cet âge à lire le calendrier, comme on a appris à lire l'horloge<sup>67</sup>. L'insistance sur ce concept d'extériorité a assurément un accent polémique, mais elle touche à une perplexité qui nous est familière depuis le *Phèdre* de Platon. La suite du chapitre est consacrée à la résorption progressive de l'écart entre l'histoire enseignée et la mémoire vécue, écart lui-même reconstruit dans la situation de l'après-coup. « C'est donc après coup que nous pouvons rattacher aux événements nationaux les diverses phases de notre vie » (*op. cit.*, p. 101). Mais, au début, une certaine violence venue de l'extérieur est exercée sur la mémoire<sup>68</sup>. La découverte de ce qui s'appellera mémoire historique consiste en une véritable acculturation à l'extériorité<sup>69</sup>. Cette acculturation est celle d'une familiarisation progressive avec le non familier, avec l'inquiétante étrangeté du passé historique.

Cette familiarisation consiste en un parcours initiatique, à travers les cercles concentriques que constituent le noyau familial, les camaraderies, les amitiés, les relations sociales des parents et, plus que tout, la découverte du passé historique par le truchement de la mémoire des ancêtres. Le lien transgénérationnel constitue à cet

67. Ces divisions « s'imposent du dehors à toutes les mémoires individuelles précisément parce qu'elles n'ont l'origine dans aucune d'elles » (*La Mémoire collective, op. cit.*, p. 101). Ainsi en est-il « des dates marquées au cadran de l'histoire » (*ibid.*).

68. « Les événements et les dates qui constituent la substance même de la vie de groupe ne peuvent être pour l'individu que des signes extérieurs, auxquels ils ne se reportent qu'à condition de sortir de soi » (*ibid.*, p. 102).

69. La première fois où le mot est prononcé dans le texte, c'est avec prudence qu'il est parlé « d'une autre mémoire qu'on appellerait historique, où ne seraient compris que des événements nationaux que nous n'avons pu connaître alors » (*ibid.*, p. 105).

égard l'épine dorsale du chapitre « Mémoire collective et mémoire historique » : à travers la mémoire ancestrale transite la « rumeur confuse qui est comme le remous de l'histoire » (*op. cit.*, p. 111). Dans la mesure où les anciens de la famille se désintéressent des événements contemporains, ils intéressent les générations suivantes à ce qui fut le cadre de leur propre enfance.

J'aimerais m'arrêter une fois encore<sup>70</sup> à ce phénomène de la mémoire transgénérationnelle qui structure souterrainement le chapitre de Maurice Halbwachs. C'est lui qui assure la transition entre l'histoire apprise et la mémoire vivante. Dans *Temps et Récit*, j'évoquai ce phénomène sous le titre de « La suite des générations » et je le rangeai parmi les procédures de l'insertion du temps vécu dans la vastitude du temps cosmique<sup>71</sup>. À vrai dire, il ne s'agit pas encore d'une procédure de l'historiographie comme le sont le temps calendaire et les archives. Il s'agit d'une expérience forte, qui contribue à élargir le cercle des proches en l'ouvrant en direction d'un passé qui, tout en appartenant à ceux de nos aînés encore en vie, nous met en communication avec les expériences d'une autre génération que la nôtre. La notion de génération qui est ici la clé offre le double sens de la contemporanéité d'une « même » génération, à laquelle appartiennent ensemble des êtres d'âges différents, et de la suite des générations, au sens du remplacement d'une génération par une autre. Nous apprenons, enfant, à nous situer dans cette double relation que résume très bien l'expression proposée par Alfred Schutz<sup>72</sup> du triple règne des prédécesseurs, des contemporains et des successeurs. Cette expression marque la transition entre un lien interpersonnel en « nous » et une relation anonyme. En témoigne le lien de filiation qui fait à la fois brèche et suture. C'est à la fois un lien charnel ancré dans la biologie à la faveur du fait de la reproduction sexuée et du remplacement constant des morts par les vivants, et un lien social fortement codifié par le système de parenté propre à la société à laquelle nous appartenons. Entre le biologique et le social s'intercale le sentiment affectif autant que juridique de l'adoption qui élève le fait brut de l'engendrement au niveau symbolique de la filiation, au sens le

70. Nous avons rencontré la question du lien générationnel en liaison avec le concept kierkegaardien, repris par Heidegger, de « répétition ». Nous avons à cette occasion évoqué avec P. Legendre l'aspect institutionnel de la filiation.

71. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 198-211.

72. Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, *op. cit.*

plus fort du mot<sup>73</sup>. C'est ce lien charnel aux multiples aspects qui tend à s'effacer dans la notion de suite des générations. Maurice Halbwachs, dans son texte quasi autobiographique écrit à la première personne, souligne le rôle des récits reçus de la bouche des anciens de la famille, dans l'élargissement de l'horizon temporel que consacre la notion de mémoire historique. Adossé au récit des ancêtres, le lien de filiation vient se greffer sur l'immense arbre généalogique dont les racines se perdent dans le sol de l'histoire. Et, lorsque à son tour le récit des ancêtres retombe dans le silence, l'anonymat du lien générationnel l'emporte sur la dimension encore charnelle du lien de filiation. Ne reste plus alors que la notion abstraite de suite des générations : l'anonymat a fait basculer la mémoire vivante dans l'histoire.

On ne peut dire toutefois que le témoignage de Maurice Halbwachs aboutisse à un désaveu de la mémoire collective. Le terme même sanctionne le succès relatif de l'intégration de l'histoire à une mémoire individuelle et collective élargie. D'un côté, l'histoire scolaire, faite de dates et de faits mémorisés, s'anime de courants de pensée et d'expérience et devient ce que le même sociologue avait auparavant tenu pour « les cadres sociaux de la mémoire ». De l'autre, la mémoire tant personnelle que collective s'enrichit du passé historique qui devient progressivement le nôtre. La lecture, en prenant le relais de l'écoute de la parole des « vieux », donne à la notion de traces du passé une dimension à la fois publique et intime. La découverte des monuments du passé est l'occasion de découvrir des « îlots de passé conservés » (*op. cit.*, p. 115), tandis que les villes visitées gardent leur « physionomie d'autrefois » (*ibid.*). C'est ainsi que peu à peu la mémoire historique s'intègre à la mémoire vivante. Le caractère d'énigme qui obscurcit les récits du passé lointain s'atténue en même temps que les lacunes de nos propres souvenirs se comblerent et que leur obscurité se dissipe. À l'horizon se profile le souhait d'une mémoire intégrale regroupant mémoire individuelle, mémoire collective et mémoire historique, souhait qui arrache à Halbwachs cette exclamation digne de Bergson (et de Freud) : « On n'oublie rien » (*op. cit.*, p. 126).

73. J'insiste ailleurs sur le fait que la naissance et la mort ne constituent pas des souvenirs personnels et relèvent de la mémoire des proches susceptibles de se réjouir de l'une et de s'affliger de l'autre. La mémoire collective, et à plus forte raison la mémoire historique, ne retiennent de ces « événements » que le remplacement les uns par les autres des acteurs de l'histoire selon la suite réglée de la transmission des rôles. Sous le regard du tiers historien, les générations se succèdent dans les écritures de l'état-civil.

L'histoire s'est-elle finalement fondue dans la mémoire ? Et la mémoire s'est-elle élargie en mémoire historique ? Les réticences ultimes de Maurice Halbwachs sont à cet égard significatives. À première vue, elles témoignent d'un malaise aux frontières de la discipline historique et d'une querelle à des fins de départage disciplinaire. C'est vrai, mais la crise touche plus profond au point même où la mémoire historique juxte la mémoire collective. D'abord, la référence majeure de la mémoire historique reste la nation ; or, entre l'individu et la nation il y a bien d'autres groupes, en particulier professionnels. Ensuite, une discordance secrète, que nos deux autres témoins amplifieront, subsiste entre mémoire collective et mémoire historique qui fait dire à Halbwachs « qu'en général l'histoire ne commence qu'au point où finit la tradition » (*op. cit.*, p. 130). Le rôle de l'écriture, qui est devenu pour nous l'axe autour duquel pivote l'opération historiographique, est tenu par l'auteur pour le principe de la prise de distance de la « narration suivie » dans laquelle se dépose l'histoire. L'éloignement dans le temps est ainsi consacré par l'éloignement dans l'écriture. À cet égard, j'aime à souligner, dans le texte d'Halbwachs, le recours récurrent à l'adverbe autrefois que je me plais à opposer à l'auparavant de la mémoire<sup>74</sup>. Dans les dernières pages du chapitre, l'opposition entre les procédures de l'histoire érudite et l'exercice de la mémoire collective tourne au réquisitoire, comme un défi adressé à des collègues aussi proches que Marc Bloch et Lucien Febvre.

Deux traits distinctifs de l'histoire sont tenus pour irréductibles. À la continuité de la mémoire vivante s'oppose d'abord la discontinuité induite par le travail de périodisation propre à la connaissance historique ; discontinuité qui souligne le caractère révolu, aboli, du passé : « Dans l'histoire, on a l'impression que, d'une période à l'autre, tout est renouvelé... » (*op. cit.*, p. 132). Ainsi l'histoire s'intéresse-t-elle surtout aux différences et aux oppositions. Il revient alors à la mémoire collective, à l'occasion principalement des grands bouleversements, d'étayer les nouvelles institutions sociales « de tout ce qu'on peut ressaisir de traditions » (*op. cit.*, p. 134). C'est très exactement ce vœu, cette attente, que la crise de la conscience historique évoquée par nos deux autres auteurs, remettra en question. Second trait distinctif : il y a plusieurs mémoires collectives. En

74. « Il y a une solution de continuité entre la société qui lit cette histoire, et les groupes témoins ou acteurs, autrefois, des événements qui y sont rapportés » (*La Mémoire collective, op. cit.*, p. 131).

revanche, « l'histoire est une et l'on peut dire qu'il n'y a qu'une histoire » (*op. cit.*, p. 135-136). Certes, la nation reste, comme on l'a dit, la référence majeure de la mémoire historique, et la recherche historique continue de distinguer entre histoire de France, histoire d'Allemagne, histoire d'Italie. Mais ce qui est visé au moyen de « sommations successives », c'est un tableau total, dans lequel « n'importe quel fait est aussi intéressant que tout autre et mérite autant d'être relevé et transcrit » (*op. cit.*, p. 134). Voilà évoqué, à la faveur de ce tableau où « tout est [...] sur le même plan » (*op. cit.*, p. 136), le point de vue impartial dont Thomas Nagel fera la théorie<sup>75</sup>. Il a pour manifestation historique « l'orientation naturelle de l'esprit historique » (*op. cit.*, p. 136) en direction de l'histoire universelle, laquelle peut se présenter « comme la mémoire universelle du genre humain » (*op. cit.*, p. 137). La muse de l'histoire n'est-elle pas Polymnie ? Or il ne saurait être question de revivre un tel passé redevenu extérieur aux groupes eux-mêmes.

Le texte de Maurice Halbwachs décrit ainsi une courbe : de l'histoire scolaire, extérieure à la mémoire de l'enfant, on s'est élevé à une mémoire historique qui, idéalement, se fond dans la mémoire collective qu'en échange elle agrandit, et l'on débouche *in fine* sur une histoire universelle qui s'intéresse aux différences d'époque et résorbe les différences de mentalité sous un regard porté de nulle part. L'histoire, ainsi reconsidérée, mérite-t-elle encore le nom de « mémoire historique »<sup>76</sup> ? Mémoire et histoire ne sont-elles pas condamnées à une cohabitation forcée ?

## 2. Yerushalmi : « malaise dans l'historiographie »

*Hérodote pouvait être le père de l'histoire ; le sens dans l'histoire fut l'invention des Juifs.*

*Zakhor*, p. 24.

Le livre de Yerushalmi<sup>77</sup> a la vertu, dont témoignent bien des œuvres issues de penseurs juifs, de donner accès à un problème

75. Cf. ci-dessus les notations sur l'impartialité, vœu commun à l'historien et au juge (troisième partie, chap. 1, p. 413-423).

76. L'expression même de mémoire historique est mise plusieurs fois en doute (*La Mémoire collective*, *op. cit.*, p. 105, 113, 118, 140).

77. Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1982 ; trad. fr. d'Éric Vigne, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984.

universel à la faveur de l'exception que constitue la singularité de l'existence juive. C'est le cas avec la tension qui traverse le siècle entre la mémoire juive et l'écriture de l'histoire, l'historiographie. Ce livre vient ainsi à point nommé dans mon propre discours sur l'histoire au moment où l'accent est mis sur la distanciation constitutive de la perspective historique par rapport à la mémoire même collective, surtout collective, faudrait-il dire. En ce sens, ce livre accompagne le pas hors de la mémoire évoqué par Maurice Halbwachs, que Yurashalmi évoque d'ailleurs avec gratitude. Est déjà significatif, pour désigner la connaissance historique, le terme « historiographie » qui trop souvent en français désigne selon le traducteur français une discipline réfléchie, à savoir « l'analyse dans le temps des méthodes et des interprétations des historiens » (*Zakhor*, p. 5)<sup>78</sup>. La singularité de l'expérience juive, c'est l'indifférence séculaire d'une culture éminemment chargée d'histoire au traitement historiographique de celle-ci. C'est cette singularité qui me paraît révélatrice des résistances que peut opposer toute mémoire à un tel traitement. En un sens, elle met à nu la crise que, d'une façon générale, l'histoire en tant qu'historiographie suscite au cœur même de la mémoire ; que la mémoire personnelle ou collective se réfère par définition à un passé maintenu vivant grâce à la transmission de génération en génération, c'est là la source d'une résistance de la mémoire à son traitement historiographique. La menace de déracinement est là ; Halbwachs n'a-t-il pas dit : « L'histoire commence là où la tradition s'arrête » ? Or il y a plusieurs façons pour la tradition de s'arrêter, selon la manière dont la distanciation historique affecte la mémoire, qu'elle la consolide, la corrige, la déplace, la conteste, l'interrompt, la détruit. Le tableau des effets de distanciation est complexe. Et c'est ici que les spécificités culturelles s'affirment et que la singularité des Juifs est pour tous la plus instructive<sup>79</sup>. Le point critique

78. À mon avis, le choix sémantique de notre auteur mérite d'être étendu à la discipline des historiens en tout contexte culturel. Il signifie que l'écriture et la lecture constituent, comme on l'a montré plus haut, des conditions consubstantielles à l'opération historique.

79. « Cet ouvrage a pour thème essentiel ce qui longtemps me parut être un paradoxe et que j'ai essayé de comprendre : pourquoi, alors que le judaïsme à travers les âges fut toujours fortement imprégné du sens de l'histoire, l'historiographie ne tint-elle au mieux qu'un rôle ancillaire parmi les Juifs, et le plus souvent n'en joua-t-elle aucun ? Dans les épreuves que connurent les Juifs, la

consiste en ceci que la mémoire déclarative, la mémoire qui s'énonce, en se faisant récit, se charge d'interprétations immanentes au récit. On peut parler à cet égard de sens de l'histoire, lequel peut se trouver véhiculé par des genres littéraires étrangers au souci d'expliquer les événements historiques. C'est donc au cœur de l'expérience verbale, discursive, littéraire, que la distanciation historique opère. Là aussi, le cas de la mémoire juive est à la fois singulier et exemplaire. Il ne faudrait pas croire en effet que la mémoire, en tant qu'étrangère à l'historiographie, se réduise à la tradition orale. Il n'en est rien « chez un peuple aussi alphabétisé que les Juifs et à ce point adonné à la lecture » (*op. cit.*, p. 14) ; l'exemple que donne la culture juive, en gros jusqu'à l'époque des Lumières, est celui d'une mémoire chargée de sens mais non de sens historiographique. L'appel à se souvenir – le fameux *Zakhor* –, martelé maintes et maintes fois par la Bible<sup>80</sup>, nous est bien connu, comme il a été dit plus haut<sup>81</sup> ; mais l'injonction visant à la transmission des récits et des lois s'adresse ici, à travers les proches, au peuple entier interpellé sous le nom collectif d'Israël ; la barrière entre le proche et le lointain est abolie ; tous les appelés sont des proches. « Écoute Israël », dit le *Chema*. Cette injonction fait que « même lorsqu'elle n'est pas requise, la mémoire demeure toujours ce dont tout dépend » (*op. cit.*, p. 21). Que cette injonction ne désigne aucunement l'obligation d'écrire un « recueil véritable des événements historiques » (*ibid.*), voilà ce qu'il faut d'abord admettre et comprendre. L'étonnant est que, à la différence des conceptions dominantes de l'histoire chez les Grecs, « ce fut l'Israël antique qui, le premier, donna sens à l'histoire »<sup>82</sup>. L'expression « Dieu de nos pères » est la première à témoigner du caractère « historique » de la révélation biblique<sup>83</sup>. Si l'on s'arrête un moment à cet

---

mémoire du passé fut toujours essentielle, mais pourquoi les historiens n'en furent-ils jamais les premiers dépositaires ? » (*Zakhor, op. cit.*, p. 12.)

80. Deutéronome 6,10-12 ; 8,11-18.

81. Cf. ci-dessus la discussion portant sur le présumé devoir de mémoire (première partie, chap. 2, p. 105-111).

82. « La rencontre essentielle de l'homme et du divin quitta brusquement – pour ainsi dire – le royaume de la nature pour s'inscrire dans le plan de l'histoire, désormais pensée en termes de défi lancé par Dieu et de réponse apportée par l'homme » (*Zakhor, op. cit.*, p. 24).

83. À cet égard, il faut savoir gré à Yerushalmi de ne pas majorer l'opposition entre temps cyclique et temps linéaire : si le temps de l'histoire est linéaire, le retour des saisons, des rites et des fêtes est cyclique. Sur ce point, on lira A. Momigliano, « Time and ancient historiography », in *Ancient and Modern History*,

aveu, on peut se demander si la reconnaissance tardive du caractère historique de la foi biblique n'est pas déjà une reconstruction issue de l'historiographie se cherchant des antécédents, mieux, un sol d'enracinement, non seulement antérieur mais étranger. C'est par un tel effet d'étrangeté que nous employons le mot d'histoire, à plus forte raison que nous parlons de sens de l'histoire sans historiographie<sup>84</sup>. Certes, une exégèse serrée du vocabulaire biblique de la mémoire, inséré lui-même dans celui de l'Alliance, exégèse complétée par un soigneux travail de corrélation entre les rites des grandes fêtes et les récits<sup>85</sup>, donne à cette reconstruction du sens hébraïque de l'histoire une exactitude et une fidélité qui la font approcher de la réeffectuation chère à Collingwood. La place du récit à côté des lois, et même avant elles, dans la rédaction canonique de la Torah témoigne de ce souci pour le sens de l'histoire. Mais, comme la différence entre d'une part la poésie et la légende et d'autre part l'histoire savante est ignorée, il se fait que le sens de l'histoire ignore l'historiographie. C'est nous qui, équipés par la méthode historico-critique, nous demandons si tel récit constitue un « recueil véritable d'événements historiques ». C'est donc sous le contrôle du regard rétrospectif que nous pouvons dire avec Yerushalmi qu'« il n'y a pas d'équivalence entre le sens dans l'histoire, la mémoire du passé et l'écriture de l'histoire [...] [et que] ni le sens, ni la mémoire ne dépendent finalement du genre historique » (*op. cit.*, p. 30-31). La fermeture du Canon, ratifiée par la lecture publique à la synagogue des récits du Pentateuque et des passages tirés chaque semaine des Prophètes, a donné au corpus biblique, complété par le Talmud et le Midrash, l'autorité d'Écritures saintes<sup>86</sup>. De cette autorité, dont les rabbins furent les gardiens et les garants, devait résulter l'indifférence, voire la résistance

---

Middletown, Conn., 1977, p. 179-214. Yerushalmi note avec raison que « les perceptions du temps et les conceptions de l'histoire ne recouvrent pas la même chose » (*Zakhor, op. cit.*, p. 122-123).

84. « La difficulté qui existe à rendre compte de cet apparent paradoxe vient d'une pauvreté de langage qui nous contraint, *faute de mieux*, à utiliser le mot « histoire » pour désigner tant le passé dont traitent les historiens que le passé de la tradition juive » (*ibid.*, p. 42). On remarquera l'aveu : *faute de mieux*.

85. On notera en particulier les récits en forme de *credo*, tels que Deutéronome 26,5-9, autour duquel le grand exégète Von Rad articulait naguère la « théologie des traditions de l'ancien Israël » : *Theologie des Alten Testaments*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1960.

86. Saintes : c'est-à-dire mises à part du reste du discours et donc du regard critique.

des communautés juives du Moyen Âge (et au-delà) à un traitement historiographique de leur propre histoire et de leurs propres souffrances. À quoi il faut ajouter les spéculations ultérieures des Sages, qui s'éloigneront franchement de toute attention à un sens de l'histoire encore immanent aux récits et aux rites de l'époque biblique.

Il n'est pas de notre propos de reconstituer à la suite de Yerushalmi les étapes de cette confrontation entre la mémoire, le sens de l'histoire et l'historiographie. En revanche, les réflexions terminales de l'auteur nous importent grandement, dès lors que la singularité juive se révèle exemplaire à l'égard de ce que l'auteur appelle lui-même « malaise dans l'historiographie » (*op. cit.*, p. 93), malaise auquel est consacrée la dernière des quatre conférences qui constituent le livre *Zakhor*. Le malaise propre à « l'historien juif professionnel » (*op. cit.*, p. 97) que se déclare être Yerushalmi est exemplaire en ceci que le projet même d'une *Wissenschaft des Judentums*, né en Allemagne vers 1820, ne se borne pas à l'avènement d'une méthodologie scientifique, mais implique une critique radicale du sens théologique adhérent à la mémoire juive, et équivaut à l'adoption de l'idéologie historiciste qui souligne l'historicité de toutes choses. Le rapport vertical entre l'éternité vivante du dessein divin et les vicissitudes temporelles du peuple élu, qui était au principe du sens biblique et talmudique de l'histoire, cède la place à un rapport horizontal d'enchaînement causal et de validations par l'histoire de toutes les convictions fortes de la tradition. Plus que d'autres, les Juifs pieux ressentent le « fardeau de l'histoire »<sup>87</sup>.

Ce qui est ici exemplaire, c'est la corrélation entre historiographie et sécularisation, c'est-à-dire, pour les Juifs, « l'assimilation à l'extérieur, l'effondrement à l'intérieur » (*op. cit.*, p. 101). À une conception providentielle de l'histoire se substitue la notion d'une histoire juive profane qui se déroulerait sur le même plan de réalité que toute autre histoire.

Ainsi est posée pour tous, à l'exemple du destin du peuple juif, le problème des rapports entre une historiographie séparée de la mémoire collective et ce qui subsiste en celle-ci de traditions non historicisées. L'éventail des solutions, évoquées plus haut, doit maintenant être ouvert. Dans la mesure où dans la culture juive « la mémoire de groupe [...] n'a jamais dépendu des historiens »

87. C'est le titre d'un article de H. White : « The Burden of History », in *History and Theory* 5 (1966), *op. cit.*, p. 111-134, cité par Yerushalmi, *Zakhor*, *op. cit.*, p. 144.

(*op. cit.*, p. 110), la question du choc en retour de l'histoire sur toute mémoire est posée. L'historiographie, note Yerushalmi, réfléchissant ici pour tous, « n'est pas une tentative pour restaurer la mémoire, mais représente un genre réellement nouveau de mémoire » (*op. cit.*, p. 111). Poussant plus loin l'argument, Yerushalmi se demande si c'est, de toute manière, un projet raisonnable de vouloir tout sauver du passé. L'idée même de ne rien oublier ne rejoint-elle pas la folie de l'homme de la mémoire intégrale, le fameux Funes *el memorioso* (« Funes qui n'oublie rien ») des *Ficciones* de Borges ? Paradoxalement, le délire d'exhaustivité se révèle contraire au projet même de faire histoire<sup>88</sup>. Curieusement, Yerushalmi rejoint l'exclamation de Nietzsche dans la *Seconde Considération intempestive* : « Il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit » (cité in *Zakhor*, p. 147). La perplexité de l'auteur reste grande. D'un côté, il entend le propos optimiste de Rosenstock-Huessi sur la fonction thérapeutique de l'histoire<sup>89</sup>. De l'autre, il tend l'oreille aux propos antihistoricistes de G. Scholem et F. Rosenzweig. Pris entre deux feux – « aujourd'hui, le monde juif est à la croisée des chemins » (*op. cit.*, p. 116) –, Yerushalmi assume son « malaise », celui de l'« historien juif professionnel ». Ce malaise est peut-être le nôtre, à nous tous, les enfants bâtards de la mémoire juive et de l'historiographie sécularisée du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 3. Pierre Nora : insolites lieux de mémoire

Pierre Nora est l'inventeur des « lieux de mémoire »<sup>90</sup>. La notion est la pierre d'angle de l'immense collection d'articles rassemblés par Nora et placés en 1984 sous ce signe tutélaire. Pour en décou-

88. « L'entreprise a fini par s'auto-entretenir, la recherche est devenue faustienne [...] l'ombre de Funes qui n'oublie rien plane sur nous tous » (*ibid.*, p. 118-119).

89. « L'historien, écrit E. Rosenstock-Huessi, est le médecin de la mémoire. Son honneur est de soigner les blessures, de véritables blessures. De même que le médecin doit agir indépendamment des théories médicales, parce que son patient est malade, de même l'historien doit agir, poussé par la morale, pour restaurer la mémoire d'une nation, ou celle de l'humanité » (*Out of Revolution*, New York, 1964, p. 696 ; cité par Yerushalmi, *Zakhor*, *op. cit.*, p. 110).

90. Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, I, « La République », *op. cit.*, 1984, p. XVII-XLII.

vrir l'inquiétante étrangeté, il faut refaire le parcours entier des essais du maître d'œuvre depuis l'article de 1984 jusqu'à celui de 1992, date de la publication du tome III des *Lieux de mémoire*. À l'assurance du ton du premier article, intitulé « Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux », succède l'agacement suscité par la confiscation du thème par la passion de commémoration, contre laquelle l'auteur avait pu se dresser au nom de l'histoire nationale. Ce grand mouvement de bascule, du premier essai au dernier, révèle peut-être ce que la notion comportait d'insolite dès le début.

a) L'article de 1984 annonce d'emblée à la fois une rupture, une perte et l'émergence d'un phénomène nouveau. La rupture est entre mémoire et histoire. La perte est celle de ce qui est appelé « histoire-mémoire ». Le phénomène nouveau est le stade d'une « mémoire saisie par l'histoire ». Le ton est celui d'un historien qui prend position à l'égard du temps dans lequel il articule cette triple annonce. Celle-ci ne porte pas sur un événement, mais sur une situation. Et c'est sur le fond de cette situation qu'il doit être parlé pour la première fois de lieux de mémoire. Reprenons chacun de ces points en commençant par le dernier et en mettant provisoirement entre parenthèses les allusions dispersées au thème des lieux de mémoire.

Le jugement de l'historien s'apparente à celui du philosophe Karl Jaspers statuant sur « la situation spirituelle de notre temps ». Cette situation est abordée en historien, à la façon d'une conjoncture dont il importe de déchiffrer les symptômes avec une docilité qui justifie la fermeté de la prise de position. La mémoire dont il est parlé en commençant n'est pas la capacité générale sur laquelle enquête la phénoménologie, mais une configuration culturelle du même ordre que celle à laquelle s'est référé plus haut un Terdiman ; et l'histoire n'est pas l'opération objective dont traite l'épistémologie, mais la réflexion de second degré à laquelle est souvent réservé en France le terme « historiographie » au sens d'histoire de l'histoire. C'est pourquoi sa place est bien au terme d'un chapitre consacré à la condition historique, mais appréhendée dans les limites du présent historique.

Premier thème, donc : la rupture entre mémoire et histoire. Pour une « mémoire intégrée », le passé adhérait de manière continue au présent ; c'était la « mémoire vraie ». La nôtre, « qui n'est

qu'histoire, trace et tri » (*Les Lieux de mémoire I*, p. XVIII), a perdu « l'adéquation de l'histoire et de la mémoire » (*ibid.*). « Dès qu'il y a trace, médiation, on n'est plus dans la mémoire vraie, mais dans l'histoire » (*op. cit.*, p. XIX)<sup>91</sup>. La mémoire est un phénomène toujours actuel, un lien vécu au présent éternel, « l'histoire une représentation du passé » (*ibid.*). « La mémoire est absolue, et l'histoire ne connaît que le relatif » (*ibid.*). « L'histoire est délimitation du passé vécu » (*op. cit.*, p. XX)<sup>92</sup>.

Deuxième thème, la perte de l'histoire-mémoire. « On ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus » (*op. cit.*, p. XVII). Arrachement, révolu, achèvement, passé définitivement mort : autant de mots qui disent la disparition. Les signes : la fin des paysans ; la fin des sociétés-mémoires (Église, école, famille, État) ; la fin des idéologies-mémoires liant l'avenir projeté au passé remémoré – et, en revanche, l'apparition d'une « histoire de l'histoire » (*op. cit.*, p. XX), d'une « conscience historiographique ». Elle « traduit la subversion interne d'une histoire-mémoire par une histoire critique » (*op. cit.*, p. XXI), où « l'histoire commence à faire sa propre histoire » (*ibid.*). En France particulièrement, « l'historiographie est iconoclaste et irrévérencieuse » (*ibid.*). C'est l'effet de la « désidentification avec la mémoire » (*ibid.*). Un thème annexe se précise, qui prendra son ampleur dans un article ultérieur de Nora : la perte de la référence à la nation, à l'État-nation. Il s'agissait d'une symbiose, caractéristique de l'esprit de la III<sup>e</sup> République (jalonnée au plan professionnel par la naissance de la *Revue historique* en 1876), qui implique une définition de la mémoire perdue comme elle-même déjà ouverte, au-delà de son intimité et de sa continuité interne, sur l'être en commun de l'État-nation. D'où la notion étrange d'histoire-mémoire autour de laquelle gravite la première partie de l'article intitulée : « La fin de l'histoire-mémoire » (*op. cit.*, p. XVII-XXV). La mémoire perdue n'était pas une mémoire individuelle, ni une simple mémoire collective, mais déjà une mémoire instruite sur le mode de la sacralité : « histoire sacrée parce que nation sainte. C'est par la nation que notre mémoire s'est

91. Ici, une notation sur la mémoire juive, qui « excluait un souci d'histoire » (*ibid.*, p. XIX), fait écho à Yerushalmi.

92. C'est à Halbwachs qu'il est fait écho, par l'opposition entre la mémoire de groupe, « mémoires multiples et démultipliées, collectives, plurielles et individualisées », et l'histoire qui « appartient à tous et à personne, ce qui lui donne vocation à l'universel » (*ibid.*, p. XIX).

maintenue sur le sacré » (*op. cit.*, p. XXII)<sup>93</sup>. « La nation-mémoire aura été la dernière incarnation de l'histoire-mémoire » (*op. cit.*, p. XXIII). L'histoire-mémoire recouvrait ainsi par le truchement de la nation le même espace de sens que la mémoire.

Troisième thème : de la rupture entre histoire et mémoire, de la perte assumée de l'histoire-mémoire, émerge une nouvelle figure, celle de « la mémoire saisie par l'histoire » (*op. cit.*, p. XXV). Trois traits de cette nouvelle figure sont dessinés. D'abord le règne de l'archive. Cette nouvelle mémoire est une mémoire « archivistique » (*op. cit.*, p. XXVI), une « mémoire de papier », dirait Leibniz. Nous reconnaissons dans cette « obsession de l'archive » (*ibid.*) la grande mutation sur laquelle renchérisait le mythe du *Phèdre* traitant de l'invention de l'écriture. Victoire du scripturaire au cœur même du mémoriel. Superstition et respect de la trace : « Le sacré s'est investi dans la trace qui en est la négation » (*op. cit.*, p. XXVII). Le sentiment de la perte, comme dans le mythe platonicien, devient la contrepartie de cette institutionnalisation de la mémoire. « Produire de l'archive est l'impératif de l'époque » (*op. cit.*, p. XXVIII). C'est un peu sur le ton de l'imprécation que Nora s'écrie : « Archivez, archivez, il en restera toujours quelque chose ! » (*ibid.*). L'archive « n'est plus le reliquat plus ou moins intentionnel d'une mémoire vécue, mais la sécrétion volontaire et organisée d'une mémoire perdue ». « Terrorisme de la mémoire historisée » (*ibid.*). C'est vraiment le ton du *Phèdre* de Platon, mais aussi celui retrouvé d'Halbwachs, tant est souligné avec insistance le caractère de contrainte de cette mémoire-là venue de l'extérieur. Il est remarquable qu'à cette matérialisation de la mémoire soit rattaché l'éloge du patrimoine (1980 : l'année du patrimoine) dont les essais suivants de Nora montreront les effets corrosifs à l'égard de l'idée de lieux de mémoire comme contemporaine de la mémoire saisie par l'histoire, et non en rébellion à l'égard de l'histoire. Il en souligne néanmoins la dilatation « jusqu'aux frontières de l'incertain » (*op. cit.*, p. XVII) : de « propriété transmise par les ancêtres [de] patrimoine culturel d'un pays » – bref « d'une conception très restrictive des monuments historiques, on est passé, très brutalement, avec la convention des sites, à une conception qui, théoriquement, pourrait ne rien laisser échapper » (*op. cit.*, p. XXVIII). Le lecteur de Nora pouvait, dès 1984, entendre la menace d'une réduc-

93. Ce propos sur l'histoire-mémoire éloigne Nora d'Halbwachs, qui traçait une coupure franche entre mémoire collective et mémoire historique.

tion inverse les lieux de mémoire à des sites topographiques livrés aux commémorations. Deuxième trait, deuxième symptôme : Nora voit dans le mouvement de « conversion définitive de la mémoire à la psychologie individuelle » (*op. cit.*, p. XXXIX) le prix à payer pour la métamorphose historique de la mémoire. Ce ne serait pas là, selon lui, une survivance directe de la « mémoire vraie », mais un produit culturel de compensation pour l'historisation de la mémoire. Nous devrions à cette conversion Bergson, Freud et Proust. Plus que tout, nous lui devrions le fameux devoir de mémoire qui d'abord s'impose à chacun : « Quand la mémoire n'est plus partout, elle ne serait nulle part si ne décidait de la reprendre en charge, d'une décision solitaire, une conscience individuelle » (*op. cit.*, p. XXX)<sup>94</sup>. Dernier signe, dernier symptôme de la métamorphose de la mémoire saisie par l'histoire : après la mémoire-archive et la mémoire-devoir, la mémoire-distance. C'était à vrai dire le premier thème, celui de la rupture entre histoire et mémoire ; il est maintenant repris sous le signe de la discontinuité : nous en sommes arrivés « d'un passé de plain-pied à un passé que nous vivons comme une fracture » (*op. cit.*, p. XXXI). Il y a peut-être dans ce thème un écho du Foucault de *L'Archéologie du savoir*, militant contre l'idéologie de la continuité mémorielle. Nora dit : « culte de la continuité » (*ibid.*).

C'est sur le fond de cette situation nouvelle que paraît la notion de lieux de mémoire. Il est entendu qu'il ne s'agit pas uniquement ni même principalement de lieux topographiques, mais de marques extérieures, comme dans le *Phèdre* de Platon, sur lesquelles les conduites sociales peuvent prendre appui pour leurs transactions quotidiennes. Ainsi, les premiers lieux nommés dans le tome I sont le calendrier républicain, grille externe du temps social, le drapeau, emblème national offert à tous. Autant d'objets symboliques de notre mémoire, telles les Trois Couleurs, les Archives, les biblio-

94. Seconde référence à la mémoire juive : « Pour comprendre la force et l'appel de cette assignation, peut-être faudrait-il se tourner vers la mémoire juive, qui connaît aujourd'hui, chez tant de Juifs déjudaïsés, une récente réactivation. C'est que, dans cette tradition qui n'a d'autre histoire que sa propre mémoire, être juif, c'est se souvenir de l'être, mais ce souvenir irrécusable, une fois intériorisé, vous met, de proche en proche, en demeure tout entier. Mémoire de quoi, à la limite, mémoire de la mémoire. La psychologisation de la mémoire a donné à tout un chacun le sentiment que, de l'acquiescement d'une dette impossible, dépendait finalement son salut » (*Les Lieux de mémoire*, I, « La République », *op. cit.*, p. XXX-XXXI).

thèques, les dictionnaires, les musées au même titre que les commémorations, les fêtes, le Panthéon ou l'Arc de triomphe, le dictionnaire Larousse et le Mur des Fédérés. Autant d'objets symboliques de mémoire offerts comme instruments de base du travail historique. Les lieux de mémoire sont, dirais-je, des inscriptions, au sens large donné à ce terme dans nos méditations sur l'écriture et l'espace<sup>95</sup>. Cette ouverture de la notion doit être soulignée au départ, car c'est son aplatissement sur les localités territoriales, à la faveur de la métamorphose patrimoniale de l'identité nationale, qui rendra possible cette capture du thème par l'esprit de commémoration que l'article de 1992 déplorera. Au départ, la notion, en vertu de son envergure, n'est pas au service de la mémoire mais de l'histoire : « Il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire », telle est la franche déclaration qui salue l'entrée en scène de la notion (*op. cit.*, p. XVII). Certes, c'est dans des lieux que « se cristallise et se réfugie la mémoire » (*ibid.*), mais il s'agit d'une « mémoire déchirée » dont le déchirement n'est pas, il est vrai, si complet que la référence à la mémoire puisse en être effacée. Le sentiment de la continuité y est simplement « résiduel ». « Les lieux de mémoire, ce sont d'abord des restes » (*op. cit.*, p. XXI)<sup>96</sup>. C'est de cette équivoque initiale que partiront les glissements ultérieurs de la notion. Le lieu tire sa fonction de la rupture et de la perte qu'on a dites : « Habiterions-nous encore notre mémoire, nous n'aurions pas besoin d'y consacrer des lieux » (*op. cit.*, p. XIX)<sup>97</sup>. Toutefois, le caractère résiduel de la mémoire, sous le signe de l'histoire critique, fait dire qu'« une société qui se vivrait intégralement sous le signe de l'histoire ne connaîtrait en fin de compte, pas plus qu'une société traditionnelle, de lieux où ancrer sa mémoire » (*op. cit.*, p. XX). Car les

95. Cf. ci-dessus, deuxième partie, chap. 1.

96. Il est remarquable que l'idée de commémoration, plusieurs fois invoquée, reste prise dans la nostalgie de l'histoire-mémoire. Elle n'est pas encore dénoncée comme riposte de la mémoire à l'empire de l'histoire : « Sans vigilance commémorative, l'histoire les balaierait vite [les lieux de mémoire] » (*ibid.*, p. XXIV). C'est de sa fonction de refuge que la mémoire commémorative repartira à l'assaut de l'histoire nationale. La phrase sur laquelle rebondit le dernier article sur l'ère de la commémoration vaut d'être citée : « Basculement du mémoriel à l'historique, d'un monde où l'on avait des ancêtres à un monde du rapport contingent à ce qui nous fait, passage d'une histoire totémique à une histoire critique : c'est le moment des lieux de mémoire. On ne célèbre plus la nation, mais on étudie ses célébrations » (*ibid.*, p. XXV).

97. On entend ici en écho les critiques développées par Platon contre l'« aide-mémoire », l'*hupomnēsis* (voir première partie, chap. 1.)

lieux restent lieux de mémoire et non d'histoire. Le moment des lieux d'histoire est celui « où palpite encore quelque chose d'une vie symbolique » (*op. cit.*, p. XXV).

Reste à parler des lieux de mémoire sous le régime nouveau de la mémoire saisie par l'histoire. « Les lieux de mémoire, une autre histoire », est-il annoncé d'un ton assuré dans la troisième section de l'article de 1984 (*op. cit.*, p. XXXIV-XLII). L'essai se termine, en effet, sur une note conciliante. Il est accordé aux lieux de mémoire une efficacité remarquable, celle d'engendrer « une autre histoire ». Ils tirent ce pouvoir de leur appartenance aux deux règnes de la mémoire et de l'histoire. D'un côté, « il faut qu'il y ait volonté de mémoire. [...] Que manque cette intention de mémoire, et les lieux de mémoire sont des lieux d'histoire ». Mais il n'est pas dit si cette mémoire est la mémoire perdue de l'histoire-mémoire, dont la perte a été d'abord déplorée, ou la mémoire réfugiée dans les arcanes de la psychologie individuelle et sa requête de devoir. De l'autre, il faut que l'histoire se propose d'être une mémoire éclairée, corrigée. Mais il n'est pas dit non plus ce que devient le projet de désacralisation de l'histoire.

Ce pouvoir de mettre en interaction les deux facteurs, au point d'aboutir à leur « surdétermination réciproque », repose sur la structure complexe des lieux de mémoire qui cumulent les trois sens du mot : matériel, symbolique et fonctionnel. Le premier ancre les lieux de mémoire dans des réalités qu'on dirait toutes données et maniables – le second est œuvre d'imagination, il assure la cristallisation des souvenirs et leur transmission – le troisième ramène au rituel, que pourtant l'histoire tend à destituer, comme on voit avec les événements fondateurs ou les événements spectacles, et avec les lieux refuges et autres sanctuaires. Nora évoque à cette occasion la notion de génération, à laquelle un article ultérieur sera consacré et qui est censée cumuler les trois significations. Le ton devient presque lyrique pour parler de cette spirale du collectif et de l'individuel, du prosaïque et du sacré, de l'immuable et du mobile – et de ces « anneaux de Moebius enroulés sur eux-mêmes », où se tient enfermé « le maximum de sens dans le minimum de signes » (*op. cit.*, p. XXXV). Sous le couvert du patrimoine, évoqué avec faveur, le maléfice de la patrimonialisation n'est pas encore perçu dans sa tendance à réduire le lieu de mémoire au site topographique et à livrer le culte de la mémoire aux abus de la commémoration.

b) Le premier article de 1984 sur les lieux de mémoire devait être suivi de plusieurs autres interventions de Nora à des points stratégiques du grand œuvre qu'il dirigeait. Dans l'essai « La nation-mémoire », publié à la suite de plus de quarante textes consacrés à la nation (*Lieux de mémoire II*), la recomposition à laquelle ces éclairages ponctuels invitent a pour thème conducteur le devenir de la « mémoire nationale ». Quatre types sont proposés qui jalonnent une chronologie à grandes mailles : mémoire fondatrice, contemporaine de la monarchie féodale et de la période de définition et d'affirmation de l'État ; mémoire-État, « absorbée dans l'image de sa propre représentation » (celle même que Louis Marin a caractérisée plus haut par le « portrait du roi ») ; mémoire-nationale, mémoire de la nation prenant conscience d'elle-même comme nation, pour laquelle Michelet témoigne, lui « qui transcende tout lieu de mémoire parce que de tous il est le lieu géométrique et le dénominateur commun, l'âme de ces lieux de mémoire » (*Lieux de mémoire II*, p. 649) ; mémoire-citoyen, enfin, dont Alain est « le parangon quintessencié » (*op. cit.*, p. 650). Mais c'est le cinquième type, est-il dit, qui donne rétrospectivement un sens à ce parcours somme toute décevant : le type qui est le nôtre, « une mémoire-patrimoine » (*ibid.*). Pour notre enquête sur le destin de l'idée de lieux de mémoire dans les textes de Nora, ce moment de l'analyse est décisif : il marque un retournement interne à la notion même de lieu de mémoire. La définition est concise : « par mémoire-patrimoine, il ne faut pas se contenter d'entendre l'élargissement brutal de la notion et sa dilatation récente et problématique à tous les objets témoins du passé national, mais, beaucoup plus profondément, la transformation en bien commun et en héritage collectif des enjeux traditionnels de la mémoire elle-même » (*ibid.*). Il en sera dit bien davantage dans le dernier essai de Nora, placé à la fin du tome III des *Lieux de mémoire* ; seule sa marque sur la dialectique de la mémoire et de l'histoire est ici soulignée. De cette transformation patrimoniale, il est dit seulement qu'elle « porte le renouvellement partout en cours de l'approche historique de la France par la mémoire, dont cette entreprise des *Lieux de mémoire* voudrait consacrer la centralité » (*op. cit.*, p. 651). Désormais, le sentiment d'appartenance à la nation « sur le mode d'une sensibilité renouvelée à la singularité nationale » l'emporte sur les médiations et les oppositions à l'identification de la nation à l'État : « C'est l'heure d'une mémoire patrimoine et des retrouvailles de la France avec une nation sans nationalisme » (*op. cit.*, p. 652).

Cet effacement du lien de la nation à l'État a pour corollaire la promotion de la mémoire au regard de laquelle seule « la nation doit son acception unitaire, garde sa pertinence et sa légitimité » (*op. cit.*, p. 653). En faisant ainsi l'économie du détour par l'État, la mémoire prétend faire aussi l'économie du détour par l'histoire, fondement solidaire en France de la constitution de l'État-nation : « de cette sédimentation nationale de la mémoire, qui s'est nouée autour de l'État, une histoire entièrement déroulée sous l'horizon de l'État-nation n'est plus capable de rendre compte » (*op. cit.*, p. 654). Désormais « "La France" est sa propre mémoire ou n'est pas » (*op. cit.*, p. 655).

Au terme de ce bref essai prévaut encore un certain acquiescement à l'émergence de la mémoire-patrimoine, tenue pour caractéristique du cinquième type de mémoire nationale, et de son corollaire la « déprise de la version nationaliste de la nation, gallocentrique, impériale et universaliste » (*op. cit.*, p. 657). Il n'est pas certain toutefois que le dernier mot soit prononcé, tant la notion de patrimoine reste indéterminée, et tant reste inaperçue encore sa capacité de nuisance à l'égard de l'idée même de lieu de mémoire.

c) L'essai « La génération », joint à la première section, « Conflits et partages », de la troisième partie, « Les France », tome I, des *Lieux de mémoire* (p. 931-969), ne paraît guère annoncer par son titre et par son thème un progrès dans l'analyse de l'idée du lieu de mémoire, et plus précisément de sa transformation au contact de celle de patrimoine. Ce n'est pourtant pas le cas. Avec l'idée de génération prévaut une vision purement horizontale du lien social ; une génération remplace une autre par substitution continue ; surtout, l'idée de génération marque la déqualification de la génération descendante par la génération montante : « Le passé n'est plus la loi : c'est l'essence du phénomène » (*Lieux de mémoire III*, tome I, p. 934). Cette « rupture symbolique » assure la prééminence de l'identité horizontale sur toutes formes de solidarité verticale. En dépit des apories auxquelles se heurte une définition théorique du phénomène – et que l'auteur parcourt –, s'impose un type d'appartenance, la solidarité générationnelle, et avec elle une question remarquable : « Pourquoi et comment, au fur et à mesure que s'accélère le changement, l'identification horizontale de l'individu par la simple égalité des âges n'a-t-elle pu prendre le pas sur toutes les autres formes de l'identification ver-

tical ? » (*Op. cit.*, p. 942.) Il ne suffit pas de retracer les étapes de « la construction historique du modèle » (*op. cit.*, p. 944-955), encore que le passage de la notion proche de la biologie du remplacement des morts par les vivants à celle de génération comprise comme une formation historique singulière offre l'occasion de mettre en scène l'histoire de la mémoire : « Il y a probablement, dans chaque pays, une génération et une seule qui a servi à toutes les suivantes de modèle et de patron » (*op. cit.*, p. 944). Ainsi Musset a-t-il forgé la formule poétique des « enfants du siècle » que nous avons rencontrée plus haut avec Terdiman. En France, particulièrement, se sont noués dans la panoplie générationnelle les axes du politique et de la littérature, du pouvoir et des mots. C'est dans cette atmosphère que l'histoire fut promue comme discipline, avec sa grande périodisation cyclique que Mai 1968 devait concélébrer. Reste à expliquer pourquoi l'histoire de la France a pu être dictée par la pulsion des générations. S'offre alors la notion de lieu de mémoire et son mélange de mémoire et d'histoire, sous le signe de la subversion générationnelle : « Un mélange de mémoire et d'histoire, la génération l'est et l'a toujours été, mais dans un rapport et dans des proportions qui semblent, au cours du temps, s'être inversés » (*op. cit.*, p. 955). L'inversion consiste en ceci que la notion de génération, construite dans la rétrospection et, à ce titre, traversée d'histoire, s'enfouit dans son « effet de remémoration » (*op. cit.*, p. 956), comme on le voit au temps de Péguy et de Barrès. D'abord imposée de l'extérieur, elle est ensuite violemment intériorisée (le lecteur perçoit ici un écho des considérations d'Halbwachs sur la formation de ce qu'il appelle « mémoire historique »). Bien plus, habitée d'histoire, la mémoire de génération se trouve « écrasée par son poids » (*op. cit.*, p. 958) (c'est maintenant l'accent de Nietzsche dans l'essai de 1872 placé ici en Prélude). La remémoration vire alors à la commémoration, avec son obsession d'une histoire finie, révolue : « Il y a un manque au départ d'une génération, et comme un deuil » (*op. cit.*, p. 958) (où l'on croise Henry Rousso et la hantise du syndrome de Vichy). « C'est cette célébration historique intrinsèquement mythologique et commémoratrice qui fait sortir la génération de l'histoire pour l'installer dans la mémoire » (*op. cit.*, p. 959) (cette section est intitulée « Le bain de mémoire » [*op. cit.*, p. 955-964]). On est bien dans la mémoire pure, celle qui se moque de l'histoire et abolit la durée pour en faire un présent sans histoire : le passé est

alors, selon une notation de François Furet, « immémorialisé », afin de mieux « mémorialiser » le présent.

En ce point résiste l'historien Nora : l'article « La génération » se termine, sans complaisance pour le règne de la commémoration, sur un plaidoyer en faveur d'une « conscience de l'histoire dédoublée » (*op. cit.*, p. 966) – dédoublée entre sa « ruminantion mémorielle » (*op. cit.*, p. 962) et l'évocation de la grande histoire du monde au sein de laquelle la France est appelée à situer sa puissance moyenne. À la version unidimensionnelle imposée par la mythologie générationnelle, l'historien, ou plutôt sans doute le citoyen dans l'historien, oppose « le partage entre ce qui ne relève que de la mémoire générationnelle et ce qui ne relève que de la mémoire historique » (*op. cit.*, p. 963).

Qu'est devenue dans tout cela l'idée de lieu de mémoire ? En un sens, elle est au corps défendant de l'historien comme sacralisée par la commémoration<sup>98</sup>. Mais il n'est pas encore dit que le lien, aperçu dans l'essai précédent, entre l'idée de lieu de mémoire et la transformation patrimoniale de l'identité nationale, en annonce la subtile perversion. Reste en effet à dire la capture patrimoniale de l'idée de lieu de mémoire – la capture dans l'espace après la capture dans le présent.

**d)** L'article de 1992 « L'ère de la commémoration » (*Lieux de mémoire III*, « Les France », troisième partie, tome I, « De l'archive à l'emblème », p. 977-1012) boucle la boucle, six années après l'entrée en puissance de l'article « Lieux de mémoire ». Il la boucle sur une note de déploration : « Étrange destinée de ces *Lieux de mémoire* : ils se sont voulus, par leur démarche, leur méthode et leur titre même, une histoire de type contre-commémoratif, mais la commémoration les a rattrapés » (*Lieux de mémoire III*, p. 977). On a voulu « faire des commémorations elles-mêmes un des objets privilégiés de leur dissection » (*ibid.*), et la boulimie commémorative a absorbé la tentative destinée à maîtriser le phénomène. Tout s'est passé comme si, à la faveur de la sortie de la France hors de la grande histoire, la publication des *Lieux* était venue en

98. « Il s'est passé, somme toute, avec la génération, une subversion interne analogue à celle qu'on a pu décrire pour l'événement moderne et médiatisé » (*Les Lieux de mémoire*, I, *op. cit.*, p. 941). L'auteur renvoie ici à son article « Le retour de l'événement » (dans *Faire de l'histoire*, *op. cit.*)

renfort à l'obsession commémorative. Reste pour toute riposte à l'historien qu'il s'emploie à « comprendre à son tour les raisons de cette récupération » (*ibid.*).

En fait, c'est la commémoration elle-même qui s'est métamorphosée<sup>99</sup>, comme en témoigne, plus encore que le bicentenaire de la Révolution française, l'autocélébration de Mai 1968. La Révolution avait inventé un modèle classique de commémoration nationale. C'est ce modèle qui s'est délité et a été subverti : où l'on retrouve les notations parsemées dans les articles antérieurs sur le déclin du modèle d'identité nationale centré sur l'État-nation : « L'effacement du cadre unitaire de l'État-nation a fait sauter le système traditionnel qui en était l'expression symbolique et concentrée. Il n'y a plus de surmoi commun, le canon a disparu » (*op. cit.*, p. 984). Une bataille des mémoires occupe la scène : le culturel et le local, destructeurs du national, encombrant les médias<sup>100</sup>.

Revient en force le thème du patrimonial plusieurs fois côtoyé dans les articles antérieurs : « Du national au patrimonial » (*op. cit.*, p. 992), tel est le secret de la métamorphose jalonnée de récits de commémorations dans les pages précédentes. La fin du monde paysan en est une occasion ; la sortie de la France de l'orbite de la guerre, la mort de l'homme du 18 juin en sont les autres ; puis le succès de l'année du Patrimoine (1980), consacrant la régionalisation de la mémoire collective : la métamorphose est en route qui, de l'histoire, conduit au remémoratif, et de celui-ci au commémoratif, faisant de l'ère de la commémoration le couronnement de cette suite d'inversions. L'histoire a cessé d'être « une mémoire vérifiée » (*op. cit.*, p. 997), en symbiose avec une histoire nationale. « La commémoration s'est émancipée de son espace d'assignation traditionnel, mais c'est l'époque tout entière qui s'est faite commémoratrice » (*op. cit.*, p. 998). Même la publication de l'ouvrage *Faire de l'histoire* par Jacques Le Goff et Pierre Nora en 1973, élevant la mémoire au rang d'objet nouveau de l'histoire à la faveur des travaux de Goubert, de Duby et de Lacouture, devait contribuer à son corps défendant à cette subversion de la mémoire contre

99. J'en ai parlé en termes positifs dans la première partie de cet ouvrage, dans la compagnie d'E. Casey ; cf. ci-dessus, p. 44-46 et p. 184.

100. Ainsi, le tricentenaire de la Révocation de l'édit de Nantes aurait plus nourri l'imaginaire protestant que l'imaginaire national voué à une réconciliation et à un oubli des offenses imposées par le souverain (*Les Lieux de mémoire*, III, *op. cit.*, p. 991).

l'histoire. L'élan de commémoration mémorielle était si fort que même la gauche française devait y succomber avec François Mitterrand au Panthéon en 1981. Mais c'est la promotion du patrimoine et sa cristallisation sur le « monument historique », avec sa topographie spectaculaire et sa nostalgie archéologique, qui signe l'époque, l'« ère de la commémoration » : « le “matrimonialisable” est devenu infini » (*op. cit.*, p. 1005). Le contresens sur la notion même de lieu de mémoire est en place : d'instrument symbolique, dont l'intérêt heuristique était d'immatérialiser le « lieu », la notion est devenue la proie de la commémoration de type patrimonial : « Et le patrimoine est carrément passé du bien qu'on possède par héritage au bien qui vous constitue » (*op. cit.*, p. 1010). En même temps, l'histoire nationale, et avec elle l'histoire comme mythe, a fait place à la mémoire nationale, cette idée récente. « Nation mémoriale » en lieu et place de « nation historique » (*op. cit.*, p. 1011), la subversion est profonde. Le passé n'est plus la garantie de l'avenir, là est la raison principale de la promotion de la mémoire comme champ dynamique et seule promesse de continuité. À la solidarité du passé et de l'avenir, s'est substituée la solidarité du présent et de la mémoire. « C'est à l'émergence de ce présent historisé qu'est due l'émergence corrélative de “l'identité”. » À l'ancien usage purement administratif ou policier du terme s'est substitué un usage mémoriel : « La France comme “personne” appelait son histoire. La France comme identité ne se prépare un avenir que dans le déchiffrement de sa mémoire » (*op. cit.*, p. 1010). Amertume.

La notion de lieux de mémoire était-elle donc en fin de compte mal choisie ? Une ombre passe sur le terme et son « alliance apparemment contradictoire de deux mots dont l'un éloigne et l'autre rapproche » (*op. cit.*, p. 1011). L'historien ne veut pas toutefois se perdre dans le regret et la nostalgie. Il préfère la fière réplique : « En autorisant la réunion d'objets de nature très différente, [l'expression lieux de mémoire] permet, dans l'éclatement, la recomposition du national éclaté. C'est ce qui justifie peut-être l'ambition de ces trois volumes à multiples voix et des quatre qui les ont précédés : constituer, dans la chaîne pratiquement continue des histoires de France, un moment du regard des Français sur la France » (*ibid.*).

En prenant ainsi la plume, en donnant une représentation scrip-

turaire de la subversion de la « nation historique » par la « mémoire nationale », l'historien-citoyen fait de la résistance. Non sans jeter un défi à son époque : parlant au futur antérieur, il évoque le moment où « une autre manière de l'être ensemble se sera mise en place », et où « le besoin aura disparu d'exhumer les repères et d'explorer les lieux » (*op. cit.*, p. 1012). Alors – annonce inverse de celle sur laquelle s'était ouverte quelques années plus tôt l'introduction aux *Lieux de mémoire* –, « l'ère de la commémoration sera définitivement close. La tyrannie de la mémoire n'aura duré qu'un temps – mais c'était le nôtre » (*ibid.*).

D'ici là, dirai-je néanmoins, prévaut l'« inquiétante étrangeté » de l'histoire, lors même qu'elle entreprend de comprendre les raisons de sa contestation par la mémoire commémorative.

## L'oubli

### NOTE D'ORIENTATION

*L'oubli et le pardon désignent, séparément et conjointement, l'horizon de toute notre recherche. Séparément, dans la mesure où ils relèvent chacun d'une problématique distincte : pour l'oubli celle de la mémoire et de la fidélité au passé ; pour le pardon, celle de la culpabilité et de la réconciliation avec le passé. Conjointement, dans la mesure où leurs itinéraires respectifs se recroisent en un lieu qui n'est pas un lieu et que désigne mieux le terme d'horizon. Horizon d'une mémoire apaisée, voire d'un oubli heureux.*

*En un sens, c'est la problématique de l'oubli qui est la plus vaste, dans la mesure où l'apaisement de la mémoire en quoi consiste le pardon paraît constituer la dernière étape d'un cheminement de l'oubli, culminant dans cet ars oblivionis que Harald Weinrich<sup>1</sup> souhaiterait voir se constituer en parallèle à l'ars memoriae examiné et célébré par Frances Yates. C'est eu égard à ce sens que j'ai choisi de faire figurer l'oubli dans le titre du présent ouvrage, sur le même rang que la mémoire et l'histoire. L'oubli en effet reste l'inquiétante menace qui se profile à l'arrière-plan de la phénoménologie de la mémoire et de l'épistémologie de l'histoire. Il est à cet égard le terme emblématique de la condition historique prise pour thème de notre troisième partie, l'emblème de la vulnérabilité de cette condition. En un autre sens, le problème de la mémoire est le plus vaste pour autant que l'éventuel ars oblivionis se projette comme un double de l'ars memoriae, une figure de la mémoire heureuse. Or l'idée de mémoire heureuse avait d'une certaine façon ouvert la voie à notre entreprise entière, du moment que nous veillions à ne pas laisser la pathologie de la mémoire prendre le pas sur la phénoménologie de la mémoire ordinaire considérée dans ses phases d'accomplisse-*

1. Cf. ci-dessus, p. 73, 77 et p. 79-82.

*ment réussi ; il est vrai que nous ne savions pas alors quel serait le prix à payer pour donner son sens plénier à l'idée de mémoire heureuse, à savoir la traversée de la dialectique de l'histoire et de la mémoire et, pour finir, la double épreuve de l'oubli et du pardon.*

*C'est sur ce jeu d'horizons, au sens même où nous avons pu parler de jeux d'échelles, que s'achèvera notre investigation. Horizon ne veut pas dire seulement fusion des horizons, au sens de Gadamer que j'assume, mais aussi fuite d'horizons, inachèvement. Cet aveu n'est pas inattendu dans une entreprise placée dès le début sous le signe de la critique sans merci dirigée contre l'hubris de la réflexion totale.*

\*  
\* \*

*On peut parler longuement de l'oubli sans évoquer encore la problématique du pardon. C'est ce que nous ferons dans ce chapitre. C'est d'abord et massivement comme une atteinte à la fiabilité de la mémoire que l'oubli est ressenti. Une atteinte, une faiblesse, une lacune. La mémoire, à cet égard, se définit elle-même, du moins en première instance, comme lutte contre l'oubli. Hérodote ambitionne de préserver de l'oubli la gloire des Grecs et des Barbares. Et notre fameux devoir de mémoire s'énonce comme exhortation à ne pas oublier. Mais en même temps, et du même mouvement spontané, nous écartons le spectre d'une mémoire qui n'oublierait rien. Nous la tenons même pour monstrueuse. Nous avons présent à l'esprit la fable de Luis Borges sur l'homme qui n'oubliait rien, sous la figure de Funes el memorioso<sup>2</sup>. Il y aurait donc une mesure dans l'usage de la mémoire humaine, un « rien de trop », selon une formule de la sagesse antique ? L'oubli ne serait donc pas à tous égards l'ennemi de la mémoire, et la mémoire devrait négocier avec l'oubli pour trouver à tâtons la juste mesure de son équilibre avec lui ? Et cette juste mémoire aurait-elle quelque chose en commun avec le renoncement à la réflexion totale ? Une mémoire sans oubli serait-elle l'ultime fantasme, l'ultime figure de cette réflexion totale que nous pourchassons dans tous les registres de l'herméneutique de la condition historique ?*

*Il faut garder à l'esprit ce pressentiment – cette Ahnung – durant toute la traversée des défilés qui cachent la ligne d'horizon.*

2. J.L. Borges, « Funes qui n'oubliait pas », in *Fictions*, Paris, Gallimard, 1957.

*Il n'est pas excessif de parler ici de défilés à franchir. Qui entreprend d'évaluer les méfaits évidents et les bienfaits présumés de l'oubli se heurte d'abord à une polysémie accablante du mot « oubli », dont l'histoire littéraire, telle que Harald Weinrich l'écrit, atteste le foisonnement. Pour nous soustraire à l'accablement que le langage ajoute par sa profusion à l'errance nostalgique inhérente au thème de l'oubli, je propose une grille de lecture reposant sur l'idée de degré de profondeur de l'oubli. Pour éclairer cette distinction, je la mettrai en rapport avec celle qui a présidé auparavant à la description des phénomènes mnémoniques considérés sous leur angle « objectal » (selon l'usage substantif du terme « souvenir »), la distinction entre approche cognitive et approche pragmatique ; sous la première, la mémoire a été appréhendée selon son ambition à représenter fidèlement le passé, tandis que la seconde concerne le côté opératoire de la mémoire, son exercice, lequel est l'occasion de l'ars memoriae, mais aussi d'us et d'abus que nous avons tenté de répertorier selon une échelle propre. L'oubli invite à une relecture des deux problématiques et de leur articulation à la faveur d'un principe nouveau de discrimination, celui de niveaux de profondeur et de manifestation. En effet, l'oubli propose une nouvelle signification donnée à l'idée de profondeur que la phénoménologie de la mémoire tend à identifier à la distance, à l'éloignement, selon une formule horizontale de la profondeur ; l'oubli propose, au plan existentiel, quelque chose comme une mise en abîme que tente d'exprimer la métaphore de la profondeur verticale.*

*Restant un moment au plan de la profondeur, je propose de mettre la problématique relative à ce niveau en corrélation avec l'approche cognitive de la mémoire spontanée. En effet, ce que l'oubli réveille à ce carrefour, c'est l'aporie même qui est à la source du caractère problématique de la représentation du passé, à savoir le manque de fiabilité de la mémoire ; l'oubli est le défi par excellence opposé à l'ambition de fiabilité de la mémoire. Or la fiabilité du souvenir est suspendue à l'énigme constitutive de la problématique entière de la mémoire, à savoir la dialectique de présence et d'absence au cœur de la représentation du passé, à quoi s'ajoute le sentiment de distance propre au souvenir à la différence de l'absence simple de l'image, qu'elle serve à dépeindre ou à feindre. La problématique de l'oubli, formulée à son niveau de plus grande profondeur, intervient au point le plus critique de cette problématique de présence, d'absence et de distance, au pôle*

*opposé à ce petit miracle de mémoire heureuse que constitue la reconnaissance actuelle du souvenir passé.*

*C'est en ce point critique que se propose la grande bifurcation qui va commander les deux premières sections de cette étude – à savoir la polarité entre deux grandes figures de l'oubli profond, que je dénomme l'oubli par effacement des traces et l'oubli de réserve, expression que je vais m'employer dans un instant à justifier. À cette grande bifurcation sont consacrées la première et la deuxième section de ce chapitre. Comme la dénomination de la première figure de l'oubli profond le laisse entendre, c'est la problématique de la trace qui commande celle de l'oubli à ce niveau radical. Cette irruption n'a rien d'inattendu. Dès le début de cet ouvrage, nous avons été confrontés à la proposition du Théétète de Platon de relier le destin de l'eikōn à celui du tupos, de l'empreinte, sur le modèle de la marque laissée par un anneau dans la cire. C'est ce lien allégué entre image et empreinte que l'oubli contraint d'explorer plus à fond qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. Toute notre problématique de la trace, de l'Antiquité à nos jours, est en effet l'héritière de cette notion ancienne d'empreinte, laquelle, loin de résoudre l'énigme de la présence de l'absence qui grève la problématique de la représentation du passé, lui ajoute son énigme propre. Laquelle ?*

*J'ai proposé, dès le commentaire des textes de Platon et d'Aristote s'autorisant de la métaphore de l'empreinte dans la cire, de distinguer trois sortes de traces : la trace écrite, qui est devenue au plan de l'opération historiographique trace documentaire ; la trace psychique, qu'on peut appeler impression plutôt qu'empreinte, impression au sens d'affection, laissée en nous par un événement marquant ou, comme on dit, frappant ; enfin, la trace cérébrale, corticale, dont traitent les neurosciences. Je laisse ici de côté le destin de la trace documentaire dont on a discuté dans la deuxième partie, non sans rappeler que, comme toute trace matérielle – et la trace corticale est à cet égard du même côté que la trace documentaire –, elle peut être altérée physiquement, effacée, détruite ; c'est, entre autres finalités, pour conjurer cette menace de l'effacement que l'archive est instituée. Reste la juxtaposition des deux autres sortes de traces : trace psychique, trace corticale. Toute la problématique de l'oubli profond se joue sur cette articulation.*

*La difficulté est d'abord une difficulté d'approche. C'est par des voies radicalement hétérogènes que nous avons accès à l'une ou à l'autre. La trace cérébrale, corticale, ne nous est connue que de*

*l'extérieur, par la connaissance scientifique, sans que corresponde à celle-ci une épreuve sentie, vécue, comme dans le cas de cette partie de la sensibilité organique qui nous fait dire que nous voyons « avec » nos yeux et que nous prenons « avec » nos mains. Nous ne disons pas de la même façon que nous pensons « avec » notre cerveau. Nous apprenons que ce cerveau-objet est notre cerveau, situé dans cette boîte crânienne qu'est notre tête, avec sa façade de visage, notre tête, emblème de l'hégémonie que nous prétendons exercer sur nos membres. Complexe est cette appropriation de « notre » cerveau – et des traces que la connaissance objective y dessine. La première section de ce chapitre sera consacrée aux discussions portant sur la notion de trace mnésique<sup>3</sup>. D'elle résulte le destin de la première forme d'oubli profond, l'oubli par effacement de traces. L'accès aux présumées traces psychiques est tout autre. Il est beaucoup plus dissimulé. On n'en parle que rétrospectivement sur la base d'expériences précises qui ont pour modèle la reconnaissance des images du passé ; ces expériences donnent à penser, après coup, que maints souvenirs, les plus précieux peut-être parmi les souvenirs d'enfance, n'étaient pas définitivement effacés, mais seulement rendus inaccessibles, indisponibles, ce qui nous fait dire que l'on oublie moins qu'on ne croit ou qu'on ne craint.*

*Mais la difficulté attachée à la problématique des deux traces n'est pas seulement d'accès aux phénomènes concernés. Elle touche à la signification même qui peut être donnée de ces deux acceptions de la trace, l'une extérieure, l'autre intime. La première section, consacrée au maniement conceptuel de l'idée de trace mnésique dans le cadre des neurosciences, est articulée en trois moments. 1) Quelle est, demandera-t-on à titre préalable, la position de principe du philosophe que je suis face aux scientifiques parlant de façon générale de traces, mnésiques ou non mnésiques ? 2) Qu'en est-il de façon plus spécifique des traces mnésiques ? Quelle instruction mutuelle se donnent à cet égard le phénoménologue et le neurologue ? C'est à ce stade du questionnement que l'interrogation majeure se trouvera portée à son plus haut degré de problématicité. 3) Quelle place, enfin, la question de l'oubli vient-elle occuper sur le tableau des dysfonctions de la mémoire ? L'oubli est-il même une dysfonction ? C'est avec ce troisième seg-*

3. J'adopte le vocabulaire des neurosciences, qui parlent de trace mnésique. Je garde le terme mnémonique pour l'ensemble des phénomènes relevant d'une phénoménologie de la mémoire.

*ment du questionnement que l'oubli par effacement de traces sera cerné au plus près. Mais le principe de la solution proposée sera contenu dans le premier moment, avec les idées de causa sine qua non, de substrat, de corrélation entre organisation et fonction. L'orientation générale étant celle d'un écart épistémologique entre le discours sur le neuronal et le discours sur le psychique. Cet écart sera protégé contre toute extrapolation spiritualiste ou tout réductionnisme matérialiste par une abstention sans faille au plan ontologique dans la querelle classique touchant la question dite de l'union de l'âme et du corps.*

*C'est à la faveur de ce suspens que je pousserai aussi loin que possible dans la deuxième section la présupposition sur laquelle s'établit le recours à une notion distincte de trace psychique, quoi qu'il en soit de son conditionnement neuronal. L'expérience clé, on vient de le dire, est celle de la reconnaissance. J'en parle comme d'un petit miracle. C'est en effet dans le moment de la reconnaissance que l'image présente est tenue pour fidèle à l'affection première, au choc de l'événement. Là où les neurosciences parlent simplement de réactivation des traces, le phénoménologue, se laissant instruire par l'expérience vive, parlera d'une persistance de l'impression originale. C'est ce discours que je tenterai de porter à son plus haut degré d'incandescence en explorant à la suite de Bergson dans Matière et Mémoire la présupposition toute rétrospective d'une naissance du souvenir dès le moment même de l'impression, d'une « reviviscence des images » dans le moment de la reconnaissance. Une existence « inconsciente » du souvenir doit être alors postulée, en quelque sens qu'il soit possible d'attribuer à cette inconscience. C'est cette hypothèse de la préservation par soi, constitutive de la durée elle-même, que je tenterai d'élargir à d'autres phénomènes de latence, jusqu'au point où cette latence peut être tenue pour une figure positive de l'oubli que j'appelle oubli de réserve. C'est en effet dans ce trésor d'oubli que je puise quand me vient le plaisir de me souvenir de ce que j'ai une fois vu, entendu, éprouvé, appris, acquis. C'est sur cette persévérance que l'historien pourra, à la suite de Thucydide, édifier le projet d'un « acquis pour toujours ».*

*Le problème reste certes entier d'accorder ensemble le statut neuronal des traces mnésiques et le statut de ce qui se dit en termes de persistance, de rémanence, de reviviscence, de durée. Peut-être faut-il s'en tenir, du moins dans la sorte de discours que je m'autorise à tenir, à la profession de la polysémie de la notion de trace, l'idée de trace psychique revendiquant un droit égal à celle de*

*trace neuronale. Deux lectures des phénomènes mnémoniques seraient ainsi laissées en compétition. La première incline vers l'idée d'oubli définitif : c'est l'oubli par effacement de traces ; la seconde incline vers l'idée d'oubli réversible, voire l'idée d'inoubliable, c'est l'oubli de réserve. Nos sentiments ambivalents à l'égard de l'oubli trouveraient ainsi leur origine et leur justification spéculative dans la compétition entre deux approches hétérogènes de l'énigme de l'oubli profond, l'une se déroulant sur le chemin de l'intériorisation et de l'appropriation d'un savoir objectif, l'autre sur le chemin de la rétrospection à partir de l'expérience princeps de la reconnaissance. D'un côté, l'oubli nous fait peur. Ne sommes-nous pas condamnés à tout oublier ? De l'autre, nous saluons comme un petit bonheur la venue d'une brique de passé arraché, comme on dit, à l'oubli. Les deux lectures se poursuivent tout au long de notre vie – avec la permission du cerveau.*

*Poursuivant notre progression le long de l'axe vertical des niveaux de profondeur de l'oubli, nous accédons aux figures de l'oubli manifeste. À leur examen sera consacrée la troisième section de ce chapitre. Nous autorisant de la corrélation proposée plus haut entre les grandes divisions de ce chapitre et la distinction entre approche cognitive et approche pragmatique des phénomènes mnémoniques, nous placerons cette section sous le titre de la pragmatique de l'oubli. L'oubli manifeste est aussi un oubli exercé. Pour nous aider dans le déchiffrement des phénomènes ressortissant à cette pragmatique de l'oubli, j'adopterai la grille de lecture des us et abus de la mémoire, soumise à l'épreuve des analyses du deuxième chapitre de la première partie. Une hiérarchie semblable scandera la montée en manifestation de l'oubli exercé. L'oubli n'offrira pas seulement un redoublement de la description où les mêmes usages de la mémoire se révéleraient sous l'angle nouveau des usages de l'oubli, ces derniers apporteront avec eux une problématique spécifique, en distribuant leurs manifestations sur un axe horizontal éclaté entre un pôle passif et un pôle actif. L'oubli révélera alors une stratégie rusée qui lui est bien propre. On proposera pour finir un exemple emprunté à l'histoire du temps présent de ces us et abus de l'oubli.*

*Au terme de cette investigation consacrée à la pragmatique de l'oubli, le parallèle avec la hiérarchie des us et des abus de la mémoire conduira inéluctablement à la question de savoir quel écho, quel répondant, les difficultés et les équivoques soulevées par le présumé devoir de mémoire peuvent rencontrer du côté*

*de l'oubli – et pourquoi on ne peut absolument pas parler de devoir d'oubli.*

\*  
\* \* \*

## I. L'OUBLI ET L'EFFACEMENT DES TRACES

Il est coutumier dans les sciences neuronales d'attaquer directement le problème des traces mnésiques en vue de les localiser ou de subordonner les questions de topographie à celles de connexité, de hiérarchie d'architectures synaptiques ; de là, on passe aux rapports entre organisation et fonction et, sur la base de cette corrélation, on identifie le correspondant mental (ou psychique) du cortical en termes de représentations et d'images, parmi lesquelles les images mnésiques. L'oubli est alors évoqué dans le voisinage des dysfonctions des opérations mnésiques, à la frontière incertaine entre le normal et le pathologique.

Ce programme et ce cheminement de pensée sont scientifiquement irréfutables. Et j'en referai le parcours sous la conduite du neurologue. Les questions du philosophe – d'un philosophe – sont d'un autre ordre. Il y a d'abord la question préalable, évoquée dans la note d'orientation, de la place de l'idée de trace corticale dans la typologie des emplois de la notion. Une fois cadrée l'idée de trace corticale, la question est de savoir à quoi on reconnaît qu'une trace est une trace mnésique, si ce n'est, au plan de la fonction et de l'expression psychique, le rapport au temps et au passé. Or, pour le phénoménologue, ce rapport est spécifié par la problématique centrale de l'image-souvenir, à savoir la dialectique de présence, d'absence et de distance qui a inauguré, accompagné et tourmenté notre recherche. Le rôle du philosophe est alors de mettre en relation la science des traces mnésiques avec la problématique centrale en phénoménologie de la représentation du passé. La relecture des travaux du neurologue qui suivra est entièrement commandée par cette mise en relation du savoir neurologique avec la dialectique de l'image mnémonique. Cette mise en relation exclut une attaque directe de la notion de trace mnésique. La patience d'un long détour

s'impose, qui commence par la clarification du rapport que la sorte de philosophie ici professée entretient avec les neurosciences. Alors seulement pourra être abordée de front la notion de trace mnésique quant à son rapport avec l'énigme de la représentation présente du passé absent. Mais, même alors, on n'aura pas encore parlé spécifiquement de l'oubli : quelle sorte de dysfonction est-il ? Est-il même une dysfonction comme les amnésies relevant de la clinique ?

a) Concernant ma position de philosophe face aux neurosciences, je me permettrai de résumer l'argumentation que j'ai développée dans ma discussion avec Jean-Pierre Changeux dans *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*<sup>4</sup>. Ce n'est pas sur le plan d'une ontologie moniste ou dualiste que j'essaie de me tenir, mais sur celui d'une sémantique des discours tenus d'une part par les sciences neuronales, d'autre part par les philosophes se réclamant du triple héritage de la philosophie réflexive française (de Maine de Biran et Ravaisson à Jean Nabert), de la phénoménologie (de Husserl à Sartre et Merleau-Ponty) et de l'herméneutique (de Schleiermacher à Dilthey, Heidegger et Gadamer)<sup>5</sup>. Je prenais alors appui sur l'idée que tout savoir, par définition limité, se rapporte à ce qui est pour lui le référent dernier, reconnu comme tel par la communauté scientifique de la même discipline, ce référent n'étant dernier que dans ce domaine et se définissant en même temps que lui. Il faut donc s'interdire de transformer un dualisme de référents en un dualisme de substances. L'interdiction ne concerne pas moins le philosophe que le scientifique : pour le premier, le terme « mental » ne s'égalé pas au terme « immatériel », bien au contraire. Le mental vécu implique le corporel, mais dans un sens du mot « corps » irréductible au corps objectif tel qu'il est connu dans les sciences de la nature. Au corps-objet s'oppose sémantiquement le

4. J.-P. Changeux et P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, op. cit.

5. D'entrée de jeu, je déclarais ce qui suit : « Ma thèse initiale est que les discours tenus d'un côté et de l'autre relèvent de deux perspectives hétérogènes, c'est-à-dire non réductibles l'une à l'autre et non dérivables l'une de l'autre. Dans un discours il est question de neurones, de connexions neuronales, de système neuronal, dans l'autre on parle de connaissances, d'actions, de sentiments, c'est-à-dire d'actes ou d'états caractérisés par des intentions, des motivations, des valeurs. Je combattrai donc ce que j'appellerai désormais un amalgame sémantique, et que je vois résumé dans la formule, digne d'un oxymore : « Le cerveau pense » » (op. cit., p. 25).

corps vécu, le corps propre, mon corps (d'où je parle), ton corps (à toi à qui je m'adresse), son corps (à lui, à elle, dont je raconte l'histoire). Il n'y a qu'un corps qui soit le mien, tandis que tous les corps-objets sont devant moi. Cela reste un problème mal résolu par le phénoménologue herméneuticien de rendre compte de l'« objectivation », comme il dit, par laquelle le corps propre est appréhendé comme « corps-objet »<sup>6</sup>. De fait, le trajet est long entre le corps propre et le corps-objet. Il faut faire le détour par l'idée d'une nature commune et, pour cela, passer par l'idée d'une intersubjectivité fondatrice d'un savoir commun et remonter jusqu'à l'attribution d'états mentaux comparables et concordants entre une pluralité de sujets incarnés. Seule, en dernier ressort, cette pluralité est habilitée à dire « mon » cerveau comme un des cerveaux, autre parmi tous les autres. Je puis dire alors que l'autre a comme moi un cerveau. C'est au bout de ce long circuit qu'il y a « le » cerveau, objet des neurosciences. Celles-ci tiennent pour acquis le processus d'objectivation qui reste pour la phénoménologie herméneutique un problème considérable, à bien des égards mal résolu. En quel sens en effet le corps propre et le corps-objet sont-ils le même corps<sup>7</sup> ? Le problème est difficile, dans la mesure où on ne voit pas, à première vue, de passage d'un ordre de discours à l'autre : ou bien je parle de neurones, etc., et je me tiens dans un certain langage, ou bien je parle de pensées, d'actions, de sentiments, et je les relie à mon corps avec lequel je suis dans un rapport de possession, d'appartenance. On peut savoir gré à Descartes d'avoir porté le problème du dualisme épistémologique à son point critique, par-delà les facilités et les confusions de l'hylémorphisme médiéval, jusqu'au seuil de la notion de l'« homme », comme cet être qui n'est pas en son corps comme le pilote en son bateau<sup>8</sup>.

6. Concernant la notion de référent ultime, le problème a été rencontré plusieurs fois dans cet ouvrage ; c'est ainsi que, traitant de l'opération historiographique, j'ai admis que le référent dernier était l'action en commun, sur le trajet de la formation du lien social et des identités afférentes. De façon plus précise, j'ai adopté, au plan de la représentation littéraire historique, le concept de pacte de lecture entre l'écrivain et son public, par quoi sont délimitées les attentes par exemple de fiction ou de réalité, s'agissant d'une histoire racontée. Un pacte de même nature se noue tacitement entre les scientifiques et le public éclairé.

7. Dans *La Nature et la Règle*, je pose ce problème comme celui d'un troisième discours : serait-ce un discours absolu, autre version du discours de la réflexion combattu ici ? Ou un autre discours, soit spéculatif à la façon de Spinoza ou des postkantien, soit franchement mythique, ouvert à de multiples transpositions ?

8. F. Azouvi, « La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de

Or le cerveau est à cet égard remarquable : alors que j'ai avec certains organes – sensoriels, moteurs – un rapport double qui me permet d'une part de considérer les yeux et les mains comme des parties de la nature objective, d'autre part de dire que je vois avec mes yeux, que je prends avec mes mains, je ne peux dire de la même façon, selon le même sens d'appartenance, que je pense avec mon cerveau. Je ne sais s'il est contingent que le cerveau soit insensible, mais c'est un fait que je ne sens ni ne meus mon cerveau comme un organe mien ; à ce titre, il est tout entier objectif. Je ne me l'approprie que comme logé dans ma boîte crânienne, donc dans cette tête que j'honore et protège comme lieu de pouvoir, d'hégémonie, dans la posture verticale, cette manière de se tenir et de se maintenir face au reste du monde. Le scientifique s'autorise peut-être à dire que l'homme pense avec son cerveau ; pour le philosophe, il n'y a pas de parallèle entre les deux phrases : « je prends avec mes mains », « je comprends avec mon cerveau ». C'est pour lui une permission que le scientifique s'accorde que, dans son pacte de discours, la proposition « avec » désigne autre chose que le lien vécu d'appartenance et de possession concernant le corps propre, à savoir la relation entre organisation et fonction dont on va maintenant dire un mot.

Se portant à la frontière de l'épistémologique et de l'ontologique, le philosophe s'en tiendra volontiers à la formule de Platon dans le *Phédon* : Socrate, interrogé sur les causes qui font qu'il ne s'enfuit pas mais reste là assis dans l'attente de la mort qui lui est infligée par la cité, donne deux réponses : il demeure dans cette position parce que les membres de son corps l'y retiennent ; le corps est alors la cause sans laquelle – la *causa sine qua non* ; mais, la cause véritable qui fait qu'il demeure là, c'est l'obéissance aux lois de la cité. Reprenant la formule, je dirai que le cerveau n'est cause qu'au plan de la conditionnalité exprimée par l'idée de *causa sine qua non*. On peut alors parler avec Aristote, dans le cadre de sa théorie des formes de causalité, de cause matérielle, ou, comme je préfère dire, de substrat.

Le scientifique respecte encore les limites de ce discours causal lorsqu'il se borne à parler de la « contribution » de telle aire corticale, du « rôle », de l'« implication », voire de la « responsabi-

---

Descartes », in G. Cazzaniga et C. Zarka (dir.), *L'individuo nel pensiero moderno, secoli 16-18* ; trad. fr., *L'Individu dans la pensée moderne, XVII-XVIII siècle*, t. I, Pise, ETS, Istituto italiano di cultura (Fr.), Università degli Studi (Pise), 1995.

lité » de tel montage neuronal, ou encore déclare que le cerveau est « concerné » par l'apparition de tels phénomènes psychiques. Mais le biologiste exige plus, et cela indépendamment de l'option philosophique volontiers partagée par la communauté scientifique pour laquelle le dualisme âme-corps est anathème et le monisme matérialiste une présupposition allant de soi à titre d'article du pacte qui régit la communauté scientifique. L'homme des neurosciences revendique, sur son terrain propre, un usage moins négatif de la causalité qui règne entre la structure ou l'organisation et la fonction. Ce rapport enjambe une certaine hétérogénéité – l'organisation n'est pas la fonction – et à ce titre vaut corrélation. Et celle-ci dit plus que la cause *sine qua non* : à celle-ci, elle ajoute une conditionnalité positive qui autorise *in fine* l'affirmation que le cerveau est cette organisation qui fait que je pense ou, en abrégé, qui me fait penser. Poussant son avantage plus loin, le biologiste tirera argument de la corrélation entre la structure et la fonction et reportera sur l'organisation cérébrale des entités relevant par ailleurs du discours du mental, comme représentations et images, entités qui ont manifestement partie liée avec la fonction. Ici, le philosophe bronchera et suspectera un amalgame sémantique qui, selon lui, enfreint les permissions attachées à l'idée de corrélation. Mais le biologiste s'autorise de la nouvelle ambiguïté attachée à la notion de fonction : de proche en proche, tout le non-cortical est fonction. La tendance hégémonique propre à toute science s'exerce dès lors à l'égard des sciences proches, soit au-dessous du niveau de l'organisation corticale molaire, au plan de la chimie biologique, impliquée en particulier dans le traitement des échangeurs synaptiques, soit, de façon plus problématique pour le philosophe, au-dessus du niveau proprement cortical, dans l'ordre des sciences cognitives (on parle de sciences neurocognitives), de la psychologie de comportement, de l'éthologie, de la psychologie sociale, quitte à franchir allègrement le pas entre trace corticale et trace culturelle. Ici, le philosophe s'imposera volontiers de tempérer sa vigilance sémantique par une tolérance à l'égard de transgressions admises, comme par stipulation, par la communauté scientifique concernée. C'est ainsi que le neurologue s'autorise à mettre les images dans le cerveau, en dépit des réserves nourries par le rigorisme sémantique du philosophe. La transgression paraîtra moins flagrante à ce dernier lorsque les sciences neuronales jouxteront la phénoménologie de l'action, sur la base de l'idée que le cerveau est un système projectif, les idées annexes d'antipa-

tion, d'exploration, relevant d'un nouveau domaine mixte, comme si, dans la dimension pratique, la frontière entre les deux discours, scientifique et phénoménologique, était plus poreuse que dans la dimension théorique. Sur le plan de l'action, la corrélation entre neurologie et phénoménologie vaut correspondance<sup>9</sup>.

*b)* Avec la question plus spécifique des traces mnésiques, nous resserrons notre prise et nous approchons du foyer de l'amnésie et de l'oubli. En même temps, nous nous approchons du cœur du débat, à savoir le rapport entre la signification phénoménologique de l'image-souvenir et la matérialité de la trace.

À première vue, la phénoménologie a peu à attendre de l'enseignement de la clinique prolongée par l'observation anatomophysiologique appliquée au cerveau. Je me suis risqué plusieurs fois à dire que la connaissance de ce qui se passe dans le cerveau ne contribue directement à l'autocompréhension que dans les cas de dysfonctions, pour la raison que le comportement en est affecté, ne serait-ce que sous la forme du recours aux soins, et plus généralement en raison des réajustements des conduites à un environnement « réduit », selon une expression de Kurt Goldstein reprise par Georges Canguilhem. Mais même alors, quand survient une maladie mettant directement en cause le cerveau, le réajustement de toutes les conduites à la « situation catastrophique » occupe tellement les soins de l'entourage du malade, pour ne rien dire du trouble de ce dernier, que ce bouleversement des conduites fait écran à la prise en compte des savoirs sur le cerveau. Les neurosciences, serait-on tenté de dire, ne contribuent en rien directement à la conduite de la vie. C'est pourquoi on peut développer un discours éthique et politique sur la mémoire – et mener des activités scientifiques pointues dans de nombreuses sciences humaines – sans même mentionner le cerveau.

9. A. Berthoz, *Le Sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1991. A. Clark, *Being there : Putting Brain, Body and World together again*, MIT, 1997. J. Geanerod, *Cognitive Neuroscience of Action*, Blackwell, 1997. J.-L. Petit, « Introduction générale », in J.-L. Petit (éd.), *Les Neurosciences et la Philosophie de l'action*, préface d'Alain Berthoz, Paris, Vrin, 1997, p. 1-37. Je me suis pour ma part intéressé à ces développements dans la mesure où mon approche du phénomène social visé par l'opération historiographique a coordonné représentation et action. On retrouve en même temps une thèse chère à G. Canguilhem concernant l'idée de milieu. Celui-ci n'est pas le monde tout fait tel que l'expérience le connaît, mais cet environnement que le vivant configure par son activité exploratoire. Voir *La Connaissance de la vie*, *op. cit.*

L'épistémologie de la connaissance historique elle-même n'a eu ni l'occasion, ni l'obligation de recourir aux sciences neuronales ; son référent ultime, l'action sociale, ne l'exigeait pas. Je ne revendiquerai pourtant pas pour la phénoménologie de la mémoire un quelconque droit à l'ignorance quant aux sciences neuronales.

Les neurosciences ciblées sur la mémoire peuvent instruire une première fois la conduite de la vie au niveau de ce savoir réfléchi en quoi consiste une herméneutique de la vie. Par-delà l'utilité directe, il y a la curiosité pour les choses de la nature dont le cerveau est sans doute la plus merveilleuse production. Or cette curiosité – la même en somme que celle qui motive l'épistémologie de l'histoire – est l'une des dispositions qui articule notre rapport au monde. La dépendance causale où nous sommes à l'égard du fonctionnement cérébral, dépendance dont nous devons la connaissance à la curiosité, ne laisse pas de nous enseigner, même en l'absence de toute souffrance due à un dysfonctionnement. Cet enseignement contribue à nous mettre en garde contre la prétentieuse *hubris* qui voudrait nous poser en maîtres et possesseurs de la nature. C'est tout notre être-au-monde qui s'en trouve ébranlé. S'il est un point où la phénoménologie de la mémoire est mise en état de résonance avec cette instruction générale des neurosciences, c'est au niveau de nos réflexions sur la mondanité du souvenir dans le sillage de l'ouvrage de Casey, *Remembering*<sup>10</sup>. Mais on peut élargir cette brèche dans le mur de la méconnaissance mutuelle.

Il est frappant que les travaux directement consacrés à la mémoire et à ses distorsions<sup>11</sup> consacrent beaucoup d'efforts à ce que P. Buser<sup>12</sup> appelle une taxinomie de la mémoire ou plutôt des mémoires : combien de mémoires, demande-t-on, faut-il compter ? C'est la seconde grande instruction reçue de la clinique. Une confrontation directe avec la phénoménologie de la mémoire proposée plus haut s'impose à ce niveau. À cet égard, les discordances, plus superficielles qu'il n'apparaît d'abord, ne devraient pas surprendre. Elles tiennent pour l'essentiel à des différences au plan du questionnement et des méthodes d'approche. Notre typologie, avec ses paires d'opposés, était essentiellement motivée par la question du temps, de la distance et de la profondeur temporelle ; en outre, elle était orientée par une conceptualité traditionnelle (on l'a vu avec

10. Cf. ci-dessus, première partie, chap. 1, p. 44-53.

11. D. Schacter (dir.), *Memory Distortions*, Harvard University Press, 1995.

12. Pierre Buser, *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre*, Paris, Odile Jacob, 1998.

des concepts tels que représentation, fiction, « dépicition ») ; enfin, elle était portée par le souci de l'analyse essentielle, souvent à contre-courant des distinctions du sens commun ou de la psychologie expérimentale de l'époque.

De son côté, la taxinomie issue de la clinique dépend de conditions d'observation qui sont le plus souvent fort éloignées de celles de la vie quotidienne : soit ce sont des reconstructions de structures qu'il faut présupposer pour rendre compte du caractère sélectif de telle ou telle dysfonction, soit des observations conduites dans des conditions entièrement artificielles, l'expérimentateur étant le maître du jeu, en particulier dans la formulation des tâches proposées aux sujets d'expérience ; à leur tour, les réponses fournies à ces tâches sont interprétées en fonction de la variété des critères de réussite choisis, voire de la diversité des options des chercheurs, souvent formés dans des traditions expérimentales très différentes. Ainsi, les distinctions que P. Buser propose résultent d'une sorte de *consensus* auquel ont contribué, outre la clinique proprement dite, les sciences cognitives, la psychologie de comportement, l'éthologie, la psychologie sociale. Ces distinctions n'en sont pas pour autant moins intéressantes. C'est le cas de la distinction la mieux ratifiée entre mémoire à court terme et mémoire à long terme, puis des distinctions internes à l'une ou à l'autre. Ainsi parle-t-on de mémoire immédiate, subdivision de la mémoire à court terme, dont l'efficacité est mesurée à l'échelle de la seconde (nous sommes d'emblée dans le temps objectif des chronomètres) ; on parlera aussi de mémoire de travail, dont la dénomination même rappelle la manière dont elle a été repérée, à savoir à l'occasion de l'exécution de tâches cognitives diverses définies par l'expérimentateur. Particulièrement intéressante est la distinction entre mémoire déclarative et mémoire procédurale (celle des activités gestuelles et des aptitudes motrices) ; cette distinction n'est pas sans rappeler celle de Bergson entre les « deux mémoires », ou la théorie des *habitus* de Panofsky, Elias, Bourdieu. Il est frappant que le compartimentage n'a cessé d'être poussé plus loin, selon la classe des activités concernées (apprentissage, reconnaissance d'objets, de visages, acquis sémantiques, savoirs et savoir-faire, etc.) ; il n'est pas jusqu'à la mémoire spatiale qui n'ait droit à une mention distincte. On est frappé à la fois par l'ampleur et la précision de l'information et par une certaine étroitesse tenant au caractère abstrait des conditions d'expérience par rapport aux situations concrètes de la vie, par rapport en outre aux autres

fonctions mentales et enfin par rapport à l'engagement de l'organisme tout entier. À cet égard, les efforts pour compenser ce compartimentage que rapporte P. Buser, poussé jusqu'à une fragmentation des mémoires spécialisées, méritent d'être pris en compte ; c'est ainsi que la notion de conscience, au sens de vigilance simple ou *awareness*, a fait sa réapparition dans le champ des disciplines neurocognitives, et avec elle la notion de niveaux conscienciel. On obtient ainsi l'intéressante distinction entre mémoire explicite et mémoire implicite d'ordre infraconscienciel. À cet égard, le titre donné par Buser à son chapitre – « Conscience et infraconscience » – exprime parfaitement l'ambition de remembrer les taxinomies émiettées en fonction non plus de critères de réussite dans la résolution des tâches, mais des niveaux conscienciel. Ce n'est plus alors, comme tout à l'heure, le côté de « mondanéité » de la mémoire qui est visité mais ses modes de réappropriation par la conscience subjective. Notre théorie de l'attribution de la mémoire se trouve ainsi enrichie par la prise en considération des degrés d'effectivité de la prise de conscience. On retrouvera plus loin ce thème à propos du rappel et des troubles du rappel susceptibles d'intéresser une enquête sur l'oubli.

Le lecteur se demandera sans doute ce que sont devenues dans tout cela les localisations cérébrales ou l'assignation de telle fonction mnémonique à tel circuit, à telle architecture neuronale. Nous touchons ici au point le plus délicat de l'aventure, non pas tant au plan de l'observation anatomoclinique qu'à celui de l'interprétation d'un savoir sur les traces mnésiques.

C'est en effet au moment où les sciences neuronales sont au plus près de leur cible qu'elles atteignent leur point de plus extrême problématicité. Les localisations en termes d'aires, de circuits, de systèmes sont l'illustration la plus remarquable de la corrélation entre organisation et fonction. Ce qu'on vient de décrire à l'instant sous l'égide de la taxinomie des mémoires concerne le côté fonction pour lequel la science proprement neuronale cherche la contrepartie en termes d'organisation, la contrepartie corticale. On touche là à l'aspect le plus remarquable et le plus admirable de toute l'entreprise : faire avancer de pair l'identification des fonctions et celle des organisations. À cet égard, l'aire des localisations est loin d'être close.

Mais qu'aurait-on compris finalement si on avait réussi à dresser un tableau à double entrée, la géographie corticale d'un côté, la taxinomie fonctionnelle de l'autre ? Aurait-on compris le phénomène mnémonique dans sa constitution la plus intime ?

À vrai dire, c'est la signification même de la notion de trace par rapport au temps révolu que nous sommes tenus de tirer au clair. La difficulté sur laquelle vient buter toute l'entreprise résulte d'un fait simple : « Toutes les traces sont au présent. Nulle ne dit l'absence, encore moins l'antériorité. Il faut alors doter la trace d'une dimension sémiotique, d'une valeur de signe, et tenir la trace pour un effet-signe, signe de l'action du sceau sur l'empreinte » (*Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, p. 170). Passera-t-on de la métaphore de l'empreinte dans la cire à celle du graphisme du tableau ? L'aporie est la même : « Qu'est-ce qui fait que l'inscription est à la fois présente en tant que telle et signe de l'absent, l'antérieur ? » (*Ibid.*) « Invoquera-t-on la stabilité des traces, à la façon de hiéroglyphes ? » (J.-P. Changeux parle de « hiéroglyphes synaptiques », *op. cit.*, p. 164.) Encore faut-il déchiffrer les hiéroglyphes, comme quand on lit l'âge de l'arbre en comptant les cercles concentriques dessinés sur la coupe du tronc. Bref, « pour penser la trace, il faut à la fois la penser comme effet présent et signe de sa cause absente. Or, dans la trace matérielle, il n'y a pas d'altérité, pas d'absence. Tout en elle est positivité et présence » (*op. cit.*, p. 170).

En ce sens, l'aporie était complète dès sa première formulation dans le *Théétète* de Platon. La métaphore de l'empreinte ne résout pas l'énigme de la représentation de l'absence et de la distance. Ce n'est pas son rôle. Celui-ci est de faire correspondre une fonction à une organisation. Quant à la fonction mnémonique, elle est spécifiée, parmi toutes les autres, par le rapport de la représentation au temps et, au cœur de ce rapport, par la dialectique de présence, absence et distance qui est la marque du phénomène mnémonique. Seul le discours sur le mental en rend compte. La tâche des neurosciences est alors de dire non ce qui me fait penser, à savoir cette dialectique qui donne tant à penser, mais ce qui fait que je pense, à savoir la structure neuronale sans quoi je ne penserais pas. Ce n'est pas rien, mais ce n'est pas tout.

c) Reste à parler de l'oubli ! La clinique n'aborde le sujet précis de l'oubli que dans le voisinage des dysfonctions ou, comme on dit, des « distorsions de la mémoire ». Mais l'oubli est-il une dysfonction, une distorsion ? À certains égards, oui. S'agissant de l'oubli définitif, assignable à un effacement des traces, il est vécu comme une menace : c'est contre cet oubli-là que nous faisons œuvre de mémoire, afin d'en ralentir le cours, voire de le tenir en

échec. Les extraordinaires exploits de l'*ars memoriae* étaient destinés à conjurer le malheur de l'oubli par une sorte de surenchère de la mémorisation portée au secours de la remémoration. Mais la mémoire artificielle est la grande perdante de cette bataille inégale. Bref, l'oubli est déploré au même titre que le vieillissement ou la mort : c'est une des figures de l'inéluctable, de l'irréparable. Et pourtant, l'oubli a partie liée avec la mémoire, comme on le verra dans les deux sections suivantes : ses stratégies et, dans certaines conditions, sa culture digne d'un véritable *ars oblivionis* font qu'on ne peut classer sans autre l'oubli par effacement de traces parmi les dysfonctions à côté de l'amnésie, ni parmi les distorsions de la mémoire qui affectent sa fiabilité. Certains des faits qu'on évoquera plus loin donnent crédit à l'idée paradoxale que l'oubli peut être si étroitement mêlé à la mémoire qu'il peut être tenu pour une de ses conditions. Cette imbrication de l'oubli dans la mémoire explique le silence des neurosciences sur l'expérience si inquiétante et ambivalente de l'oubli ordinaire. Mais le premier silence est ici celui des organes eux-mêmes. À cet égard, l'oubli ordinaire suit le sort de la mémoire heureuse : celle-ci est muette sur sa base neuronale. Les phénomènes mnémoniques sont vécus dans le silence des organes. L'oubli ordinaire est à cet égard du même côté silencieux que la mémoire ordinaire. C'est la grande différence entre l'oubli et les amnésies de toutes sortes sur lesquelles la littérature clinique abonde. Même le malheur de l'oubli définitif reste un malheur existentiel qui invite plus à la poésie et à la sagesse qu'à la science. Et, si cet oubli avait un mot à dire au plan du savoir, ce serait pour remettre en question la frontière entre le normal et le pathologique. Cet effet de brouillage n'est pas le moins troublant. Une autre problématique que la problématique biologique et médicale s'élève sur ce fond de silence : celle des situations limites où l'oubli vient rejoindre le vieillissement et la mortalité ; ce ne sont pas alors seulement les organes qui restent silencieux, mais le discours scientifique et le discours philosophique, dans la mesure où celui-ci reste pris dans les rets de l'épistémologie. La philosophie critique de l'histoire et de la mémoire non plus ne se montre pas à la hauteur de l'herméneutique de la condition historique.

## II. L'OUBLI ET LA PERSISTANCE DES TRACES

Nous n'avons pas terminé avec la question de l'inscription. Comme il a été dit, la notion de trace ne se réduit ni à la trace documentaire, ni à la trace corticale ; l'une et l'autre consistent en marques « extérieures » quoique en des sens différents : celui de l'institution sociale pour l'archive, celui de l'organisation biologique pour le cerveau ; reste la troisième sorte d'inscription, la plus problématique, mais la plus significative pour la suite de notre investigation ; elle consiste dans la persistance des impressions premières en tant que passivités : un événement nous a frappés, touchés, affectés et la marque affective demeure en notre esprit.

Il est remarquable que cette thèse soit de l'ordre de la présupposition. On va dire pourquoi dans un instant. Mais déployons d'abord les multiples présuppositions ici impliquées. D'une part, et c'est la présupposition majeure, j'admets qu'il appartient à titre originaire aux affections de survivre, de persister, de demeurer, de durer, en gardant la marque de l'absence et de la distance dont nous avons en vain cherché le principe au plan des traces corticales ; en ce sens, ces inscriptions-affections recèleraient le secret de l'énigme de la trace mnémonique : elles seraient le dépositaire de la signification la plus dissimulée, mais la plus originaire du verbe « demeurer », synonyme de « durer ». Cette première présupposition place toute l'analyse qui suit dans la proximité de Bergson dans *Matière et Mémoire*<sup>13</sup>.

D'autre part, cette signification nous serait ordinairement masquée en raison des obstacles au rappel dont nous tenterons de faire l'inventaire dans la troisième section de ce chapitre. À cet égard, certaines expériences privilégiées dont on va dans un instant évoquer la figure mère constituant, en dépit de ces obstacles, le début d'une vérification existentielle de cette seconde présupposition.

Troisième présupposition : il n'y a aucune contradiction entre l'affirmation portant sur la capacité des inscriptions-affections à demeurer et durer et le savoir portant sur les traces corticales ;

13. Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *op. cit.*

l'accès à ces deux sortes de traces relèvent de modes de pensée hétérogènes : existentiel d'un côté, objectif de l'autre.

Quatrième présupposition : la survivance des images, reconnue dans sa spécificité à la faveur des deux dernières présuppositions, mérite d'être tenue pour une forme fondamentale d'oubli profond, que j'appelle l'oubli de réserve.

La première présupposition fera l'objet de la discussion principale. La seconde sera examinée dans la troisième section de ce chapitre. La quatrième paraîtra dans la conclusion de la présente section.

La troisième peut être discutée dès maintenant dans la mesure où elle met directement en question la différence entre les deux sortes de traces ici confrontées, la trace corticale et la trace psychique. Il faut affirmer avec force que rien n'est retranché aux enseignements les mieux établis des neurosciences par cette exploration de la trace affective : des déficits plus ou moins graves continuent de menacer notre mémoire et font que l'oubli par effacement des traces corticales reste la figure quotidienne de cette insidieuse menace ; en outre, la base corticale de notre existence corporelle ne cesse pas de constituer la cause *sine qua non* de notre activité mentale dans le silence des organes ; enfin, la corrélation entre organisation et fonction ne cesse pas non plus d'entretenir à notre insu la basse continue de notre existence corporelle. Ce n'est donc pas à l'encontre de cette structure de base que l'hypothèse de travail qu'on propose ici déroule ses moyens de preuves. Il s'agit de deux savoirs hétérogènes sur l'oubli : un savoir extérieur et un savoir intime. Chacun comporte ses raisons de confiance et ses motifs de suspicion. D'un côté, je fais confiance à la machine corporelle dans l'exercice de la mémoire heureuse ; mais je me méfie de ses ressources mal maîtrisées de nuisance, d'inquiétude et de souffrance. De l'autre côté, je fais confiance à la capacité originaire de durer et de demeurer des inscriptions-affections, capacité sans laquelle je n'aurais aucun accès à la compréhension partielle de ce que signifie présence de l'absence, antériorité, distance et profondeur temporelle ; mais je me méfie aussi des entraves imposées au travail de la mémoire, devenues à leur tour occasion d'us et abus pour l'oubli. C'est ainsi que nous en venons à confondre des empêchements potentiellement réversibles et un effacement sans recours. Cette confusion n'est pas moins dommageable au plan épistémologique qu'au plan existentiel. À l'hésitation entre la menace d'un oubli définitif et la hantise d'une mémoire interdite s'ajoute l'incapacité théorique à reconnaître la spécificité de la

trace psychique et l'irréductibilité des problèmes liés à l'impression-affection. Cet état de confusion tant épistémologique qu'existential nous contraint à revenir à la première présupposition que les deux suivantes ne font que renforcer.

Quelles expériences peuvent être tenues pour des confirmations de l'hypothèse de la survivance des impressions-affections au-delà de leur survenance ? L'expérience *princeps* est à cet égard celle de la reconnaissance, ce petit miracle de la mémoire heureuse. Une image me revient ; et je dis en mon cœur : c'est bien lui, c'est bien elle. Je le reconnais, je la reconnais. Cette reconnaissance peut prendre différentes formes. Elle se produit déjà au cours de la perception : un être a été présent une fois ; il s'est absenté ; il est revenu. Apparaître, disparaître, réapparaître. Dans ce cas, la reconnaissance ajuste – ajointe – le réapparaître à l'apparaître à travers le disparaître. Ce petit bonheur de la perception a été l'occasion de maintes descriptions classiques. On pense à Platon évoquant les déboires de la méprise et les chances de la reconnaissance réussie dans le *Théétète* et le *Philèbe*. On pense à la péripétie de la reconnaissance, à l'*anagnōrīsis* – dans la tragédie grecque : Œdipe reconnaît en sa propre personne le maléfique initiateur des maux de la cité. On pense à Kant reconstruisant l'objectivité du phénomène sur la base de la triple synthèse subjective, la réognition (*Rekognition*) venant couronner la simple appréhension dans l'intuition et la reproduction des représentations dans l'imagination. On pense aussi à Husserl égalant la perception de l'objet spatial à la combinatoire de ses profils ou esquisses. À son tour, la réognition kantienne aura une descendance conceptuelle dans l'*Anerkennung*, la reconnaissance hégélienne, cet acte éthique dans lequel culmine la problématique de l'intersubjectivité au tournant de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif. De multiples façons, connaître c'est reconnaître. La reconnaissance peut aussi prendre appui sur un support matériel, sur une présentation figurée, portrait, photo, la représentation induisant l'identification avec la chose dépeinte en son absence : c'est à cet enchevêtrement qu'étaient consacrées les analyses interminables de Husserl reliant *Phantasie*, *Bild* et *Erinnerung*.

Vient enfin la reconnaissance proprement mnémonique, ordinairement appelée reconnaissance, hors contexte de perception et sans nécessaire support de représentation ; elle consiste dans l'exacte superposition de l'image présente à l'esprit et de la trace psychique, également appelée image, laissée par l'impression première. Elle réalise l'« ajustement » évoqué par le *Théétète* entre la pose du

pied et l'empreinte ancienne. Ce petit miracle aux multiples facettes propose la solution en acte de l'énigme première que constitue la représentation présente d'une chose passée. À cet égard, la reconnaissance *est* l'acte mnémonique par excellence. Sans cette résolution effective, l'énigme resterait une aporie pure et simple. C'est sur cet acte que converge le faisceau de présomptions de fiabilité ou de non-fiabilité pointé sur le souvenir. Peut-être avons-nous mis le pied dans la mauvaise empreinte, ou avons-nous saisi le mauvais ramier dans la volière. Peut-être avons-nous été victimes d'une fausse reconnaissance, tel celui qui de loin prend un arbre pour un personnage connu. Et pourtant, qui pourrait ébranler, par ses soupçons adressés du dehors, la certitude attachée au bonheur d'une telle reconnaissance que nous tenons en notre cœur pour indubitable ? Qui peut prétendre n'avoir jamais fait confiance à de telles retrouvailles de la mémoire ? Les événements phares, les événements fondateurs d'une existence solitaire ou partagée ne relèvent-ils pas de cette confiance prime ? Et ne continuons-nous pas de mesurer nos méprises et nos déceptions aux signaux venus d'une reconnaissance inébranlable ?

L'énigme de la présence de l'absence est, venons-nous de dire, résolue dans l'effectivité de l'acte mnémonique et dans la certitude qui couronne cette effectivité. Mais n'est-elle pas rendue plus impénétrable au plan spéculatif ? Revenons en effet au terme de notre première présupposition : l'impression-affection, estimons-nous, demeure. Et parce qu'elle demeure elle rend possible la reconnaissance. Mais comment le savons-nous ? L'énigme spéculative subsiste au cœur même de sa résolution effective. La présupposition, en effet, est toute rétrospective. Elle est prononcée dans l'après-coup. Peut-être est-ce même là le modèle de l'après-coup. Dans le récit ultérieur, elle ne s'énonce qu'au futur antérieur : s'il aura été vrai que j'ai reconnu cet être aimé comme étant demeuré le même malgré une longue absence, une absence définitive. « Tard je t'ai reconnue, ô vérité ! » s'écrie douloureusement Augustin. Tard je t'ai reconnue, c'est l'aveu emblématique de toute reconnaissance. Sur la présupposition rétrospective, je construis un raisonnement : il a fallu que quelque chose ait demeuré de la première impression pour que je m'en souvienne maintenant. Si un souvenir revient, c'est que je l'avais perdu ; mais si malgré tout je le retrouve et je le reconnais, c'est que son image avait survécu.

C'est là, résumé *in nuce*, le raisonnement de Bergson dans *Matière et Mémoire*. Bergson reste à mes yeux le philosophe qui

a le mieux compris le lien étroit qui existe entre ce qu'il appelle « survivance des images » et le phénomène clé de la reconnaissance. Arrêtons-nous pour le vérifier aux chapitres 2 et 3 de *Matière et Mémoire*, qui constituent le cœur psychologique de l'ouvrage entier. Le premier s'intitule : « De la reconnaissance des images. La mémoire et le cerveau ». Et le second : « De la survivance des images. La mémoire et l'esprit ». Reconnaissance et survivance sont là comme les deux piliers centraux de l'ouvrage.

Pour comprendre la centralité de ce couple de notions, remontons le cours de notre investigation jusqu'au point où nous avons pour la première fois croisé séparément la problématique de la reconnaissance et celle de la survivance des images. Nous avons rencontré une première fois la question de la reconnaissance dans le cadre de notre phénoménologie de la mémoire à l'occasion de la distinction des deux mémoires : la mémoire-habitude, qui est simplement agie et sans reconnaissance explicite, et la mémoire-remémoration, qui ne va pas sans reconnaissance déclarée. Mais cela restait à ce stade une polarité parmi d'autres. Quant à la question de la survivance, nous l'avons croisée une première fois, avec Bergson déjà, à propos de la distinction entre le souvenir et l'image ; nous avons alors postulé l'existence du souvenir « pur » comme un état virtuel de la représentation du passé, antérieur à sa venue en image sous la forme mixte du souvenir-image. C'était alors la « réalisation du souvenir » qui nous avait retenus, sans que soit tirée au clair la postulation du souvenir « pur », comme préservée par les guillemets contre la curiosité. Nous avons laissé le souvenir « pur » dans la condition du virtuel. C'est en ce point critique qu'il faut reprendre la lecture, pour la pousser jusqu'à assigner à ce souvenir « pur », outre la virtualité, l'inconscience et une existence comparable à celle que nous attribuons aux choses extérieures lorsque nous ne les percevons pas. Ce sont ces audacieuses équations qui nous autoriseront ultérieurement à ériger à notre tour ce statut de survivance des images en un second paradigme d'oubli, concurrent de celui de l'effacement des traces (notre quatrième présupposition).

Afin de comprendre cet enchaînement conceptuel, il faut remonter plus haut dans *Matière et Mémoire* à la thèse inaugurale de tout l'ouvrage, à savoir que le corps est uniquement un organe d'action et non de représentation et que le cerveau est le centre organisateur de ce système agissant. Cette thèse exclut dès le départ que l'on cherche du côté du cerveau la raison de la conservation des souvenirs. L'idée que le cerveau se souvienne d'avoir été impressionné

est tenue pour incompréhensible en elle-même. Cela n'exclut pas que le cerveau ait un rôle à jouer dans la mémoire. Mais celui-ci est d'un autre ordre que celui de la représentation. En tant qu'organe d'action, il exerce ses effets sur le trajet même du souvenir « pur » à l'image, donc sur le trajet du rappel. La discussion avec les neurosciences de l'époque tient tout entière dans cette assignation au cerveau du seul champ de l'action, c'est-à-dire du mouvement physique : c'est parce que l'on ne peut attendre du cerveau qu'il recèle la solution de la conservation du passé en termes de représentation qu'il faut se tourner dans une autre direction et assigner à l'impression le pouvoir de survivre, de demeurer, de durer, et faire de ce pouvoir non un *explicandum* – comme dans la thèse neuronale –, mais un principe autosuffisant d'explication. Chez Bergson, la dichotomie entre action et représentation est l'ultime raison de la dichotomie entre cerveau et mémoire. Cette double dichotomie s'accorde avec la méthode de division appliquée avec rigueur tout au long de l'ouvrage, consistant en un passage aux extrêmes avant de reconstituer comme des mixtes à compréhension différée les phénomènes ambigus et confus de l'expérience quotidienne. La reconnaissance est le modèle de ces mixtes reconstruits, et l'enchevêtrement des deux mémoires l'exemple du mixte le plus facile à décomposer et à recomposer. Faute de cette clé de lecture, nous n'avions pas su discerner dans la fameuse distinction entre « les deux formes de mémoire » (*Matière et Mémoire*, p. 225sq.) deux modalités de reconnaissance, la première se faisant par l'action, la seconde par un travail de l'esprit « qui irait chercher dans le passé, pour les diriger vers le présent, les représentations les plus capables de s'inscrire dans la situation actuelle » (*op. cit.*, p. 224).

Une question se trouvait posée par anticipation, celle de savoir « comment se conservent ces représentations et quels rapports elles entretiennent avec les phénomènes moteurs. Cette question ne sera approfondie que dans notre prochain chapitre, quand nous aurons traité de l'inconscient et montré en quoi consiste, au fond, la distinction du passé et du présent » (*op. cit.*, p. 224). Il est remarquable que cette difficulté ne puisse être posée qu'à partir du phénomène de la reconnaissance où elle se trouve résolue en acte. En attendant, la psychologie est habilitée à déclarer « que le passé paraît bien s'emmagasiner, comme nous l'avions prévu, sous ces deux formes extrêmes, d'un côté les mécanismes moteurs qui l'utilisent, de l'autre les images-souvenirs personnelles qui en dessinent tous les événements avec leur contour, leur couleur et leur place dans le

temps » (*op. cit.*, p. 234). On peut ainsi noter que ces deux formes extrêmes de « fidélité à conserver » (*ibid.*) que sont « la mémoire qui revoit » et « la mémoire qui répète » (*ibid.*) opèrent tantôt en synergie, tantôt en opposition. On a toutefois mis en garde contre le privilège accordé par le sens commun aux phénomènes mixtes et donné la priorité, en vertu de la règle de division<sup>14</sup>, aux formes extrêmes, et ainsi mis hors circuit « l'étrange hypothèse de souvenirs emmagasinés dans le cerveau, qui deviendraient conscients par un véritable miracle, et me ramèneraient au passé par un processus mystérieux » (*op. cit.*, p. 235). Je retrouve ici mon argument selon lequel la trace matérielle est tout entière présente et devrait être pourvue d'une dimension sémiotique pour signifier qu'elle est du passé. Dans le vocabulaire de Bergson, la trace corticale doit être replacée au centre de cette totalité d'images que nous appelons le monde (c'est le thème du difficile et énigmatique chapitre 1) et traitée « comme une certaine d'entre ces images, la dernière, celle que nous obtenons à tout moment en pratiquant une coupe instantanée dans le devenir en général. Dans cette coupe, notre corps occupe le centre » (*op. cit.*, p. 223)<sup>15</sup>.

14. Dans son essai *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, chap. 1, « L'intuition comme méthode », Gilles Deleuze observe que le recours à l'intuition ne signifie pas pour Bergson licence donnée à l'ineffable : « L'intuition n'est pas un sentiment, ni une aspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée et même une des méthodes, note Deleuze, les plus élaborées de la philosophie » (p. 1). La méthode de division, parente de celle de Platon dans le *Philèbe*, est à cet égard un important article de cette méthode : non pas l'Un contre le Multiple, posés dans leur généralité, mais des types de multiplicité (*ibid.*, p. 31). Un modèle de multiplicité est proposé dans la méthode de division qui dessine un spectre à parcourir, des extrêmes à identifier et un mixte à reconstruire. Il est à noter, avec Deleuze également, que les alternances de dualisme et de monisme qui jalonnent *Matière et Mémoire* dépendent de la sorte de multiplicité à chaque fois considérée et de la sorte de mixte reconstruit. La notation est d'importance, dans la mesure où l'identification des faux problèmes constitue une autre des maximes chères à Bergson et peut être tenue pour un corollaire de cette distinction des types de multiplicité ; or le problème de l'union de l'âme et du corps apparaît à bien des égards comme l'un de ces faux problèmes ; bien poser les problèmes reste la première tâche du philosophe.

15. Un peu plus tard, Bergson observera que pour conserver des images il faudrait que le cerveau ait le pouvoir de se conserver lui-même. « Admettons un instant que le passé se survive à l'état de souvenir emmagasiné dans le cerveau, il faudra alors que le cerveau, pour conserver le souvenir, se conserve tout au moins lui-même. Mais ce cerveau, en tant qu'image étendue dans l'espace, n'occupe jamais que le moment présent ; il constitue, avec tout le reste de l'univers matériel, une coupe sans cesse renouvelée du devenir universel. Ou bien donc

À ce stade de l'analyse, seul un exact départage des deux mémoires prépare la voie à la thèse de l'indépendance de la mémoire-représentation. Rien n'est encore dit des conditions de cette indépendance. Du moins peut-il être affirmé que « l'acte concret par lequel nous resaisissons le passé dans le présent est la reconnaissance » (*op. cit.*, p. 235). Il revient au chapitre 3 de prendre en charge la question laissée en suspens, « celle de savoir comment se conservent les représentations et quels rapports elles entretiennent avec les mécanismes moteurs » (*op. cit.*, p. 224).

Ouvrons le chapitre 3 : en quarante pages (*op. cit.*, p. 276-316) d'une densité extrême, Bergson donne la clé de ce qu'il appelle « la survivance des images » (*op. cit.*, p. 276).

Nous en avons seulement amorcé l'analyse en suivant les phases de l'opération par laquelle le souvenir « pur » sort de son état virtuel et passe à l'état actuel ; seul le devenir-image du souvenir avait alors retenu notre attention. La question maintenant posée est plus radicale : en dépit de sa tendance à imiter la perception en se réalisant, note Bergson, notre souvenir « demeure attaché au passé par ses racines profondes, et si, une fois réalisé, il ne se ressentait pas de sa virtualité originelle, s'il n'était pas, en même temps qu'un état présent, quelque chose qui tranche sur le présent, nous ne le reconnâtrions jamais pour un souvenir » (*op. cit.*, p. 277). Tout est dit sur le ton d'une grande élégance : trancher sur le présent, reconnaître pour un souvenir. C'est l'énigme, tout entière réaffirmée, de la présence de l'absence et de la distance, telle qu'énoncée dès le début du présent ouvrage<sup>16</sup> !

La solution de la survivance est radicale. Elle consiste en une chaîne de propositions désimpliquées du phénomène de la reconnaissance. Reconnaître un souvenir, c'est le retrouver. Et, le retrouver, c'est le présumer principiellement disponible, sinon accessible. Disponible, comme en attente de rappel, mais non à portée de main comme les volatiles du colombier de Platon que l'on possède mais

---

vous aurez à supposer que cet univers périt et renaît, par un véritable miracle, à tous les moments de la durée, ou vous devrez lui transporter la continuité d'existence que vous refusez à la conscience, et faire de son passé une réalité qui se survit et se prolonge dans son présent : vous n'aurez donc rien gagné à emmagasiner vos souvenirs dans la matière, et vous vous verrez au contraire obligés d'étendre à la totalité des états du monde matériel cette survivance indépendante et intégrale du passé que vous refusiez aux états psychologiques » (*Matière et Mémoire*, *op. cit.*, p. 290).

16. Une autre phrase de Bergson mérite citation : je ne restituerai au souvenir son caractère tel « qu'en me reportant à l'opération par lequel je l'ai évoqué, virtuel, du fond de mon passé » (*ibid.*, p. 282).

que l'on ne tient pas. Il appartient ainsi à l'expérience de la reconnaissance de renvoyer à un état de latence du souvenir de l'impression première dont l'image a dû se constituer en même temps que l'affection originaire. Un corollaire important de la thèse de la survivance en état de latence des images du passé est en effet qu'un présent quelconque est dès son apparition son propre passé ; car comment deviendrait-il passé s'il ne s'était constitué en même temps qu'il était présent. Comme le note Deleuze : « Il y a là comme une position fondamentale du temps, et aussi le paradoxe le plus profond de la mémoire : le passé est "contemporain" du présent qu'il a été. Si le passé devait attendre de ne plus être, si ce n'était pas tout de suite et maintenant qu'il était passé, "passé en général", il ne pourrait jamais devenir ce qu'il est, jamais il ne serait *ce* passé. [...] Jamais le passé ne se constituerait, s'il ne coexistait avec le présent dont il est le passé » (*Le Bergsonisme*, p. 54). Deleuze ajoute : « Non seulement le passé coexiste avec le présent qu'il a été, mais [...] c'est le passé tout entier, intégral, *tout* notre passé qui coexiste avec chaque présent. La célèbre métaphore du cône représente cet état complet de coexistence » (*op. cit.*, p. 55).

À son tour, l'idée de latence appelle celle d'inconscient, si l'on appelle conscience la disposition à agir, l'attention à la vie, par où s'exprime le rapport du corps à l'action. Insistons avec Bergson : « Notre présent est la matérialité même de notre existence, c'est-à-dire un ensemble de sensations et de mouvements, rien autre chose » (*Matière et Mémoire*, p. 281). Il en résulte que, par contraste, par « hypothèse » (*op. cit.*, p. 282), le passé est « ce qui n'agit plus » (*op. cit.*, p. 283). C'est à ce moment crucial de la réflexion que Bergson déclare : « Cette impuissance radicale du "souvenir pur" nous aidera précisément à comprendre comment il se conserve à l'état latent » (*ibid.*). Le mot « inconscient » peut alors être prononcé en couple avec celui d'« impuissance ». La chaîne des implications se complète d'un dernier terme : il est loisible d'accorder, pour les souvenirs qui n'ont pas encore accédé par le rappel à la lumière de la conscience, la même sorte d'existence que celle que nous attribuons aux choses qui nous entourent lorsque nous ne les percevons pas<sup>17</sup>. C'est ce sens du verbe « exis-

17. Bergson côtoie ici les régions de l'inconscient fréquentées par Freud. Parlant des anneaux d'expansion qui se nouent en une chaîne, Bergson note : « Sous cette forme condensée, notre vie psychologique antérieure existe même plus pour nous que le monde externe, dont nous ne percevons jamais qu'une très petite

ter » qui est ainsi impliqué dans la thèse de la latence et de l'inconscience des souvenirs conservés du passé : « Mais nous touchons ici au problème capital de l'*existence*, problème que nous ne pouvons qu'effleurer sous peine d'être conduits, de question en question, au cœur même de la métaphysique » (*op. cit.*, p. 288). Cette thèse reste de l'ordre de la présupposition et de la rétrospection. La survivance, nous ne la percevons pas, nous la présupposons et nous la croyons<sup>18</sup>. Et c'est la reconnaissance qui nous autorise à le croire : ce que nous avons une fois vu, entendu, éprouvé, appris, n'est pas définitivement perdu, mais survit, puisque nous pouvons le rappeler et le reconnaître. Il survit. Mais où ? Là est la question piège. Question peut-être inévitable dans la mesure où il est difficile de ne pas désigner en termes de contenant le lieu psychique « d'où », comme on dit, le souvenir revient. Bergson lui-même ne dit-il pas qu'on va chercher le souvenir où il est, dans le passé ? Mais toute son entreprise consiste à remplacer la question « où ? » par la question « comment ? » : « je ne restitue à l'expérience passée son caractère de souvenir qu'en me reportant à l'opération par laquelle je l'ai évoquée, virtuelle, du fond de son passé » (*op. cit.*, p. 284). C'est peut-être là la vérité profonde de l'*anamnēsis* grecque : chercher, c'est espérer retrouver. Et, retrouver, c'est reconnaître ce qu'on a une fois – antérieurement – appris. Les puissantes

---

partie, alors qu'au contraire nous utilisons la totalité de notre expérience vécue. Il est vrai que nous la possédons ainsi en abrégé seulement, et que nos anciennes perceptions, considérées comme des individualités distinctes, nous font l'effet ou d'avoir totalement disparu ou de ne réapparaître qu'au gré de leur fantaisie. Mais cette apparence de destruction complète ou de résurrection capricieuse tient simplement à ce que la conscience actuelle accepte à chaque instant l'utile et rejette momentanément le superflu » (*ibid.*, p. 287). Quant au rapport entre l'inconscient bergsonien et l'inconscient freudien, c'est une question à laquelle on ne fera que toucher dans la troisième section de ce chapitre. Notons toutefois que Bergson n'a pas ignoré le problème, comme en témoigne un texte de *La Pensée et le Mouvant*, que cite Deleuze : « Il n'est pas jusqu'à notre idée d'une conservation intégrale du passé qui n'ait trouvé de plus en plus sa vérification empirique dans le vaste ensemble d'expériences institué par les disciples de Freud » (*La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1316).

18. S'il fallait résumer en une phrase *Matière et Mémoire*, il faudrait dire que le souvenir « se conserve lui-même ». Cette déclaration se lit dans *La Pensée et le Mouvant* (*op. cit.*, p. 1315) : « Nous nous aperçûmes que l'expérience interne à l'état pur, en nous donnant une "substance" dont l'essence même est de *durer* et par conséquent de prolonger sans cesse dans le présent un passé indestructible, nous eût dispensés et même nous eût interdit de chercher où le souvenir est conservé. Il se conserve lui-même... » (cité par Deleuze, *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 49).

images du « lieu » dans les *Confessions* d'Augustin, comparant la mémoire à de « vastes palais », à des « entrepôts » où les souvenirs sont emmagasinés, nous enchantent littéralement. Et l'antique association entre l'*eikōn* et le *tuπος* se reforme insidieusement. Pour résister à cette séduction, il faut sans cesse reformer la chaîne conceptuelle : survivance égale latence égale impuissance égale inconscience égale existence. Le lien de la chaîne, c'est la conviction que le devenir ne signifie pas fondamentalement passage, mais, sous le signe de la mémoire, durée. Un devenir qui dure, en cela consiste l'intuition maîtresse de *Matière et Mémoire*.

Mais reformer cette chaîne conceptuelle et s'élever à cette intuition maîtresse, c'est toujours faire un bond hors du cercle dessiné autour de nous par l'attention à la vie. C'est nous transporter dans cet ailleurs de l'action qu'est le rêve : « Un être humain qui rêverait son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute aussi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée » (*op. cit.*, p. 295). Un bond est en effet nécessaire pour remonter à la source du souvenir « pur », dans la mesure où une autre pente de l'analyse conduit celle-ci à suivre le mouvement descendant du souvenir « pur » vers l'image dans laquelle celui-ci se réalise. On connaît le schéma dit du cône renversé (*op. cit.*, p. 292-294) par lequel Bergson a visualisé en quelque sorte pour ses lecteurs (comme le fait Husserl dans les *Leçons* de 1905) ce procès de réalisation. La base du cône figure la totalité des souvenirs accumulés dans la mémoire. La pointe opposée figure le contact ponctuel avec le plan de l'action, en ce point resserré qu'est le corps agissant ; ce centre est à sa façon un lieu de mémoire, mais cette mémoire quasi instantanée n'est autre que la mémoire-habitude ; ce n'est qu'un point mouvant, celui du présent qui sans cesse passe, à l'opposé de la « véritable mémoire » (*op. cit.*, p. 293) figurée par la vaste base du cône. Ce schéma veut illustrer à la fois l'hétérogénéité des mémoires et la manière dont elles se prêtent mutuellement appui. Le schéma s'enrichit si l'on veut bien reporter sur lui la figuration du chapitre précédent, où la masse des souvenirs était représentée par des cercles concentriques capables de se diluer indéfiniment selon les degrés de profondeur croissants ou de se concentrer sur un souvenir précis, « selon le degré de tension que notre esprit adopte, selon la hauteur où il se place » (*op. cit.*, p. 251) ; c'est ainsi la multiplicité non numérique des souvenirs qui se donne à incorporer au schéma simplifié du cône. Ce schéma peut d'autant moins être négligé qu'il marque le point culminant de la méthode bergsonienne

de division ; « le rapport du passé au présent » (*op. cit.*, p. 291sq.) que le schéma illustre désigne *in fine* la reconstruction d'une expérience hybride, mixte : « nous ne percevons pratiquement que le passé, le présent "pur" étant l'insaisissable progrès du passé rongé l'avenir » (*op. cit.*, p. 291). Toute la subtilité de la méthode bergsonienne est ici à l'œuvre : le mouvement réflexif de remontée isole le souvenir « pur » dans le moment de la pensée rêveuse. On pourrait parler ici de mémoire méditante, en un des sens de l'allemand *Gedächtnis*, distinct d'*Erinnerung* et apparenté à *Denken* et *Andenken* ; il y a en effet plus que du rêve dans l'évocation de la latence de ce qui demeure du passé : quelque chose comme une spéculation (Bergson parle parfois « d'une mémoire toute contemplative » [*op. cit.*, p. 296]), au sens d'une pensée à la limite, pensée qui spéculé sur les inévitables guillemets qui entourent le mot souvenir « pur ». Cette spéculation en effet procède à contre-pente de l'effort de rappel. À la vérité, elle ne progresse pas, elle régresse, recule, remonte. Mais c'est néanmoins dans le mouvement même du rappel, donc dans la progression du « souvenir pur » vers le souvenir-image, que la réflexion s'emploie à défaire ce que la reconnaissance fait, à savoir ressaisir le passé dans le présent, l'absence dans la présence. Bergson décrit admirablement cette opération ; parlant du passage du souvenir de l'état virtuel à l'état actuel, il observe : « Mais notre souvenir reste encore à l'état virtuel ; nous nous disposons simplement à le recevoir en adoptant l'attitude appropriée. Peu à peu, il apparaît comme une nébulosité qui se condenserait ; de virtuel, il passe à l'état actuel ; et, à mesure que ses contours se dessinent et que sa surface se colore, il tend à imiter la perception. Mais il demeure attaché au passé par ses racines profondes, et si, une fois réalisé, il ne se ressentait pas de sa virtualité originelle, s'il n'était pas, en même temps qu'un état présent, quelque chose qui tranche sur le passé, nous ne le reconnâtrions jamais pour un souvenir » (*op. cit.*, p. 277). Reconnaître le souvenir « pour un souvenir », voilà résumée toute l'énigme. Mais, pour la porter à la clarté du jour, il faut certes rêver mais aussi penser. Alors nous commençons à spéculer sur ce que signifie la métaphore de la profondeur, et ce que signifie état virtuel<sup>19</sup>.

19. Deleuze souligne ce trait du processus régressif requis par la marche vers le virtuel : « On s'installe *d'emblée* dans le passé, on saute dans le passé comme dans un élément propre. De même que nous ne percevons pas les choses en nous-même, mais là où elles sont, nous ne saisissons le passé que là où il est, en

Quelques remarques critiques s'imposent avant que nous considérions la quatrième et la dernière présupposition de ce second voyage au pays de l'oubli, à savoir le droit de tenir la « survivance des images » pour une figure de l'oubli, digne d'être opposée à l'oubli par effacement des traces.

Mes remarques portent sur deux points : premièrement, est-il légitime d'isoler la thèse que Bergson lui-même appelle psychologique de la thèse métaphysique qui donne son titre complet à *Matière et Mémoire* ? En fait, les deux chapitres centraux que nous avons pris pour guides sont encadrés par un chapitre initial et un chapitre terminal qui ensemble dessinent l'enveloppe métaphysique de la psychologie. C'est sur une thèse métaphysique que s'ouvre le livre : celle de tenir l'ensemble de la réalité pour un monde d'« images » en un sens du mot qui excède toute psychologie ; il ne s'agit de rien de moins que de trancher entre le réalisme et l'idéalisme en théorie de la connaissance ; ces images, qui ne sont plus images de rien, sont, dit Bergson, un peu moins consistantes que ce que le réalisme tient pour indépendant de toute conscience et un peu plus que ce que l'idéalisme, du moins celui de Berkeley – déjà visé par Kant au titre de « La réfutation de l'idéalisme » dans la *Critique de la Raison pure* –, tient pour simple contenu évanescant de perception. Or le corps et le cerveau sont tenus pour des sortes d'irruption pratique dans cet univers neutre d'images ; à ce titre, ils sont à la fois des images et le centre pratique de ce monde d'images. Le démantèlement de ce qu'on appelle matière est déjà commencé, dans la mesure où le matérialisme constitue le comble du réalisme. Mais le chapitre 1 ne va pas plus loin. Il faut alors aller jusqu'au terme du chapitre 4 pour formuler la thèse métaphysique intégrale qui, selon l'expression

---

lui-même, et non pas en nous, dans notre présent. Il y a donc un « passé en général » qui n'est pas le passé particulier de tel ou tel présent, mais qui est comme un élément ontologique, un passé éternel et de tout temps, condition pour le « passage » de tout présent particulier. C'est le passé en général qui rend possible tous les passés. Nous nous replaçons d'abord, dit Bergson, dans le passé en général : ce qu'il décrit ainsi, c'est le *saut dans l'ontologie* » (*ibid.*, p. 51-52). À cette occasion Deleuze met en garde, comme le demandait avant lui Hyppolite (« Du bergsonisme à l'existentialisme », *Mercure de France*, juillet 1949 ; et « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue internationale de philosophie*, octobre 1949), contre une interprétation psychologisante du texte bergsonien. Mais, pour Bergson, la référence à la psychologie reste une référence noble et préserve la distinction entre psychologie et métaphysique, sur laquelle on reviendra plus loin.

de Frédéric Worms<sup>20</sup>, ne consiste en rien de moins qu'« une métaphysique de la matière fondée sur la durée » (*Introduction à « Matière et Mémoire » de Bergson*, p. 187sq.). Or c'est sur la base d'une telle métaphysique qu'est proposée une relecture du problème classique de l'union de l'âme au corps (comme préfère dire Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 317), relecture qui pour une part consiste en l'élimination d'un faux problème et pour une autre part élabore un dualisme inclassable parmi les figures historiques du dualisme. Aussi bien des phases de monisme et de dualisme alternent-elles selon le type de multiplicités à diviser et de mixtes à reconstruire. Ainsi découvre-t-on avec surprise que l'opposition entre durée et matière n'est pas définitive, s'il est vrai que l'on peut former l'idée d'une multiplicité de rythmes plus ou moins tendus de durées. Ce monisme différencié des durées n'a plus rien de commun avec aucun des dualismes élaborés depuis l'époque des cartésiens et des postcartésiens<sup>21</sup>.

Mais ce n'est pas là le dernier mot de l'ouvrage. Les dernières pages de *Matière et Mémoire* sont consacrées à la formulation de trois polarités classiques : étendu/inétendu, qualité/quantité, liberté/nécessité. Il faut donc lire *Matière et Mémoire* du premier au dernier chapitre et celui-ci jusqu'aux dernières pages. J'en conviens.

Reste que la psychologie établie sur la paire reconnaissance/survivance non seulement est parfaitement délimitée au cours de l'ouvrage, mais peut être tenue pour une clé distincte de la métaphysique qui la circonscrit. Tout commence en effet par la thèse que « notre corps est un instrument d'action et d'action seulement » (*op. cit.*, p. 356). Ainsi commencent les pages intitulées « Résumé et conclusion » (*op. cit.*, p. 356-378). L'opposition action/représentation constitue en ce sens une première thèse explicitement psychologique et seulement implicitement métaphysique en vertu de ses conséquences pour l'idée de matière. On passe de là à la thèse de la survivance par soi des images du passé, par l'intermédiaire d'un corollaire de la première thèse, à savoir que la conscience du présent consiste essentiellement dans l'attention à la vie ; or c'est là le simple envers de la thèse selon laquelle le souvenir « pur » est marqué d'impuissance et d'inconscience et, en ce sens, existe par soi. Une antithèse psychologique préside

20. Frédéric Worms, *Introduction à « Matière et Mémoire » de Bergson*, *op. cit.*

21. Deleuze consacre un chapitre à la question : « Une ou plusieurs durées » (*Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 71sq.).

ainsi à toute l'entreprise et le couple qui donne son titre aux deux chapitres centraux – la reconnaissance des images et la survivance des images – est bâti sur cette antithèse.

C'est dès lors à l'égard de cette psychologie que j'essaie de me situer, abstraction faite de la théorie généralisée des images du chapitre 1 et de l'usage hyperbolique qui est fait de la notion de durée à la fin du chapitre 4 au titre d'une hiérarchie de rythmes de tensions et de contractions de la durée. Pour ma part – et ce sera la seconde série de mes remarques –, je tente de réinterpréter l'opposition *princeps* entre le cerveau instrument d'action et la représentation autosuffisante dans des termes compatibles avec la distinction que je fais entre traces mnésiques, en tant que substrat matériel, et traces psychiques, en tant que dimension préreprésentative de l'expérience vive. Dire que le cerveau est instrument d'action et d'action seulement, c'est, selon moi, caractériser en bloc l'approche neuronale, laquelle ne donne accès qu'à l'observation de phénomènes qui sont des actions au sens purement objectif du terme ; les neurosciences ne connaissent en effet que des organisations et des fonctionnements corrélatifs, donc des actions physiques, et les traces ressortissant à ces structures ne se désignent pas elles-mêmes comme traces au sens sémiologique d'effets-signes de leur cause. Cette transposition de la thèse inaugurale de Bergson concernant le cerveau comme simple instrument d'action n'empêche pas de restituer à l'action, au sens vécu du mot, sa part dans la structuration de l'expérience vive, en couple et non en antithèse avec la représentation. Or cette restitution rencontre une résistance certaine du côté de Bergson. L'action, selon lui, c'est bien plus que le mouvement physique, cette coupe instantanée dans le devenir du monde – c'est une attitude de vie ; c'est la conscience même en tant qu'agissante. Et c'est par un saut qu'il faut rompre le cercle magique de l'attention à la vie pour s'adonner au souvenir dans une sorte d'état de rêve. À cet égard, la littérature plus que l'expérience quotidienne se tient du côté de Bergson : littérature de la mélancolie, de la nostalgie, du *spleen*, pour ne rien dire de la *Recherche du temps perdu* qui, plus qu'aucune œuvre, s'élève comme le monument littéraire symétrique de *Matière et Mémoire*. Mais peut-on découpler aussi radicalement l'action et la représentation ? La tendance générale du présent ouvrage est de tenir le couple de l'action et de la représentation pour la matrice double du lien social et des identités qui instituent ce dernier. Ce dissentiment est-il pour autant la marque d'une rupture avec Bergson ?

Je ne le crois pas. Il faut revenir à la méthode bergsonienne de division qui invite à se porter aux extrêmes d'un spectre de phénomènes avant de reconstruire comme un mixte l'expérience quotidienne dont la complexité et la confusion font obstacle à la description. Je puis dire alors que je rejoins Bergson sur le chemin de cette reconstruction : de fait, l'expérience *princeps* de la reconnaissance, qui fait couple avec celle de la survivance des images, se propose comme une telle expérience vive sur la voie du rappel des souvenirs ; c'est dans cette expérience vive que s'atteste la synergie entre action et représentation. Le moment du souvenir « pur », rejoint par un saut hors de la sphère pratique, n'était que virtuel, et le moment de la reconnaissance effective marque la réinsertion du souvenir dans la pâte de l'action vive. Qu'au moment du saut le souvenir « tranche » sur le présent, selon l'expression heureuse de Bergson, ce mouvement de retrait, d'hésitation, de questionnement fait partie de la dialectique concrète de la représentation et de l'action. Les interlocuteurs du *Philèbe* de Platon ne laissent pas de s'interroger : qui est-ce ? Est-ce un homme ou un arbre ? La place de la méprise est désignée par cette *epokhē*, ce suspens, que tranche la proposition déclarative : c'est bien lui ! c'est bien elle !

Il résulte de ces remarques que la reconnaissance peut être placée sur une autre échelle que celle des degrés de proximité de la représentation à l'égard de la pratique. On peut aussi aborder la représentation en termes de mode de « présentation », à la façon de Husserl, et opposer à la présentation perceptive la table des re-présentations, ou mieux, des présentifications, comme dans la triade husserlienne *Phantasie, Bild, Erinnerung* ; une conception alternative de la représentation est alors ouverte à la réflexion.

Si ces remarques critiques nous éloignent d'un certain usage indiscriminé du concept d'action, appliqué aussi bien au cerveau en tant qu'objet scientifique qu'à la pratique de la vie, elles renforcent, selon moi, la thèse majeure de la survivance par soi des images du passé. Cette thèse n'a pas besoin de l'opposition entre action vécue et représentation pour se faire entendre. Lui suffit l'affirmation double : d'abord, qu'une trace corticale ne se survit pas au sens de se savoir comme trace de... – de l'événement échu, passé ; ensuite, que, si l'expérience vive n'a pas été dès le début survivance d'elle-même, et en ce sens trace psychique, elle ne le deviendra jamais. Tout *Matière et Mémoire* se laisse alors résumer de la façon suivante dans le vocabulaire de l'inscription que la polysémie de la notion de trace déploie : l'inscription, au sens

psychique du terme, n'est autre que la survivance par soi de l'image mnémonique contemporaine de l'expérience originaire.

Le moment est venu, en fin de parcours, de considérer la dernière des présuppositions sur laquelle la présente investigation s'édifie, à savoir que la survivance par soi des impressions-affections mérite d'être tenue pour une figure de l'oubli fondamental, sur le même rang que l'oubli par effacement des traces. Cela, Bergson ne le dit pas. Il semble même qu'il n'ait jamais pensé à l'oubli qu'en termes d'effacement. La dernière phrase du chapitre 3 fait explicitement référence à une telle forme de l'oubli. Elle vient au terme d'un raisonnement où la méthode de division reconduit au niveau des phénomènes mixtes : le cerveau est alors replacé dans la position « d'un intermédiaire entre les sensations et les mouvements » (*op. cit.*, p. 315). Et Bergson de noter : « En ce sens, le cerveau contribue à rappeler le souvenir utile, mais plus encore à écarter provisoirement tous les autres » (*ibid.*). Tombe alors la sentence : « Nous ne voyons pas comment la mémoire se logerait dans la matière, mais nous comprenons bien, selon le mot profond d'un philosophe contemporain [Ravaisson], que "la matérialité mette en nous l'oubli" » (*op. cit.*, p. 315-316). C'est le dernier mot du grand chapitre sur la survivance.

À quel titre, dès lors, la survivance du souvenir vaudrait-elle oubli ?

Mais précisément au nom de l'impuissance, de l'inconscience, de l'existence, reconnues au souvenir dans la condition du « virtuel ». Ce n'est plus alors l'oubli que la matérialité met en nous, l'oubli par effacement des traces, mais l'oubli que l'on peut dire de réserve ou de ressource. L'oubli désigne alors le caractère *ina-perçu* de la persévérance du souvenir, sa soustraction à la vigilance de la conscience.

Quels arguments peuvent être formulés à l'appui de cette présupposition ?

Vient d'abord l'équivocité qui mérite d'être préservée au plan de notre attitude globale à l'égard de l'oubli. D'un côté, nous faisons quotidiennement l'expérience de l'érosion de la mémoire et nous joignons cette expérience à celle du vieillissement, de l'approche de la mort. Cette érosion contribue à cette tristesse que j'appelais jadis « tristesse du fini »<sup>22</sup>. Elle a pour horizon la perte définitive de la mémoire, la mort annoncée des souvenirs. De

22. Voir *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le Volontaire et l'Involontaire*, *op. cit.*

l'autre côté, nous connaissons les petits bonheurs du retour parfois inopiné de souvenirs que nous croyions perdus à jamais. Il nous faut alors dire, comme nous l'avons déjà dit une fois plus haut, que nous oublions moins que nous ne croyons ou ne craignons.

Se proposent ensuite diverses expériences qui donnent aux épisodes encore ponctuels de la reconnaissance la dimension d'une structure existentielle permanente. Ces expériences jalonnent un élargissement progressif du champ du « virtuel ». Certes, le noyau de la mémoire profonde consiste en une masse de marques désignant ce que d'une manière ou d'une autre nous avons vu, entendu, senti, appris, acquis ; ce sont les oiseaux du colombier du *Théétète* que je « possède » mais que je ne « tiens pas ». Autour de ce noyau se groupent des manières coutumières de penser, d'agir, de sentir, en somme des habitudes, des *habitus*, au sens d'Aristote, de Panofsky, d'Elias, de Bourdieu. À cet égard, la différence bergsonienne entre mémoire-habitude et mémoire événementielle, qui vaut au moment de la réalisation du souvenir, ne vaut plus au niveau profond de la mise en réserve. L'itération, la répétition émoussent les arêtes des marques mnémoniques ponctuelles et produisent ces grandes dispositions à l'action que Ravaisson célébrait jadis sous l'ample vocable de l'*Habitude*. Mémoire profonde et mémoire-habitude se recouvrent alors sous la figure englobante de la disponibilité. L'homme capable puise dans ce *thesaurus* et compte sur la sécurité, l'assurance qu'il dispense. Viennent ensuite les savoirs généraux, tels que règles de calcul ou de grammaire, lexiques familiers ou étrangers, règles de jeux, etc. Les théorèmes que redécouvre le jeune esclave du *Ménon* sont de cet ordre. Au plus près de ces savoirs généraux, viennent les structures *a priori* du savoir, disons le transcendantal, c'est-à-dire tout ce dont on peut dire avec le Leibniz des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* : tout ce qui est dans l'entendement a d'abord été dans le sensible, sauf l'entendement humain lui-même. À quoi il faudrait joindre les structures méta- de la spéculation et de la philosophie première (l'un et le multiple, le même et l'autre, l'être, la substance et l'*energeia*). Viendrait enfin en ce que je me risque à appeler l'immémorial : ce qui n'a jamais fait événement pour moi et ce que nous n'avons même vraiment jamais acquis, ce qui même est moins formel qu'ontologique. Au fond du fond, nous aurions l'oubli des fondations, de leurs donations originaires, force de vie, force créatrice d'histoire, *Ursprung*, « origine », en tant qu'irréductible au commencement, origine toujours déjà là comme la

Création dont parle Franz Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption*, dont il dit qu'elle est le fondement perpétuel, ou encore la Donation qui donne absolument au donateur de donner, au donataire de recevoir, au don d'être donné, selon Jean-Luc Marion dans *Réduction et Donation* (Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1989), et dans *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998). Nous sortons de toutes les linéarités narratives ; ou, si l'on peut encore parler de narration, ce serait d'une narration qui aurait rompu avec toute chronologie. En ce sens, toute origine, prise dans sa puissance originante, se révèle irréductible à un commencement daté et, à ce titre, relève du même statut de l'oublié fondateur. Il est important que nous pénétrions dans l'aire de l'oubli sous le signe d'une équivocité primordiale. Celle-ci ne nous abandonnera pas jusqu'à la fin de cet ouvrage, comme si, venant des profondeurs de l'oubli, la double valence de la destruction et de la persévérance se perpétuait jusque dans les couches superficielles de l'oubli.

Avec ces deux figures de l'oubli profond, primordial, nous touchons à un fond mythique du philosophe : celui qui a fait appeler l'oubli *Lēthē*. Mais aussi celui qui donne à la mémoire la ressource de combattre l'oubli : la réminiscence platonicienne a à voir avec ces deux figures de l'oubli. Elle procède du second oubli, que la naissance n'a pu effacer et dont le ressouvenir, la réminiscence se nourrit : ainsi est-il possible d'apprendre ce que d'une certaine façon on n'a jamais cessé de savoir. Contre l'oubli destructeur, l'oubli qui préserve. C'est peut-être ici l'explication d'un paradoxe peu remarqué du texte de Heidegger<sup>23</sup>, à savoir que c'est l'oubli

23. Ce paradoxe est d'autant plus étonnant qu'il tranche sur la suite des occurrences du terme « oubli » dans *Être et Temps* ; à une exception près, elles disent l'inauthenticité dans la pratique du souci. L'oubli n'est pas rapporté primordialement à la mémoire ; comme oubli de l'être, il est constitutif de la condition inauthentique : c'est le « retrait » au sens grec du *lanthanein*, à quoi Heidegger oppose le « non-retrait » de l'*alētheia* que nous traduisons par « vérité » (*Être et Temps*, *op. cit.*, p. 219). En un sens proche, il est question dans le chapitre « *Gewissen* » (conscience) de l'« oubli de la conscience », comme dérobaie à l'advocation venue de la profondeur du pouvoir-être propre. C'est encore dans la ligne de l'inauthenticité que l'oubli, contemporain de la répétition, s'avère comme « désengagement fermé à soi devant l'« été » le plus propre » (*ibid.*, p. 339). Mais il est noté qu'« un tel oubli n'est pas rien, ni seulement le défaut du souvenir, mais un mode ekstatique propre, « positif » de l'être clé » (*ibid.*). On peut alors parler d'une « puissance de l'oubli » (*ibid.*, p. 345) enchevêtrée à la préoccupation quotidienne. Il appartient à l'emprise du présent dans la curiosité d'oublier l'avant

qui rend possible la mémoire : « De même que l'attente n'est possible que sur la base d'un s'attendre, de même le souvenir (*Erinnerung*) n'est possible que sur la base d'un oublier et non pas l'inverse ; car c'est sur le mode de l'oubli que l'être-été "ouvre" principalement l'horizon où, en s'y engageant, le *Dasein* perdu dans l'"extériorité" de ce dont il se préoccupe peut se ressouvenir » (*Être et Temps*, p. 339 ; trad. fr. Martineau, p. 238). Ce paradoxe apparent s'éclaircit, si l'on prend en compte une décision terminologique importante, évoquée dans le chapitre précédent ; alors que Heidegger garde pour le futur et le présent le vocabulaire courant, il rompt avec l'usage de dénommer *Vergangenheit* le passé et décide de le désigner par le passé composé du verbe être : *gewesen*, *Gewesenheit* (Martineau traduit : « être-été »). Ce choix est capital et tranche une ambiguïté, ou plutôt une duplicité grammaticale : nous disons en effet du passé qu'il n'est plus, mais qu'il a été. Sous la première appellation, nous soulignons sa disparition, son absence. Mais absence à quoi ? À notre prétention d'agir sur lui, de le tenir « sous la main » (*Zuhanden*). Sous la seconde appellation, nous soulignons sa pleine antériorité par rapport à tout événement daté, souvenu ou oublié. Antériorité qui ne se borne pas à le soustraire à nos prises, comme c'est le cas du passé-dépassé (*Vergangenheit*), mais antériorité qui préserve. Nul ne peut faire que ce qui n'est plus n'ait été. C'est au passé comme ayant été que se rattache cet oubli dont Heidegger nous dit qu'il conditionne

---

(*ibid.*, p. 347). À qui se perd dans le monde des outils, l'oubli du soi-même est nécessaire (*ibid.*, p. 354). On peut alors parler, en forme d'oxymore, d'« oubli attentif » (*ibid.*, p. 369). L'oubli, en ce sens, est caractéristique du on, « aveugle aux possibilités », « incapable de répéter l'étant-été » (*ibid.*, p. 391). Empêtré dans le présent de la préoccupation, l'oubli signifie une temporalité « sans attente » (*ibid.*, p. 407), irrésolue, selon le mode d'un « présentifier in-attentif-oublieux » (*ibid.*, p. 410). L'enlèvement de la temporalité dans la conception vulgaire du temps soi-disant « infini » est scandé par la « représentation oublieuse de soi » (*ibid.*, p. 424). Dire « le temps passe », c'est oublier les instants qui glissent (*ibid.*, p. 425). C'est sur le fond de cette litanie de l'inauthenticité que se détache la seule allusion dans *Être et Temps* au rapport de l'oubli au souvenir : « De même que l'attente n'est possible que sur la base d'un s'attendre, de même le souvenir n'est possible que sur la base d'un oublier, et non pas l'inverse ; car c'est sur le mode de l'oubli que l'"être-été" "ouvre" principalement l'horizon où, en s'y engageant, le *Dasein* perdu dans l'"extériorité" de ce dont il se préoccupe peut se ressouvenir » (*ibid.*, p. 339). On ne sait si le désaveu de l'oubli entraîne dans son *Verfallen* le travail de mémoire, ou si la grâce de la reconnaissance du passé pourrait relever l'oubli de son échéance-déchéance et le hausser au rang de l'oubli de réserve.

le souvenir. On comprend le paradoxe apparent, si l'on entend par oubli l'immémoriale ressource et non l'inexorable destruction. Confirmant cette hypothèse de lecture, on peut remonter quelques lignes plus haut au passage où Heidegger met l'oubli en rapport avec la répétition (*Wiederholung*) au sens de la reprise, consistant à « assumer l'étant que le *Dasein* est déjà » (*ibid.*). Un couplage se fait ainsi entre « devancer » et « revenir », comme chez Koselleck entre horizon d'attente et espace d'expérience, mais au niveau que Heidegger tiendrait pour dérivé de la conscience historique. C'est autour du « déjà », marque temporelle commune à l'être jeté, à la dette, à la dérélition, que s'organise la chaîne des expressions apparentées : ayant été, oubli, pouvoir le plus propre, répétition, reprise. En résumé, l'oubli revêt une signification positive dans la mesure où l'ayant-été prévaut sur le n'être plus dans la signification attachée à l'idée du passé. L'ayant-été fait de l'oubli la ressource immémoriale offerte au travail du souvenir.

Finalement, l'équivocité première de l'oubli destructeur et de l'oubli fondateur reste fondamentalement indécidable. Il n'y a pas à vues humaines de point de vue supérieur d'où l'on apercevrait la source commune au détruire et au construire. De cette grande dramaturgie de l'être, il n'y a pas pour nous de bilan possible.

### III. L'OUBLI DE RAPPEL : US ET ABUS

C'est maintenant vers la seconde dimension de la mémoire, la réminiscence des Anciens, la récollection ou le rappel des Modernes, que nous allons nous tourner : quelles modalités d'oubli sont révélées par la pratique conjointe de la mémoire et de l'oubli ? Nous déplaçons notre regard des couches profondes de l'expérience, où l'oubli poursuit silencieusement à la fois son œuvre d'érosion et son œuvre de maintenance, vers les niveaux de vigilance où l'attention à la vie déploie ses ruses.

Ce niveau de manifestation est aussi celui où les figures de l'oubli se dispersent et défient toute typologie, comme en témoigne la variété quasi indénombrable des expressions verbales, des dits de sagesse populaire, des dictons et proverbes, mais aussi des élaborations littéraires dont Harald Weinrich propose l'histoire raisonnée. Les raisons de cette surprenante prolifération sont à chercher dans plusieurs directions. D'une part, les notations sur l'oubli constituent

en grande partie un simple envers de celles portant sur la mémoire ; se souvenir, c'est pour une grande part ne pas oublier. D'autre part, les manifestations individuelles de l'oubli sont inextricablement mêlées à ses formes collectives, au point que 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 ; or c'est aussi à cette échelle qu'interfère la problématique du pardon, que nous tiendrons le plus longtemps possible à l'écart.

Pour nous orienter dans ce dédale, je propose une grille simple de lecture comportant à nouveau un axe vertical des degrés de manifestation et horizontal des modes de passivité ou d'activité. Les considérations de Pierre Buser sur le conscient et l'infraconscient au plan des phénomènes mnémoniques frayent la voie à la première règle de mise en ordre ; s'y ajouteront massivement les contributions de la psychanalyse que nous n'allons pas tarder à faire apparaître. Quant aux modes de passivité et d'activité que nous étalons horizontalement, toute la phénoménologie du rappel nous prépare à rendre compte : l'effort de rappel a ses degrés sur une échelle de l'ardu, comme auraient dit les Médiévaux. N'est-ce pas le dernier mot de l'*Éthique* de Spinoza : « Et il faut bien que ce soit difficile, ce qu'on trouve si rarement » ? En recroisant ainsi deux règles de classification, du plus profond au plus manifeste, du plus passif au plus actif, nous recoupons aussi, sans souci excessif de symétrie, la typologie des us et des abus de la mémoire : mémoire empêchée, mémoire manipulée, mémoire obligée. Il ne s'agira pourtant pas d'un simple doublet, dans la mesure où seront intégrés des phénomènes complexes que nous ne pouvions anticiper au plan de la phénoménologie de la mémoire, impliquant non seulement la mémoire collective mais le jeu compliqué entre l'histoire et la mémoire, sans compter les croisements entre la problématique de l'oubli et celle du pardon qui seront abordés directement dans l'Épilogue.

## 1. L'oubli et la mémoire empêchée

Une des raisons de croire que l'oubli par effacement des traces corticales n'épuise pas le problème de l'oubli est que maints oublis sont dus à l'empêchement d'accéder aux trésors enfouis de la mémoire. La reconnaissance souvent inopinée d'une image du passé a ainsi constitué jusqu'à présent l'expérience *princeps* du retour d'un passé oublié. C'est pour des raisons didactiques liées

à la distinction entre mémoire et réminiscence que nous avons maintenu cette expérience dans les bornes de la soudaineté, abstraction faite du travail de rappel qui a pu la précéder. Or c'est sur le chemin du rappel que se rencontrent les obstacles au retour de l'image. De l'instantané du retour et de la prise, nous remontons au graduel de la recherche et de la chasse.

C'est à ce stade de notre enquête que nous recueillons pour la deuxième fois de façon systématique les enseignements de la psychanalyse les plus aptes à franchir le huis clos du colloque analytique. Après avoir relu les deux textes examinés à l'appui du thème de la mémoire empêchée, nous élargirons la brèche en direction des phénomènes plus spécifiquement assignables à la problématique de l'oubli et surtout de grande portée au plan d'une mémoire collective par ailleurs chargée d'histoire.

La mémoire empêchée évoquée dans « Remémoration, répétition, perlaboration » et dans « Deuil et Mélancolie » est une mémoire oublieuse. On se rappelle la remarque de Freud au début du premier texte : le patient répète au lieu de se souvenir. Au lieu de : la répétition vaut oubli. Et l'oubli est lui-même appelé un travail dans la mesure où il est l'œuvre de la compulsion de répétition, laquelle empêche la prise de conscience de l'événement traumatique. La première leçon de la psychanalyse est ici que le trauma demeure même quand il est inaccessible, indisponible. À sa place surgissent des phénomènes de substitution, des symptômes, qui masquent le retour du refoulé sous des guises diverses offertes au déchiffrement mené en commun par l'analysant et l'analyste. La seconde leçon est que, dans des circonstances particulières, des pans entiers du passé réputés oubliés et perdus peuvent revenir. La psychanalyse est ainsi pour le philosophe l'allié le plus fiable en faveur de la thèse de l'inoubliable. Ce fut même une des convictions les plus robustes de Freud que le passé éprouvé est indestructible. Cette conviction est inséparable de la thèse de l'inconscient déclaré *zeitlos*, soustrait au temps, entendez au temps de la conscience avec son avant et son après, ses successions et ses coïncidences. À cet égard, un rapprochement s'impose entre Bergson et Freud, les deux avocats de l'inoubliable. Je ne vois aucune incompatibilité entre leurs deux notions d'inconscient. Celui de Bergson couvre la totalité du passé, que la conscience actuelle centrée sur l'action referme derrière elle. Celui de Freud paraît plus limité, si l'on ose dire, dans la mesure où il ne couvre que la région des souvenirs interdits d'accès, censurés par la barre du refoule-

ment ; en outre, la théorie du refoulement, liée à celle de la compulsion de répétition, paraît confiner la découverte dans la région du pathologique. En revanche, Freud corrige Bergson sur un point essentiel, qui, à première vue, paraît autoriser une fin de non-recevoir de la psychanalyse à l'égard du bergsonisme : alors que l'inconscient bergsonien est défini par son impuissance, l'inconscient freudien tient de son lien avec la pulsion le caractère énergétique qui a encouragé la lecture « économique » de la doctrine. Tout ce que Bergson paraît mettre du côté de l'attention à la vie semble reporté sur le dynamisme pulsionnel de la *libido* inconsciente. Je ne pense pas qu'il faille s'en tenir à cette discordance en apparence criante. Du côté de Bergson, le dernier mot n'est pas dit avec l'équation impuissance-inconscience-existence. Le souvenir pur n'est impuissant qu'au regard d'une conscience préoccupée par l'utilité pratique. L'impuissance assignée à l'inconscient mnémotique n'est telle que par antiphrase : elle est sanctionnée par le saut hors du cercle magique de la préoccupation à court terme et par le retrait dans la région de la conscience rêveuse. En outre, la thèse de la reviviscence des images du passé nous a paru compatible avec une prise en considération du couple action/représentation qui ne laisse hors du champ de l'expérience vive que cette sorte d'action accessible au regard objectif des neurosciences, à savoir le fonctionnement neuronal sans lequel nous ne penserions pas. Du côté psychanalytique, la coupure qui caractérise l'inconscient par refoulement par rapport à l'inconscient du souvenir pur ne constitue pas par rapport à l'inconscient bergsonien un abîme infranchissable. N'est-ce pas aussi une suspension du souci immédiat que requiert l'accès au colloque analytique et sa règle de « tout dire » ? L'entrée en psychanalyse n'est-elle pas une façon de laisser le rêve se dire ? Mais surtout ce que nous venons d'appeler la seconde leçon de la psychanalyse, à savoir la croyance dans l'indestructibilité du passé éprouvé, ne va pas sans une troisième leçon qui se lit mieux dans le second essai évoqué dans notre chapitre sur la mémoire empêchée : la perlaboration en quoi consiste le travail de remémoration ne va pas sans le travail de deuil par lequel nous nous détachons des objets perdus de l'amour et de la haine. Cette intégration de la perte à l'épreuve de la remémoration est d'une signification considérable pour toutes les transpositions métaphoriques des enseignements de la psychanalyse hors de sa sphère d'opération. Ce qui menace ici et ne se laisse pas dire dans la même conceptualité que la pulsion de répétition, du moins en

première approximation, c'est l'attrait de la mélancolie dont nous avons exploré les ramifications bien au-delà de la sphère proprement pathologique où Freud l'a cerné. C'est ainsi que se composent dans le tableau clinique des névroses dites de transfert les figures substituées du symptôme et les mesures de dépréciation de soi de la mélancolie, le trop du retour du refoulé et le creux du sentiment de soi perdu. Il n'est plus possible de penser en termes de pulsion sans penser aussi en termes d'objet perdu.

Ces instructions de la psychanalyse que l'on vient de rappeler donnent-elles accès aux abus que l'on rencontre dès qu'on sort du cadre du colloque analytique délimité par la compétence et la déontologie professionnelle et que l'on s'éloigne du discours clinique ? Oui, sans doute, c'est un fait que la psychanalyse a engendré, bon gré mal gré, une sorte de vulgate qui l'a élevée au rang de phénomène culturel à la fois subversif et structurant ; c'est un autre fait que Freud le premier n'a cessé d'arracher sa découverte à la confidentialité du secret médical, non seulement en publiant ses recherches théoriques mais en multipliant ses excursions hors de la sphère du pathologique. À cet égard, *Psychopathologie de la vie quotidienne* constitue un jalon précieux sur la route qui, du colloque analytique, conduit sur la scène publique du grand monde.

Or c'est principalement d'oubli que traite *Psychopathologie de la vie quotidienne*, cette sphère d'activité si proche de l'espace public. Et la moisson est riche : d'abord, en reliant les fils en apparence rompus du présent avec un passé qu'on pourrait croire à jamais aboli, l'ouvrage enrichit à sa façon le plaidoyer de la *Traumdeutung* en faveur de l'indestructibilité du passé ; ensuite, en décelant des intentions rendues inconscientes par les mécanismes dus au refoulement, il introduit de l'intelligibilité là où l'on invoque tour à tour le hasard ou l'automatisme ; enfin, il esquisse chemin faisant des lignes de transposition de la sphère privée à la sphère publique.

Le cas de l'oubli des noms propres sur lequel s'ouvre le recueil illustre à merveille le premier dessein : on cherche un nom connu, un autre vient à la place ; l'analyse révèle une subtile substitution motivée par des désirs inconscients. L'exemple des souvenirs-écrans, interposés entre nos impressions infantiles et les récits que nous en faisons en toute confiance, ajoute à la simple substitution dans l'oubli des noms une véritable production de faux souvenirs qui nous égarent à notre insu ; l'oubli d'impressions et d'événements vécus (c'est-à-dire de choses qu'on sait ou qu'on savait) et l'oubli de projets, équivalant à l'omission, à la négligence sélective,

révèlent un côté rusé de l'inconscient placé en posture défensive. Les cas d'oubli de projets – omission de faire – révèlent en outre les ressources stratégiques du désir dans ses rapports avec autrui : la conscience morale y puisera son arsenal d'excuses pour sa stratégie de disculpation. Le langage y contribue par ses lapsus ; la pratique gestuelle par les méprises, maladresses et autres actes manqués (la clé du bureau qu'on applique sur la mauvaise porte). C'est cette même habileté, lovée dans des intentions inconscientes, qui se laisse reconnaître sur un autre versant de la vie quotidienne, qui est celle des peuples : oublis, souvenirs-écrans, actes manqués prennent à l'échelle de la mémoire collective des proportions gigantesques, que seule l'histoire, et plus précisément l'histoire de la mémoire, est capable de porter au jour.

## 2. L'oubli et la mémoire manipulée

Poursuivant notre exploration des us et abus de l'oubli au-delà du niveau psychopathologique de la mémoire empêchée, nous rencontrons des formes d'oubli à la fois plus éloignées des couches profondes de l'oubli, donc plus manifestes, mais aussi plus étalées entre un pôle de passivité et d'activité. C'était, dans notre étude parallèle des pratiques liées au rappel, le niveau de la mémoire manipulée (voir ci-dessus, p. 97-105). C'était aussi le niveau où la problématique de la mémoire croisait celle de l'identité au point de se confondre avec elle, comme chez Locke : tout ce qui fait la fragilité de l'identité s'avère ainsi occasion de manipulation de la mémoire, principalement par voie idéologique. Pourquoi les abus de la mémoire sont-ils d'emblée des abus de l'oubli ? Nous l'avions dit alors : c'est en raison de la fonction médiatrice du récit que les abus de mémoire se font abus d'oubli. En effet, avant l'abus, il y a l'usage, à savoir le caractère inéluctablement sélectif du récit. Si on ne peut se souvenir de tout, on ne peut pas non plus tout raconter. L'idée de récit exhaustif est une idée performativement impossible. Le récit comporte par nécessité une dimension sélective. Nous touchons ici au rapport étroit entre mémoire déclarative, narrativité, témoignage, représentation figurée du passé historique. Comme nous le notions alors, l'idéologisation de la mémoire est rendue possible par les ressources de variation qu'offre le travail de configuration narrative. Les stratégies de l'oubli se greffent directement sur ce travail de configuration : on peut toujours raconter autre-

ment, en supprimant, en déplaçant les accents d'importance, en refigurant différemment les protagonistes de l'action en même temps que les contours de l'action. Pour qui a traversé toutes les couches de configuration et de refiguration narrative depuis la constitution de l'identité personnelle jusqu'à celle des identités communautaires qui structurent nos liens d'appartenance, le péril majeur, au terme du parcours, est dans le maniement de l'histoire autorisée, imposée, célébrée, commémorée – de l'histoire officielle. La ressource du récit devient ainsi le piège, lorsque des puissances supérieures prennent la direction de cette mise en intrigue et imposent un récit canonique par voie d'intimidation ou de séduction, de peur ou de flatterie. Une forme retorse d'oubli est à l'œuvre ici, résultant de la dépossession des acteurs sociaux de leur pouvoir originaire de se raconter eux-mêmes. Mais cette dépossession ne va pas sans une complicité secrète, qui fait de l'oubli un comportement semi-passif et semi-actif, comme on voit dans l'oubli de fuite, expression de la mauvaise foi, et sa stratégie d'évitement motivée par une obscure volonté de ne pas s'informer, de ne pas enquêter sur le mal commis par l'environnement du citoyen, bref par un vouloir-ne-pas-savoir. L'Europe occidentale et le reste de l'Europe ont donné, après les années de plomb du milieu du XX<sup>e</sup> siècle, le spectacle affligeant de cette volonté têtue. Le trop peu de mémoire dont on a parlé ailleurs peut être classé comme oubli passif, dans la mesure où il peut apparaître comme un déficit du travail de mémoire. Mais, en tant que stratégie d'évitement, d'élusion, de fuite, il s'agit d'une forme ambiguë, active autant que passive, d'oubli. En tant qu'actif, cet oubli entraîne la même sorte de responsabilité que celle qu'on impute aux actes de négligence, d'omission, d'imprudence, d'imprévoyance, dans toutes les situations de non-agir, où il apparaît après coup à une conscience éclairée et honnête que l'on devait et pouvait savoir ou du moins chercher à savoir, que l'on devait et pouvait intervenir. On retrouve ainsi, sur le chemin de la reconquête par les agents sociaux de la maîtrise de leur capacité à faire récit, tous les obstacles liés à l'effondrement des formes de secours que la mémoire de chacun peut trouver dans celle des autres en tant que capables d'autoriser, d'aider à faire récit de façon à la fois intelligible, acceptable et responsable. Mais la responsabilité de l'aveuglement retombe sur chacun. Ici la devise des Lumières : *sapere aude !* sors de la minorité ! peut se récrire : ose faire récit par toi-même.

C'est à ce niveau de manifestation de l'oubli, à mi-chemin entre

troubles relevant d'une psychopathologie de la vie quotidienne et troubles assignables à une sociologie de l'idéologie, que l'historiographie peut tenter de donner une efficacité opératoire à des catégories empruntées à ces deux disciplines. L'histoire du temps présent est à cet égard un cadre propice à cette mise à l'épreuve, dans la mesure où elle se tient elle-même sur une autre frontière, celle où se frottent l'une à l'autre la parole des témoins encore vivants et l'écriture où se recueillent déjà les traces documentaires des événements considérés. Comme il a été dit une première fois par anticipation<sup>24</sup>, la période de l'histoire de France qui fait suite aux violences de la période 1940-1945, et surtout à l'équivoque politique du régime de Vichy, se prête de façon élective à une transposition historisante de certains concepts psychanalytiques tombés eux-mêmes dans le domaine public, tels traumatisme, refoulement, retour du refoulé, dénégation, etc. Henry Rousso<sup>25</sup> a pris le risque épistémologique – et quelquefois 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 ». Ce concept est parent de celui de répétition que nous avons rencontré en chemin, à l'opposé précisément de celui de perlaboration, de travail de mémoire<sup>26</sup>. L'auteur peut ainsi considérer sa propre contribution à l'histoire du « syndrome de Vichy » comme un acte de citoyenneté, destiné à aider ses contemporains à passer de l'exorcisme toujours inachevé au travail de mémoire, dont il ne faut pas oublier qu'il est aussi un travail de deuil.

Le choix du thème de l'obsession du passé donne l'occasion d'écrire en parallèle à l'histoire du régime de Vichy « une autre histoire, celle de son souvenir, de sa rémanence, de son devenir, après 1944 » (*Le Syndrome de Vichy*, p. 9). En ce sens, le syndrome de

24. Cf. ci-dessus, première partie, chap. 2 sur le devoir de mémoire, p. 105-111.

25. Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, op. cit. ; *Vichy, un passé qui ne passe pas*, op. cit. ; *La Hantise du passé*, op. cit. Il est à noter que l'expression « un passé qui ne passe pas », synonyme de celle de hantise, se rencontre dans la controverse des historiens allemands. En ce sens, l'évocation ici des travaux d'Henry Rousso est à joindre à celle des travaux de ses collègues allemands : la différence des situations de travail entre historiens français et historiens allemands constituerait à elle seule un thème pour historiens. Les travaux conçus sur les rives opposées du Rhin se recoupent sur un autre point sensible : le rapport entre le juge et l'historien (Henry Rousso : « Quel tribunal pour l'histoire ? », in *La Hantise du passé*, op. cit., p. 85-138). Cf. ci-dessus, « L'historien et le juge », p. 413-436.

26. Cf. ci-dessus, première partie, chap. 2, « La mémoire empêchée ».

Vichy ressortit à l'histoire de la mémoire évoquée dans le chapitre précédent<sup>27</sup>. L'obsession est une catégorie ressortissant à cette histoire de la mémoire en tant que postérité de l'événement. Autre avantage de ce thème : il a pour cible directe l'oubli en même temps que la mémoire, à travers actes manqués, non-dits, *lapsus* et surtout retour du refoulé : « Car, même étudiée à l'échelle d'une société, la mémoire se révèle comme une organisation de l'oubli » (*op. cit.*, p. 12). Autre privilège du sujet traité : il met en scène des fractures suscitées par la controverse elle-même, qui mérite pour cette raison d'être versée au dossier du *dissensus* ouvert par Mark Osiel<sup>28</sup>. Le choix du thème une fois assumé, la justification de l'emploi de la « métaphore » psychanalytique<sup>29</sup> de la névrose et de l'obsession trouve sa fécondité heuristique dans son efficacité herméneutique. Cette efficacité se démontre principalement au niveau de la « mise en ordre historienne » des symptômes afférant aux syndromes. Cette mise en ordre a, selon l'auteur, mis en évidence une évolution en quatre phases (*op. cit.*, p. 19). Phase du deuil entre 1944 et 1955, au sens de l'affliction plutôt que du travail proprement dit de deuil, qui précisément ne se fait pas – « le deuil inachevé », note l'historien (*op. cit.*, p. 29) ; phase marquée par les séquelles de la guerre civile, de l'épuration à l'amnistie. Phase de refoulement à la faveur de l'établissement d'un mythe dominant, le résistancialisme, dans l'orbite du parti communiste et du parti gaulliste. Phase du retour du refoulé, le miroir se brisant et le mythe volant en éclats (c'est ici que Rouso offre ses meilleures pages avec la méditation autour de l'admirable film *Le Chagrin et la Pitié*, l'affaire Touvier en recevant par ricochets une dimension symbolique inattendue). Phase enfin de l'obsession, dans laquelle il semble que nous soyons encore, marquée par le réveil de la mémoire juive et l'importance des réminiscences de l'Occupation dans le débat politique interne.

Comment l'« organisation de l'oubli » joue-t-elle à ces différentes phases ?

Concernant la première, le concept de souvenir-écran fonctionne

27. Cf. troisième partie, chap. 2, § 3. Sur l'histoire de la mémoire, cf. H. Rouso, *Le Syndrome de Vichy*, *op. cit.*, p. 111. Le lien est fait avec la notion de « lieux de mémoire » de Pierre Nora.

28. Cf. ci-dessus « L'historien et le juge » : les mêmes sortes de pièces sont ainsi versées au dossier des guerres franco-françaises et de celui des grands procès criminels : films (*Le Chagrin et la Pitié*), pièces de théâtre, etc.

29. « ... les emprunts à la psychanalyse n'ayant ici valeur que de métaphores, non d'explication » (*Le Syndrome de Vichy*, *op. cit.*, p. 19).

à l'échelle de la mémoire collective comme à celle de la psychologie de la vie quotidienne, à la faveur de l'exaltation de l'événement de la Libération : « Avec la distance, la hiérarchie des représentations a supplanté celle des faits, qui confond l'importance historique d'un événement avec son caractère positif ou négatif » (*op. cit.*, p. 29) ; souvenir-écran, qui permet au grand libérateur de dire que « Vichy fut toujours et demeure nul et non avvenu ». Vichy sera donc mis entre parenthèses, occultant ainsi la spécificité de l'occupation nazie. Le retour des victimes de l'univers concentrationnaire devient ainsi l'événement le plus vite refoulé. Les commémorations scellent le souvenir incomplet et sa doublure d'oubli.

À la phase du refoulement, l'« exorcisme gaullien » (*op. cit.*, p. 89) réussit presque à occulter, mais ne peut empêcher, à l'occasion de la guerre d'Algérie, ce que l'historien caractérise finement comme le « rejeu de la faille » (*op. cit.*, p. 93) – « Le jeu et le rejeu des séquelles » (*op. cit.*, p. 117). Tout y est : l'héritage, la nostalgie, le fantasme (Maurras) et de nouveau les célébrations (le vingtième anniversaire de la Libération, Jean Moulin au Panthéon).

Les pages de l'ouvrage intitulé « Le miroir brisé » (*op. cit.*, p. 118sq.) sont les plus riches au plan du jeu des représentations : « l'impitoyable *Chagrin...* », est-il écrit (*op. cit.*, p. 121). Le passé refoulé explose sur l'écran, clamant son « souviens-toi » par la bouche de témoins mis en scène à travers leurs non-dits et leurs *lapses* ; une dimension avait été oubliée : l'antisémitisme d'État de tradition française. La démystification du résistancialisme passe par un rude affrontement entre mémoires, affrontement digne du *dissensus* dont il est parlé à la suite de Mark Osiel. L'exhortation à l'oubli, accolé à la grâce présidentielle accordée au milicien Touvier, au nom de la paix sociale, porte au premier plan une question dont nous déploierons le moment venu les ramifications au point où se croisent la mémoire, l'oubli et le pardon. Ici, l'historien laisse entendre la voix du citoyen : « Comment faire accepter l'emploi de la guerre franco-française, alors même que les consciences se réveillent, que *Le Chagrin* soulève la chape, que le débat s'enclenche à nouveau ? Peut-on taire d'un seul geste, furtif ou symbolique, les questionnements et les doutes des nouvelles générations ? Peut-on ignorer les angoisses des anciens résistants ou déportés qui luttent contre l'amnésie ? » (*Op. cit.*, p. 147-148.) La question est d'autant plus pressante que « l'oubli qu'elle préconise ne s'accompagne d'aucune autre lecture satisfaisante de l'histoire, à la différence de la parole gaulienne »

(*op. cit.*, p. 148)<sup>30</sup>. Il en résulte que la grâce amnistiante a pris valeur d'amnésie.

Sous le titre « L'obsession » – qui caractérise une période, la nôtre encore, et qui donne sa perspective au livre –, un phénomène tel que la renaissance d'une mémoire juive donne un contenu concret à l'idée que, quand on braque le regard sur un aspect du passé – l'Occupation –, on se rend aveugle à un autre – l'extermination des Juifs. L'obsession est sélective et les récits dominants consacrent une oblitération d'une partie du champ du regard ; ici encore, la représentation filmique joue sa partie (*Holocauste, Nuit et Brouillard* revisité) ; ici encore, le pénal croise le narratif : le procès Barbie, avant les affaires Legay, Bousquet et Papon, projette sur l'avant-scène un malheur et une responsabilité que la fascination exercée par la collaboration avait empêché d'appréhender dans leur spécificité distincte. Voir une chose, c'est ne pas en voir une autre. Raconter un drame, c'est en oublier un autre.

En tout cela, la structure pathologique, la conjoncture idéologique et la mise en scène médiatique ont régulièrement joint leurs effets pervers, tandis que la passivité excusatoire composait avec la ruse active des omissions, des aveuglements, des négligences. La fameuse « banalisation » du mal n'est à cet égard qu'un effet-symptôme de cette combinatoire retorse. L'historien du temps présent ne saurait dès lors échapper à la question majeure, celle de la transmission du passé : faut-il en parler ? comment en parler ? La question s'adresse autant au citoyen qu'à l'historien ; du moins ce dernier apporte-t-il, dans l'eau trouble de la mémoire collective divisée contre elle-même, la rigueur du regard distancié. Sur un point au moins, sa positivité peut s'affirmer sans réserve : dans la réfutation factuelle du négationnisme ; ce dernier ne relève plus de la pathologie de l'oubli, ni même de la manipulation idéologique, mais du maniement du faux, contre quoi l'histoire est bien armée depuis Valla et le démantèlement du faux de la *Donation de Constantin*. La limite pour l'historien, comme pour le cinéaste, pour le narrateur, pour le juge, est ailleurs : dans la part intransmissible d'une expérience extrême. Mais, comme il a été plusieurs fois souligné dans le cours du présent ouvrage, qui dit intransmissible ne dit pas indicible<sup>31</sup>.

30. « La justice et l'historien », *Le Débat*, n° 32, novembre 1988.

31. Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, Paris, Maspero, 1981. Alain Finkielkraut, *L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

### 3. L'oubli commandé : l'amnistie

Les abus de mémoire placés sous le signe de la mémoire obligée, commandée, ont-ils leur parallèle et leur complément dans des abus d'oubli ? Oui, sous des formes institutionnelles d'oubli dont la frontière avec l'amnésie est aisée à franchir : il s'agit principalement de l'amnistie et de façon plus marginale du droit de grâce, appelé aussi de grâce amnistiante. La frontière entre oubli et pardon est insidieusement franchie dans la mesure où ces deux dispositions ont affaire à des poursuites judiciaires et à l'imposition de la peine ; or la question du pardon se pose là où il y a accusation, condamnation et punition ; aussi bien les lois traitant de l'amnistie la désignent-elles comme une sorte de pardon. Je me bornerai dans ce chapitre à l'aspect institutionnel discrétionnaire des mesures concernées et laisserai pour l'Épilogue la question du brouillage de la frontière avec le pardon induit par celui de la frontière avec l'amnésie.

Le droit de grâce est un privilège régalien qui n'est mis en œuvre que périodiquement à la discrétion du chef de l'État. C'est le résidu d'un droit quasi divin attaché à la souveraineté subjective du prince et justifié à l'époque du théologico-politique par l'onction religieuse qui couronnait le pouvoir de coercition du prince. Kant a dit tout le bien et le mal qu'il faut en penser<sup>32</sup>.

De toute autre portée est l'amnistie. D'abord, elle conclut de graves désordres politiques affectant la paix civile – guerres civiles, épisodes révolutionnaires, changements violents de régimes politiques –, violence que l'amnistie est censée interrompre. Outre ces circonstances extraordinaires, l'amnistie se distingue par l'instance qui l'instaure : le Parlement aujourd'hui en France. Considérée quant à son contenu, elle vise une catégorie de délits et de crimes commis de part et d'autre durant la période séditeuse. À cet égard, elle opère comme une sorte de prescription sélective et ponctuelle qui laisse hors de son champ

32. Kant, « Le droit de gracier », in *La Métaphysique des mœurs*, I, *Doctrine du droit*, Introd. et trad. de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, deuxième partie, « Le droit public », remarques générales, E, « Du droit de punir et de gracier » : « Le droit de gracier le criminel, soit en adoucissant sa peine, soit en la lui remettant tout à fait, est de tous les droits du souverain le plus délicat, car, s'il donne le plus d'éclat à sa grandeur, il est aussi l'occasion de commettre la plus grande injustice. » Et Kant d'ajouter : « Ce n'est donc qu'à propos d'une atteinte qui le touche lui-même qu'il en peut user » (p. 220).

certaines catégories de délinquants. Mais l'amnistie, en tant qu'oubli institutionnel, touche aux racines mêmes du politique et, à travers celui-ci, au rapport le plus profond et le plus dissimulé avec un passé frappé d'interdit. La proximité plus que phonétique, voire sémantique, entre amnistie et amnésie signale l'existence d'un pacte secret avec le déni de mémoire qui, on le verra plus tard, l'éloigne en vérité du pardon après en avoir proposé la simulation.

Considérée dans son projet avoué, l'amnistie a pour finalité la réconciliation entre citoyens ennemis, la paix civique. Nous en avons plusieurs modèles remarquables. Le plus ancien, rappelé par Aristote dans *La Constitution d'Athènes*, est tiré du fameux décret promulgué à Athènes en 403 av. J.-C., après la victoire de la démocratie sur l'oligarchie des Trente<sup>33</sup>. La formule mérite d'être rappelée. En fait, elle est double. D'un côté, le décret proprement dit ; de l'autre, le serment prononcé nominativement par les citoyens pris un à un. D'un côté, « il est interdit de rappeler les maux [les malheurs] » ; le grec a pour le dire un syntagme unique (*mnēsikakein*) qui vise le souvenir-contre ; de l'autre, « je ne rappellerai pas les maux [les malheurs] », sous peine des malédictions déchaînées par le parjure. Les formules négatives sont frappantes : ne pas rappeler. Or le rappel nierait quelque chose, à savoir l'oubli. Oubli contre oubli ? Oubli de la discorde contre oubli des torts subis ? C'est dans ces profondeurs qu'il faudra s'enfoncer le moment venu. Restant à la surface des choses, il faut saluer l'ambition affichée du décret et du serment athénien. La guerre est finie, est-il proclamé solennellement : les combats présents, dont parle la tragédie, deviennent le passé à ne pas rappeler. La prose du politique prend la relève. Un imaginaire civique est mis en place où l'amitié et même le lien entre frères sont promus au rang de fondation, en dépit des meurtres familiaux ; l'arbitrage est placé

33. Nicole Loraux lui consacre un livre entier : *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997. Le parcours du livre est significatif : il prend son départ dans l'évocation du lien profond entre la « sédition » (*stasis*) et la descendance mythique des « Enfants de la Nuit » sous la figure d'Éris, la Discorde (« Éris : forme archaïque de la réflexion grecque sur le politique » [p. 119]). L'analyse traverse les couches du verbe poétique en direction de la prose du politique, assumée et proclamée. Le livre se termine sur les « politiques de la réconciliation » (p. 195sq.) et tente de mesurer le prix payé en termes de dénégation du fond refoulé de Discorde. Pour des raisons de stratégie personnelle, je suivrai l'ordre inverse, du décret d'amnistie et du serment de non-mémoire vers le fond invincible de la Colère et de l'Affliction « in-oublieuse », selon la forte expression de l'auteur (p. 165).

au-dessus de la justice procédurière qui entretient les conflits sous prétexte de les trancher ; plus radicalement, la démocratie veut oublier qu'elle est puissance (*kratos*) : elle veut être oubli même de la victoire, dans la bienveillance partagée ; on préférera désormais le terme *politeia*, signifiant ordre constitutionnel, à démocratie, qui porte la trace de la puissance, du *kratos*. Bref, on refondera la politique sur l'oubli de la sédition. On mesurera plus tard le prix que devra payer l'entreprise de ne pas oublier d'oublier.

Nous avons en France un modèle distinct avec l'édit de Nantes promulgué par Henri IV. On y lit ceci : « Article 1 : Premièrement, que la mémoire de toutes choses passées d'une part et d'autre depuis le commencement du mois de mars 1585 jusqu'à notre avènement à la couronne, et durant les autres troubles précédents, et à l'occasion d'iceux, demeurera éteinte et assoupie comme de chose non advenue. Il ne sera loisible ni permis à nos procureurs-généraux ni autres personnes quelconques, publiques ni privées, en quelque temps ni pour quelque occasion que ce soit, en faire mention, procès ou poursuite en aucune cour ou juridiction que ce soit. – Article 2 : Défendons à tous nos sujets de quelque état et qualité qu'ils soient d'en renouveler la mémoire, s'attaquer, ressentir, injurier ni provoquer l'un l'autre par reproche de ce qui s'est passé pour quelque cause et prétexte que ce soit, en disputer, contester, quereller ni s'outrager ou s'offenser de fait ou de parole ; mais pour se contenir et vivre paisiblement ensemble comme frères, amis et concitoyens, sur peine aux contrevenants d'être punis comme infracteurs de paix et perturbateurs du repos public. » L'expression « comme une chose non advenue » est étonnante : elle souligne le côté magique de l'opération qui consiste à faire comme si rien ne s'était passé. Les négations abondent, comme à l'époque de la Grèce de Thrasybule. La dimension verbale est soulignée, ainsi que la portée pénale par l'arrêt des poursuites. Enfin, la trilogie « frères, amis, concitoyens » rappelle les politiques grecques de la réconciliation. Manque le serment qui plaçait l'amnistie sous la caution des dieux et de l'imprécation, cette machine à punir le parjure. Même ambition de « faire taire le non-oubli de la mémoire » (Nicole Loraux, *La Cité divisée*, p. 171). La nouveauté n'est pas là, mais du côté de l'instance qui interdit et de sa motivation : c'est le roi de France qui intervient dans une controverse religieuse et une guerre civile entre confessions chrétiennes, en un temps où les controversistes ont été incapables de faire prévaloir l'esprit de concorde sur les querelles confession-

nelles. L'homme d'État prend ici l'avantage sur les théologiens, au nom d'une prérogative sans doute héritée du droit régalien de clémence, mais au nom d'une conception du politique marquée elle-même au coin du théologique, comme il est affirmé avec force dans le Préambule : c'est un roi très chrétien qui se propose non de refonder la religion, mais de fonder la chose publique sur une base religieuse assainie. En ce sens, on doit moins parler d'anticipation de la morale et de la politique de tolérance que d'« un rêve brisé de la Renaissance », celui d'un Michel de l'Hospital en particulier<sup>34</sup>.

Tout autre est l'amnistie si abondamment pratiquée par la République française sous tous ses régimes. Confiée à la nation souveraine dans ses assemblées représentatives, c'est un acte politique devenu traditionnel<sup>35</sup>. Le droit régalien, à une exception près (le droit de grâce), se trouve transféré au peuple : source de droit positif, il est habilité à en limiter les effets ; l'amnistie met fin à tous les procès en cours et suspend toutes les poursuites judiciaires. Il s'agit bien d'un oubli juridique limité, mais de vaste portée, dans la mesure où l'arrêt des procès équivaut à éteindre la mémoire dans son expression attestatoire et à dire que rien ne s'est passé.

Il est certes utile – c'est le mot juste – de rappeler que tout le monde a commis des crimes, de mettre une limite à la revanche des vainqueurs et d'éviter d'ajouter les excès de la justice à ceux du combat. Plus que tout, il est utile, comme au temps des Grecs et des Romains, de réaffirmer l'unité nationale par une cérémonie de langage, prolongée par le cérémonial des hymnes et des célébrations publiques. Mais le défaut de cette unité imaginaire n'est-il pas d'effacer de la mémoire officielle les exemples de crimes susceptibles de protéger l'avenir des erreurs du passé et, en privant l'opinion publique des bienfaits du *dissensus*, de condamner les mémoires concurrentes à une vie souterraine malsaine ?

34. Thierry Wangfleteten, « L'idéal de concorde et d'unanimité. Un rêve brisé de la Renaissance », in *Histoire européenne de la tolérance du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Livre de Poche, Librairie générale française, 1998.

35. Stéphane Gacon, « L'oubli institutionnel », in *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale : une spécificité française ?*, Paris, Autrement, 1994, p. 98-111. L'exposé des motifs du projet de loi sur l'extinction de certaines actions pénales à l'occasion de l'affaire Dreyfus contient la déclaration suivante : « Nous demandons au Parlement d'ajouter l'oubli à la clémence et de voter des dispositions légales qui, tout en sauvegardant les intérêts des tiers, mettent les passions dans l'impuissance de faire revivre le plus douloureux conflit » (p. 100).

En côtoyant ainsi l'amnésie, l'amnistie place le rapport au passé hors du champ où la problématique du pardon trouverait avec le *dissensus* sa juste place.

Qu'en est-il dès lors du prétendu devoir d'oubli ? Outre qu'une projection dans le futur sur le mode impératif est aussi incongrue pour l'oubli que pour la mémoire, un tel commandement équivaudrait à une amnésie commandée. Si celle-ci pouvait aboutir – et malheureusement rien ne fait obstacle au franchissement de la mince ligne de démarcation entre amnistie et amnésie –, la mémoire privée et collective serait privée de la salutaire crise d'identité permettant une réappropriation lucide du passé et de sa charge traumatique. En deçà de cette épreuve, l'institution de l'amnistie ne peut répondre qu'à un dessein de thérapie sociale d'urgence, sous le signe de l'utilité, non de la vérité. Je dirai, dans l'Épilogue, comment peut être préservée dans son intégrité la frontière entre amnistie et amnésie à la faveur du travail de mémoire, complété par celui du deuil, et guidé par l'esprit de pardon. Si une forme d'oubli pourra alors être légitimement évoquée, ce ne sera pas un devoir de taire le mal, mais de le dire sur un mode apaisé, sans colère. Cette diction ne sera pas non plus celle d'un commandement, d'un ordre, mais d'un vœu sur le mode optatif.



ÉPILOGUE

**LE PARDON DIFFICILE**



*Le pardon pose une question principalement distincte de celle qui, dès l'Avertissement de ce livre, a motivé notre entreprise entière, celle de la représentation du passé, au plan de la mémoire et de l'histoire et au risque de l'oubli. La question maintenant posée porte sur une autre énigme que celle de la représentation présente d'une chose absente marquée du sceau de l'antérieur. Elle est double : c'est, d'une part, l'énigme d'une faute qui paralyserait la puissance d'agir de cet « homme capable » que nous sommes ; et c'est, en réplique, celle de l'éventuelle levée de cette incapacité existentielle, que désigne le terme de pardon. Cette double énigme traverse de biais celle de la représentation du passé, dès lors que les effets de la faute et ceux du pardon recroisent toutes les opérations constitutives de la mémoire et de l'histoire et mettent sur l'oubli une marque particulière. Mais, si la faute constitue l'occasion du pardon, c'est la nomination du pardon qui donne le ton à l'épilogue entier. Ce ton est celui d'une eschatologie de la représentation du passé. Le pardon, s'il a un sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli. Toujours en retrait, l'horizon fuit la prise. Il rend le pardon difficile : ni facile, ni impossible<sup>1</sup>. Il met le sceau de l'inachèvement sur l'entreprise entière. S'il est difficile à donner et à recevoir, il l'est tout autant à concevoir. La trajectoire du pardon prend son origine dans la disproportion existant entre les deux pôles de la faute et du pardon. Je parlerai tout au long de cet essai d'une différence d'altitude, d'une disparité verticale, entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon. Cette polarité est constitutive de l'équation du pardon : en bas l'aveu de la faute, en haut l'hymne au pardon. Deux actes de discours sont ici mis en œuvre ; le premier porte au langage une expérience de même rang que la solitude, l'échec, le combat, ces « données de l'expérience » (J. Nabert) – ces*

1. Le titre de cet épilogue m'a été suggéré par l'excellent ouvrage de Domenico Jervolino, *L'Amore difficile*, Rome, Edizioni Studium, 1995.

*« situations limites » (Karl Jaspers) – sur lesquelles se greffe la pensée réflexive. Est ainsi mis à découvert le lieu de l'accusation morale – l'imputabilité, ce lieu où l'agent se lie à son action et s'en reconnaît comptable. Le second ressortit à la grande poésie sapientiale qui d'un même souffle célèbre l'amour et la joie. Il y a le pardon, dit la voix. La tension entre l'aveu et l'hymne sera portée au voisinage d'un point de rupture, l'impossibilité du pardon répliquant au caractère impardonnable du mal moral. Ainsi se trouvera formulée l'équation du pardon (section I).*

*La trajectoire du pardon ainsi lancée prend dès lors la figure d'une odyssée destinée à reconduire par degrés le pardon des régions les plus éloignées de l'ipséité (le juridique, le politique et la moralité sociale) jusqu'au lieu de son impossibilité présumée, à savoir l'imputabilité. Cette odyssée traverse une série d'institutions suscitées par l'accusation publique. Celles-ci apparaissent elles-mêmes étagées en plusieurs couches selon le degré d'intériorisation de la culpabilité prononcée par la règle sociale : c'est au niveau du judiciaire que se pose la redoutable question de l'imprescriptibilité des crimes, laquelle peut être tenue pour la première épreuve majeure de la problématique pratique du pardon. Le parcours se poursuivra du plan de la culpabilité criminelle à celui de la culpabilité politique et morale, inhérente au statut de citoyenneté partagée. La question posée est alors celle de la place du pardon dans la marge d'institutions en charge de la punition. S'il est vrai que la justice doit passer, sous peine que soit consacrée l'impunité des coupables, le pardon ne peut se réfugier que dans des gestes incapables de se transformer en institutions. Ces gestes qui constitueraient l'incognito du pardon désignent la place inéluctable de la considération due à tout homme, singulièrement au coupable (section II).*

*Dans la seconde étape de notre odyssée, il est pris acte d'une relation remarquable qui, pour un temps, place la demande de pardon et l'octroi du pardon sur un plan d'égalité et de réciprocité, comme s'il existait entre les deux actes de discours une véritable relation d'échange. L'exploration de cette piste est encouragée par la parenté en de nombreuses langues entre pardon et don. À cet égard, la corrélation entre le don et le contre-don dans certaines formes archaïques de l'échange tend à renforcer l'hypothèse selon laquelle demande et offre de pardon s'équilibreraient dans une relation horizontale. Il m'a paru qu'avant d'être corrigée, cette suggestion mérite d'être poussée à bout, jusqu'au point où même l'amour des ennemis peut apparaître comme le rétablissement de*

*l'échange à un niveau non marchand. Le problème est alors de reconquérir, du sein de la relation horizontale d'échange, la dissymétrie d'une relation verticale inhérente à l'équation initiale du pardon (section III).*

*C'est alors au cœur de l'ipséité qu'il faut reporter l'effectuation de cet échange inégal. Une dernière tentative de clarification reposant encore une fois sur une corrélation horizontale se propose avec le couple du pardon et de la promesse. Pour se lier par la promesse, le sujet de l'action devrait aussi pouvoir se délier par le pardon. La structure temporelle de l'action, à savoir l'irréversibilité et l'imprédictibilité du temps, appellerait la réplique d'une double maîtrise exercée sur la conduite de l'action. Ma thèse est ici qu'une dissymétrie significative existe entre le pouvoir pardonner et le pouvoir promettre, comme en témoigne l'impossibilité d'authentiques institutions politiques du pardon. Ainsi se trouve mis à nu, au cœur de l'ipséité et au foyer de l'imputabilité, le paradoxe du pardon aiguisé par la dialectique de la repentance dans la grande tradition abrahamique. Il ne s'agit pas moins que du pouvoir de l'esprit de pardon de délier l'agent de son acte (section IV).*

*Reste à tenter une récapitulation de l'ensemble du parcours effectué dans La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, à la lumière de l'esprit de pardon. L'enjeu est la projection d'une sorte d'eschatologie de la mémoire et, à sa suite, de l'histoire et de l'oubli. Formulée sur le mode optatif cette eschatologie se structure à partir et autour du vœu d'une mémoire heureuse et apaisée, dont quelque chose se communique dans la pratique de l'histoire et jusqu'au cœur des indépassables incertitudes qui dominent nos rapports à l'oubli (section V).*

\*  
\* \*

## I. L'ÉQUATION DU PARDON

### 1. Profondeur : la faute

La faute est la présupposition existentielle du pardon (je dis existentielle, et non plus existentielle comme dans les pages précédentes, pour marquer l'impossibilité de distinguer ici entre un trait insépa-

nable de la condition historique de l'être que nous sommes chaque fois et une expérience personnelle et collective marquée par une histoire culturelle dont le caractère universel reste prétendu).

C'est essentiellement dans un sentiment que se donne l'expérience de la faute. C'est là une première difficulté, dans la mesure où la philosophie, et plus spécifiquement la philosophie morale, s'est peu arrêtée sur les sentiments en tant qu'affections spécifiques, distinctes des émotions et des passions. La notion d'auto-affection d'origine kantienne reste à cet égard difficile. Jean Nabert, le philosophe rationaliste qui s'est avancé le plus loin dans cette direction, met l'expérience de la faute, à côté de celles de l'échec et de la solitude, parmi les « données de la réflexion »<sup>2</sup>. Il rejoint ainsi Karl Jaspers, moins tributaire de la tradition kantienne, fichtéenne et post-kantienne, qui situe la culpabilité, autre nom de la faute, parmi les « situations limites », c'est-à-dire ces déterminations non fortuites de l'existence que nous trouvons toujours déjà là, telles que la mort, la souffrance, le combat<sup>3</sup>. En ce sens, la culpabilité, comme les autres « situations limites », est impliquée dans toutes les situations fortuites et relève de ce que nous avons nous-même désigné du terme de condition historique au plan d'une herméneutique ontologique.

C'est pour la réflexion que l'expérience de la faute se propose comme une donnée. Elle lui donne à penser. Ce qui d'abord s'offre à la réflexion, c'est la désignation de la structure fondamentale dans laquelle cette expérience vient s'inscrire. Cette structure est celle de l'imputabilité de nos actes. Il ne peut en effet y avoir pardon que là où l'on peut accuser quelqu'un, le présumer ou le déclarer coupable. Et l'on ne peut accuser que des actes imputables à un agent qui se tient pour leur auteur véritable. En d'autres termes, l'imputabilité est cette capacité, cette aptitude, en vertu de laquelle des actions peuvent être mises au compte de quelqu'un. Cette métaphore du compte constitue un excellent schème pour le

2. Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943, Livre I, « Les données de la réflexion », chap. 1, « L'expérience de la faute », p. 13-18. « Les sentiments alimentent la réflexion, ils en sont la matière : ils font que la réflexion, quoique libre, apparaît comme un moment dans l'histoire du désir constitutif de notre être » (p. 4).

3. Karl Jaspers, *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphysique*, trad. fr. de Jeanne Hersch, Paris-Berlin-Heidelberg-New York-Tokyo, Springer-Verlag, 1986 ; éd. originales : Berlin-Heidelberg, Springer-Verlag, 1932, 1948, 1956, 1973 ; Livre II, *Éclaircissement de l'existence*, III<sup>e</sup> division, « L'existence en tant qu'inconditionnalité en situation. Conscience et action. La culpabilité », p. 455-458.

concept d'imputabilité, qui trouve une autre expression appropriée dans la syntaxe commune aux mêmes langues du verbe modal « pouvoir » : je peux parler, agir, raconter, me tenir comptable de mes actes – ceux-ci peuvent m'être imputés. L'imputabilité constitue à cet égard une dimension intégrante de ce que j'appelle l'homme capable. C'est dans la région de l'imputabilité que la faute, la culpabilité, est à chercher. Cette région est celle de l'articulation entre l'acte et l'agent, entre le « quoi » des actes et le « qui » de la puissance d'agir – de l'*agency*. Et c'est cette articulation qui, dans l'expérience de la faute, est en quelque façon affectée, blessée d'une affection pénible.

Cette articulation ne nous est pas inconnue : nous l'avons explorée dans la première partie de cet ouvrage au tournant d'une analyse objectale de la mémoire-souvenir et d'une analyse réflexive de la mémoire de soi-même. Il s'agissait déjà d'un *nexus* entre le « quoi » des souvenirs et le « qui » de la mémoire. Nous avons à cette occasion mis à l'épreuve le concept d'attribution de la mémoire-souvenir à un sujet d'inhérence et proposé de redistribuer l'attribution sur le triple axe du propre, du proche et du lointain. Nous retrouverons dans le troisième moment de cet épilogue l'occasion d'appliquer au pardon cette tripartition de l'attribution. Au stade initial de la présente investigation, la radicalité de l'expérience de la faute nous enjoint de nous tenir dans les bornes d'une assignation à soi-même de la faute, quitte à esquisser dès ce niveau les conditions d'une mise en commun d'une culpabilité fondamentale. La forme spécifique que prend l'attribution à soi de la faute est l'aveu, cet acte de langage par lequel un sujet prend sur soi, assume l'accusation. Cet acte a assurément à voir avec la remémoration dans la mesure où dans celle-ci s'atteste déjà une puissance de liaison créatrice d'histoire. Mais la remémoration est principalement innocente. Et c'est à ce titre que nous l'avons décrite. Ou plutôt, comme jadis dans *Philosophie de la volonté*, construite sur l'hypothèse de l'*epokhē* de la culpabilité<sup>4</sup>, c'est dans l'indétermination eidétique d'une description méthodiquement ignorante de la distinction entre innocence et culpabilité que la phénoménologie de la mémoire a été conduite de part en part. L'*epokhē* est maintenant levée et, au regard de cette indistinction concertée, la faute relève des *parerga*, des « à-côtés » de la phé-

4. *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., Introduction générale, « L'abstraction de la faute », p. 23-31.

noménologie de la mémoire. L'énigme de la faute n'en devient que plus grande : cela reste une question de savoir dans quelle mesure la faute traitée dans le vocabulaire de Nabert comme une « donnée de la réflexion » constitue, dans un autre vocabulaire, celui de Jaspers, une situation limite de même nature et de même rang que la souffrance, l'échec, la mort, la solitude. L'aveu, en tout cas, franchit l'abîme creusé par un scrupule aussi méthodique que le doute hyperbolique cartésien entre l'innocence et la culpabilité.

À son tour, l'aveu franchit un autre abîme que celui qui sépare la culpabilité empirique de l'innocence qu'on peut dire méthodique, à savoir l'abîme entre l'acte et son agent. C'est cet abîme, exclusivement, qui va désormais nous intéresser. Il est certes légitime de tirer une ligne entre l'action et son agent. C'est ce que nous faisons quand nous condamnons moralement, juridiquement, politiquement une action. Par son côté « objectal », la faute consiste en la transgression d'une règle, quelle qu'elle soit, d'un devoir, enveloppant des conséquences saisissables, à savoir fondamentalement un tort fait à autrui. C'est un agir mauvais et à ce titre condamnable en termes d'appréciation négative. Dans le vocabulaire de l'essai kantien sur les grandeurs négatives, la faute est une grandeur négative de la pratique<sup>5</sup>. À ce premier titre, la faute est aussi limitée que la règle qu'elle enfreint, même si les conséquences peuvent par leur retentissement en termes de souffrance infligée revêtir un aspect indéfini. Il en va autrement de l'implication de l'agent dans l'acte. Celle-ci équivaut à « illimiter le retentissement sur la conscience de chacune de nos actions » (Nabert, *Éléments pour une éthique*, p. 6.). Ce qui est en jeu, c'est au regard de l'aveu, « en arrière de la qualité de son action, la qualité de la causalité dont son action a procédé » (*op. cit.*, p. 7). À ce niveau de profondeur, la reconnaissance de soi est indivisément action et passion, action de mal agir et passion d'être affecté par sa propre action. C'est pourquoi la reconnaissance du lien entre l'action et l'agent ne va pas sans une surprise de la conscience, étonnée, après l'action, « de ne plus pouvoir dissocier l'idée de sa propre causalité du souvenir de l'acte singulier qu'elle a accompli » (*op. cit.*, p. 5). À cet égard, la représentation de l'acte empêche en quelque sorte le retour de l'action à l'agent. Les représentations fragmentaires de la mémoire suivent les lignes de dispersion du sou-

5. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, p. 277-280.

venir. La réflexion en revanche ramène au foyer de la mémoire du soi qui est le lieu de l'affection constitutive du sentiment de faute. Le trajet de l'acte à l'agent redouble celui de la mémoire-souvenir à la mémoire réfléchie. Il le redouble et s'en détache, dans le sentiment de la perte de l'intégrité propre. L'illimitation est en même temps sentiment de l'insondable. La conscience du passé, échappant au sentiment du décousu et du révolu, se fait appropriation de la puissance d'agir dans son état de déréliction. Entre le mal qui est dans son action et le mal qui est dans sa causalité, la différence est celle d'une inadéquation du moi à son désir le plus profond. Celui-ci ne peut guère être énoncé qu'en termes de désir d'intégrité ; lequel est mieux connu par les défaillances de l'effort pour exister que par les approximations de son être propre. On pourrait parler à cet égard d'un passé, sinon immémorial, du moins d'« un passé qui déborde le cadre de ses souvenirs et de toute son histoire empirique » (*op. cit.*, p.13). C'est, si l'on peut dire, la vertu de la faute de donner accès à ce passé préempirique, mais non sans histoire, tant l'expérience de la faute adhère à l'histoire du désir. C'est donc avec prudence qu'on parlera ici d'expérience métaphysique pour dire cette antériorité de la constitution mauvaise par rapport à la chronologie de l'action. La signification de cette antériorité est de rester à jamais pratique et de résister à toute mainmise spéculative.

Est-ce à dire que même une spéculation qui resterait sous le contrôle de la pratique doit rester interdite ? On ne saurait s'y résoudre, dans la mesure où le vocabulaire de l'être et du non-être se trouve déjà engagé par toute expression désignant l'être que nous sommes, sous les espèces du désir d'être et de l'effort pour exister : bref, l'être propre du désir lui-même. Le terme même de causalité appliqué à la puissance d'agir et à l'impuissance que figure la faute témoigne de ce que j'appelais jadis la véhémence ontologique du discours sur soi-même. Cette véhémence ontologique, qui est celle de l'attestation, me paraît marquée dans le langage par la caractérisation de la faute comme mal, mal moral certes, mais mal néanmoins.

Chez Nabert, la substitution du terme « mal » au terme « faute » dans l'essai intitulé précisément *Essai sur le mal*<sup>6</sup> est à cet égard indicative et exemplaire. La proximité inquiétante de discours « métaphysiques » devenus intenables ne doit pas paralyser la

6. J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1955 ; rééd., Aubier, 1970.

curiosité de l'esprit au point de lui interdire l'emploi du verbe être sous la forme négative du non-être, comme le suggère le terme de mal moral. À condition toutefois de rester dans la ligne de l'acception de l'être comme puissance et acte plutôt que comme substance, attribut et accident. Cet approfondissement de la profondeur, si l'on peut ainsi parler, n'est pas sans bénéfices au plan même de la phénoménologie de la faute. J'en fais l'énumération.

D'abord, sous l'égide de la métacatégorie du non-être, l'expérience de la faute est remise en relation avec les autres expériences négatives dont il peut également être parlé comme de participations au non-être. Ainsi, l'échec en tant que contraire du succès dans la dimension de l'efficacité, de l'efficience propre, a son vocabulaire spécifique en termes de puissance et d'acte, de projet et de réalisation, de rêve et d'accomplissement. L'échec maintient ainsi l'expérience de la faute dans la ligne de la métaphysique de l'être et de la puissance, qui convient à une anthropologie de l'homme capable. L'expérience de la solitude n'est pas moins riche en harmoniques ontologiques : certes, elle adhère à l'expérience de la faute en tant que celle-ci est fondamentalement solitaire, mais en même temps elle donne, par contraste, son prix à l'expérience de l'être-avec et, au titre de cette dialectique de la solitude et du partage, autorise à dire « nous » en toute véracité. Dans un autre langage, celui de Hannah Arendt, la solitude est la contrepartie du fait de la pluralité humaine. La solitude reste fondamentalement une interruption de la communication réciproque et en dit les intermittences. À son tour, la situation limite du conflit, selon Karl Jaspers, ajoute à l'intermittence propre à la solitude l'idée d'un antagonisme indépassable sur lequel se greffe une agonistique du discours et de l'action : agonistique du discours, qui impose le caractère irréductible au plan politique et social du *dissensus* plusieurs fois évoqué dans ce livre – agonistique de l'action, qui paraît inséparable du fait que toute action est action sur..., donc source de dissymétrie entre l'auteur de l'action et son récepteur. Replacée dans ce bouquet, l'expérience négative de la faute revêt la dimension du mal.

Autre effet de ce couplage entre faute et mal : la référence au mal suggère l'idée d'un excès, d'un trop insupportable. Cet aspect des choses est particulièrement souligné dès les premières pages de l'*Essai sur le mal* de Nabert. Le chapitre est intitulé « L'injustifiable ». Que désigne ce vocable qui n'ait pas été dit dans les *Éléments pour une éthique* ? Il est remarquable que ce soit d'abord par le côté des actions que la notion du mal entre dans le champ

de la réflexion sur l'injustifiable avant de se reporter sur le sujet. Pris du côté objectal, l'injustifiable désigne cet excès du non-valable, cet au-delà des infractions mesurées à l'aune des règles que la conscience morale reconnaît : telle cruauté, telle bassesse, telle inégalité extrême dans les conditions sociales me bouleversent sans que je puisse désigner les normes violées ; ce n'est plus un simple contraire que je comprendrais encore par opposition au valable ; ce sont des maux qui s'inscrivent dans une contradiction plus radicale que celle du valable et du non-valable et suscitent une demande de justification que l'accomplissement du devoir ne satisferait plus. On ne peut suggérer cet excès du non-valable qu'en traversant le valable par passage à la limite ; « ce sont, dit Jean Nabert, des maux, ce sont des déchirements de l'être intérieur, des conflits, des souffrances sans apaisement concevable ». Les maux sont alors des malheurs inqualifiables pour ceux qui les souffrent<sup>7</sup>. Les récits des rescapés de la Shoah, si difficiles à simplement entendre, ont pointé dans cette direction au courant de notre propre texte : Saul Friedlander a parlé en ce sens de « l'inacceptable », ce qui est une litote. Pris du côté de l'agent auquel ces actes sont imputables, l'excès propre à de l'injustifiable constitue une autre sorte d'illimitation que celle de la causalité insondable creusée à l'arrière des actes dans l'intimité du sujet : c'est une illimitation symétrique de celle du tort fait à autrui, dont la possibilité est inscrite dans ce tort par excellence, à savoir le meurtre, la mort non subie mais infligée à l'autre, bref « ce mal que l'homme fait à l'homme »<sup>8</sup>. Au-delà de la volonté de faire souffrir et d'éliminer se dresse en effet la volonté d'humilier, de livrer l'autre à la dérégulation de l'abandon, du mépris de soi. L'injustifiable renchérit sur l'expérience de la faute, dès lors qu'à l'aveu de l'au-delà du non-valable du côté des actions s'ajoute celui de la complicité du vouloir du côté de l'agent. On touche là à un empêchement intime, à une impuissance radicale à coïncider avec aucun modèle de dignité, en même temps qu'à une frénésie d'engagement dans l'action dont la haine donne à peine la mesure et qui fait exploser l'idée même d'affection du sujet par ses propres actions. Même la notion avancée par Nabert de « causalité impure » paraît inadéquate. L'idée

7. Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, op. cit.

8. Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Flammarion, Seuil, coll. « Champs », 1995.

de déchéance irrémédiable est à peine plus recevable. C'est ainsi l'extrême du mal fait à autrui, dans la rupture du lien humain, qui devient l'indice de cet autre extrême, celui de la méchanceté intime du criminel. C'est en ce point que s'annoncent des notions telles que l'irréparable du côté des effets, de l'imprescriptible du côté de la justice pénale, de l'impardonnable du côté du jugement moral. C'est à ces notions que sera confronté le dernier moment de cet épilogue. Quel extrême de la justification reste encore accessible en retour<sup>9</sup> ?

Dernier bénéfice<sup>10</sup> d'une liaison entre l'idée de faute et celle de mal : la conjonction invite à se porter aux confins du grand imaginaire culturel qui a alimenté la pensée en expressions mythiques. Nul thème en dehors de l'amour et de la mort n'a suscité autant de constructions symboliques que le mal. Ce qui reste philosophiquement instructif, c'est le traitement narratif de la question de l'origine dans laquelle la pensée purement spéculative se perd jusqu'à l'échec. Avec le récit, comme on voit dans le mythe adamique de la Torah juive, vient l'idée d'un événement primordial, celui de la perte de l'innocence – et, avec l'idée d'événement, celle d'une contingence en quelque sorte transhistorique. La perte de l'innocence est quelque chose qui a eu lieu dans un temps primordial incoordonnable avec celui de l'histoire, et donc quelque chose qui aurait pu ne pas arriver. L'idée se propose d'un mal toujours déjà là dans l'empirie et pourtant foncièrement contingent dans l'ordre primordial. Elle est philosophiquement intéressante dans la mesure où une distance se trouve ainsi creusée entre l'agent et l'action. L'action est désormais réputée universellement mauvaise et à ce titre universellement déplorable et déplorée. Mais quelque chose du sujet est exempté, qui aurait pu ne pas être dissipé dans l'adhésion de la volonté au mal commis, une innocence qui peut-être n'est pas totalement abolie et qui ferait irruption à l'occasion de certaines expériences de bonheur extrême. J'ai plaidé autrefois en faveur de la thèse selon laquelle la culpabilité constitue une situation limite hétérogène à la finitude constitutive de la condition humaine. La discontinuité, pensais-je, justifierait que l'on passe

9. « Y a-t-il de l'injustifiable absolument ? En cette question toutes les questions se ramassent et on n'a rien dit si elle demeure sans réponse » (J. Nabert, *Essai sur le mal*, op. cit., p. 142).

10. Paul Ricœur, en collaboration avec André LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

d'une eidétique du volontaire et de l'involontaire à la façon husserlienne à une herméneutique ouverte sur les symboles primaires de la faute, tels que souillure, écart, péché, et sur les symboles secondaires structurés par les grands mythes qui ont nourri en particulier la pensée de l'Occident, pour ne rien dire des mythes rationalisés, ceux des diverses gnosés, y compris la gnose chrétienne antignostique du péché originel. Pour notre présente enquête, cette attention prêtée aux mythes de culpabilité garde un intérêt, non pas tant pour une spéculation sur l'origine du mal, dont la vanité me paraît irrémédiable<sup>11</sup>, mais pour une exploration des ressources de régénération restées intactes. C'est à elles qu'il sera fait recours au terme de notre parcours. Dans le traitement narratif et mythique de l'origine du mal se dessinerait en creux une place pour le pardon.

## 2. Hauteur : le pardon

Si un seul mot devait être prononcé au terme de cette descente dans les profondeurs de l'expérience de la faute, abstraction faite de toute échappée dans l'imaginaire mythique, c'est celui d'impardonnable. Le mot ne s'applique pas seulement aux crimes qui, en raison de l'immensité du malheur dont les victimes sont accablées, tombent sous la dénomination de l'injustifiable selon Nabert. Il ne s'applique pas seulement non plus aux acteurs qui ont nommément perpétré ces crimes. Il s'applique aussi au lien le plus intime qui unit l'agent à l'action, le coupable au crime. Quoi qu'il en soit en effet de la contingence préempirique de l'événement fondateur de la tradition du mal, l'action humaine est à jamais livrée à l'expérience de la faute. Même si la culpabilité n'est pas originaire, elle est à jamais radicale. C'est cette adhérence de la culpabilité à la condition humaine qui, semble-t-il, la rend non seulement impardonnable de fait, mais impardonnable de droit... Arracher la culpabilité à l'existence serait, semble-t-il, détruire cette dernière de fond en comble.

Cette conséquence a été tirée avec une implacable rigueur par Nicolai Hartmann dans son *Éthique*. Si le pardon était possible, dit-il, il constituerait un mal moral, car il mettrait la liberté humaine

11. P. Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

à la disposition de Dieu et offenseraient la fierté humaine : « On ne peut pour personne supprimer l'être-coupable de l'action mauvaise, parce qu'il est inséparable du coupable<sup>12</sup>. » Nous sommes ramenés au point de départ de la précédente analyse, à savoir au concept d'imputabilité, cette aptitude à nous tenir comptables de nos actions au titre de leur auteur véritable. L'expérience de la faute est si adhérente à l'imputabilité qu'elle en est l'organe et le révélateur. On peut, certes, concède Hartmann, atténuer la morsure de la faute, son aiguillon, jusque dans les relations entre communautés, mais non la culpabilité elle-même : « Il y a bien au plan moral une victoire sur le mal [...] mais non un anéantissement de la faute. » On peut témoigner de la compréhension au criminel, non l'absoudre. La faute est par essence impardonnable non seulement de fait, mais de droit.

Comme Klaus M. Kodalle, je prendrai ces déclarations de Nicolaï Hartmann comme la mise en garde adressée à tout discours sur le pardon par une éthique philosophique qui se veut immunisée contre toute infiltration théologique. Le lien paraît indissoluble entre la faute et le soi, entre la culpabilité et l'ipséité.

C'est comme un défi inverse que résonne la proclamation résumée dans ce simple mot : « Il y a le pardon. »

L'expression « il y a » veut protéger ce que Lévinas appelait l'illéité dans toute proclamation du même genre. L'illéité est ici celle de la hauteur d'où le pardon est annoncé, sans que cette hauteur doive être trop vite assignée à quelqu'un qui en serait le sujet absolu. L'origine n'est sans doute pas moins qu'une personne, en ce sens qu'elle est source de personnalisation. Mais le principe, rappelle Stanislas Breton, n'est rien de ce qui procède de lui. Le « il y a » de la voix du pardon le dit à sa façon. C'est pourquoi je parlerai de cette voix comme d'une voix d'en haut. Elle est d'en haut, comme l'aveu de la faute procédait de la profondeur insondable de l'ipséité. C'est une voix silencieuse, mais non muette. Silencieuse, car ce n'est pas une clameur comme celle des furieux, non muette, car non privée de parole. Un discours approprié lui est en effet dédié, celui de l'hymne. Discours de l'éloge et de la célébration. Il dit : il y a, *es gibt, there is...* le pardon – l'article « le » désignant l'illéité. Car l'hymne n'a pas besoin de dire qui

12. Cité par Klaus M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten ?* [conférences inaugurales données à l'université Friedrich-Schiller de Iéna, 2 juin 1994], Erlangen et Iéna, Palm et Enke, 1994.

pardonne et à qui. Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour. L'amour, précisément. Le pardon est de la même famille.

Comment ne pas évoquer l'hymne à l'amour proclamé par saint Paul dans la Première Épître aux Corinthiens ? Mais, attention : ce que l'hymne dénomme, ce n'est pas quelqu'un, du moins dans un premier mouvement de pensée, mais un « don spirituel » – un « charisme » – accordé par l'Esprit-Saint : « Pour ce qui est des dons spirituels, frères, je ne veux pas vous voir dans l'ignorance. » Ainsi s'annonce l'hymne (1 Cor 12,1). Et l'*Introït* proprement dit renchérit : « Aspirez aux dons spirituels. Et je vais vous montrer une voie qui les dépasse toutes » (12,31). Suit la fameuse litanie des « Quand je... » (quand je parlerais les langues des hommes et des anges, quand j'aurais le don de prophétie, quand j'aurais la plénitude de la foi, quand je distribuerais mes biens et livrerais mon corps aux flammes...) et la litanie des « Si je n'ai pas... » (si je n'ai pas la charité, je ne suis pas. Je ne suis qu'un songe-cieux, je ne suis rien, cela ne sert de rien). Cette attaque rhétorique du thème par la dénonciation d'un défaut, d'un manque, à la jointure de l'avoir et de l'être, exprime en termes négatifs la voie de l'éminence. La voie de ce qui dépasse tous les autres dons spirituels. L'apôtre peut alors déployer le discours de l'effusion, au temps verbal de l'indicatif présent : la charité est ceci... est cela... elle est ce qu'elle fait. « Elle ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. » Si donc elle ne tient pas compte du mal, c'est qu'elle descend dans le lieu de l'accusation, l'imputabilité, qui tient les comptes du soi-même. Si elle s'énonce au présent, c'est que son temps est celui de la permanence, de la durée la plus englobante, la moins distendue, dirait-on en langage bergsonien. Elle « ne passe jamais », « elle demeure ». Et elle demeure plus excellemment que les autres grandeurs : « Bref, la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité. » La plus grande : parce qu'elle est la Hauteur même. Or si la charité excuse tout, ce tout comprend l'impardonnable. Sinon, elle serait elle-même anéantie. À cet égard, Jacques Derrida, que je recroise ici, a raison : le pardon s'adresse à l'impardonnable ou n'est pas. Il est inconditionnel, il est sans exception et sans restriction. Il ne présuppose pas une demande de pardon : « On ne peut ou ne devrait pardonner, il n'y a de pardon, s'il y

en a, que là où il y a de l'impardonnable<sup>13</sup>. » Toute la suite de la problématique sort de là, de ce que Pascal appelle « disproportion », dans un vocabulaire marqué par la géométrie cosmique et l'algèbre qui oppose deux infinis extrêmes. Cette disproportion entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon sera notre tourment jusqu'à la fin de cet essai. Or, cette exigence infinie, émanant d'un impératif inconditionnel, est en fait masquée par deux sortes de facteurs tenant à l'inscription de fait de l'impératif dans une histoire.

D'abord, le commandement de pardonner nous est transmis par une culture déterminée dont l'ampleur ne réussit pas à dissimuler la limitation. C'est, note Derrida, « à un héritage religieux, disons abrahamique, pour y rassembler le judaïsme, les christianismes et les islam », qu'appartient le langage qu'on tente d'ajuster à l'impératif. Or cette tradition, complexe et différenciée, voire conflictuelle, est à la fois singulière et en voie d'universalisation. Elle est singulière, en ce sens qu'elle est portée par « la mémoire abrahamique des religions du Livre et dans une interprétation juive, mais surtout chrétienne du prochain et du semblable » (*ibid.*). À cet égard, nul n'ignore que l'hymne à la charité de saint Paul est inséparable du kérygme de Jésus-Christ, de son inscription dans une proclamation trinitaire et d'une typologie des « dons » au sein de la communauté ecclésiale primitive. L'intronisation est pourtant universelle, ou du moins en voie d'universalisation, qui équivaut en fait, note Derrida, à une « christianisation qui n'a plus besoin de l'Église chrétienne » (*ibid.*), comme on voit sur la scène japonaise et à l'occasion de certaines expressions du phénomène de « mondialatinisation » du discours chrétien. Cette simple observation soulève le problème considérable des rapports entre le fondamental et l'historique pour tout message éthique à prétention universelle, y compris le discours des droits de l'homme. À cet égard, on peut parler d'universel prétendu, soumis à la discussion d'une opinion publique en voie de formation à l'échelle mondiale. À défaut d'une telle ratification, on peut s'inquiéter de la banalisation du test d'universalisation au profit de la confusion entre universalisation au rang moral, internationalisation de rang politique et globalisation de rang culturel. De cette banalisation, il n'y aurait rien à dire, sinon faire appel à une plus grande vigilance

13. Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, décembre 1999.

sémantique dans la discussion publique, si ne s'interposait un second facteur que Jacques Derrida appelle « mise en scène ». Il pense à « toutes les scènes de repentir, d'aveu, de pardon ou d'excuses qui se multiplient sur la scène géopolitique depuis la dernière guerre et de façon accélérée depuis quelques années ». Or, c'est à la faveur de ces mises en scène que se diffuse de façon non critique le langage abrahamique du pardon. Qu'en est-il de « l'espace théâtral » sur lequel se joue « la grande scène de repentance » ? Qu'en est-il de cette « théâtralité » ? Il me semble que l'on peut soupçonner ici un phénomène d'abus comparable à ceux maintes fois dénoncés dans cet ouvrage, qu'il s'agisse du présumé devoir de mémoire ou de l'ère de la commémoration : « Mais le simulacre, le rituel automatique, l'hypocrisie, le calcul ou la singerie se sont souvent mis de la partie, et s'invitent en parasites à cette cérémonie de la culpabilité. » En fait, il s'agit d'un même et unique complexe d'abus. Mais abus de quoi ? Si l'on dit, avec Derrida encore, qu'il y a « une urgence universelle de la mémoire », et qu'« il faut se tourner vers le passé », la question se pose inéluctablement d'une inscription de cette nécessité morale dans l'histoire. Derrida en convient quand il demande, à juste titre, que cet acte de mémoire, d'auto-accusation, de « repentance », de comparution, soit porté « à la fois au-delà de l'instance politique et de l'État-nation ». La question est alors grave de savoir si une marge d'au-delà du juridique et du politique se laisse identifier au cœur de l'un et l'autre régime, bref, si le simulacre peut singer des gestes authentiques, voire des institutions légitimes. Que la notion de crime contre l'humanité reste à cet égard « à l'horizon de toute la géopolitique du pardon », c'est sans doute l'ultime épreuve de cette vaste mise en question. Pour ma part, je reformulerai le problème en ces termes : s'il y a le pardon, au moins au niveau de l'hymne – de l'hymne abrahamique, si l'on veut –, y a-t-il du pardon pour nous ? Du pardon, au sens partitif de la préposition. Ou bien faut-il dire, avec Derrida : « À chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), à chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le "pardon" n'est pas pur – ni son concept. Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible : comme s'il interrompait le courant

ordinaire de la temporalité historique. » C'est cette « épreuve de l'impossible » qu'il faut maintenant affronter.

## II. L'ODYSSÉE DE L'ESPRIT DE PARDON : LA TRAVERSÉE DES INSTITUTIONS

Les situations classées globalement sous le signe de l'institution – de l'autre lointain – ont ceci de commun que la faute est placée sous la règle sociale de l'inculpation. Que, dans un cadre institutionnel qui l'autorise, quelqu'un accuse quelqu'un selon des règles, il en fait un inculpé. Une connexion qui n'a pas encore été nommée se met en place, la connexion entre le pardon et la punition. L'axiome est celui-ci : dans cette dimension sociale, on ne peut pardonner que là où on peut punir ; et on doit punir là où il y a infraction à des règles communes. La suite des connexions est rigoureuse : là où il y a règle sociale, il y a possibilité d'infraction ; là où il y a infraction, il y a le punissable, la punition visant à restaurer la loi en niant symboliquement et effectivement le tort commis aux dépens d'autrui, la victime. Si le pardon était possible à ce niveau, il consisterait à lever la sanction punitive, à ne pas punir là où on peut et on doit punir. Cela est impossible directement, le pardon créant de l'impunité, qui est une grande injustice. Sous le signe de l'inculpation, le pardon ne peut rencontrer frontalement la faute mais seulement marginalement le coupable. L'impardonnable de droit demeure. Pour nous guider dans le dédale des niveaux institutionnels, j'adopte une grille de lecture voisine de celle proposée par Karl Jaspers dans *Die Schuldfrage* – cet ouvrage choc de l'immédiat après-guerre que l'on a traduit par *La Culpabilité allemande*, mais auquel il faut rendre, près d'un demi-siècle après, toute son ampleur conceptuelle.

Karl Jaspers<sup>14</sup> distingue quatre sortes de culpabilité, portant toutes sur des actes et à travers ceux-ci sur des personnes soumises au jugement pénal. Ces actes répondent aux critères suivants : quelle catégorie de faute ? devant quelle instance ? avec quels

14. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946), Munich, R. Piper, 1979 ; trad. fr. de Jeanne Hersch, *La Culpabilité allemande*, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1990.

effets ? donnant droit à quelle sorte de justification, de disculpation, de sanction ? Le philosophe place en tête, comme nous le ferons ici, la culpabilité criminelle : elle concerne des actes en violation de lois univoques ; l'instance compétente est le tribunal sur la scène du procès ; l'effet produit est le châtement ; la question de la légitimité, peut-on ajouter, se déplace du plan du droit international en voie de formation à celui des opinions publiques éduquées par le *dissensus* selon le schéma proposé plus haut à l'occasion de la discussion portant sur les rapports entre le juge et l'historien<sup>15</sup>. Je mettrai provisoirement de côté les trois autres sortes de culpabilité, la culpabilité politique encourue par le citoyen du fait de son appartenance au même corps politique que les criminels d'État, la culpabilité morale qui s'attache à tous les actes individuels susceptibles d'avoir contribué effectivement, d'une manière ou de l'autre, aux crimes d'État, enfin la culpabilité dite « métaphysique » qui est solidaire du fait d'être homme dans une tradition transhistorique du mal. Cette dernière sorte de culpabilité est celle dont il a été traité au début de cet Épilogue.

## 1. La culpabilité criminelle et l'imprescriptible

Le xx<sup>e</sup> siècle a porté au premier plan la culpabilité criminelle à l'occasion des crimes qui rentrent dans la catégorie de l'injustifiable selon Nabert. Certains d'entre eux ont été jugés à Nuremberg, à Tokyo, à Buenos Aires, à Paris, Lyon et Bordeaux. D'autres le sont ou le seront à La Haye devant le Tribunal pénal international. Leur jugement a suscité une législation criminelle spéciale de droit international et de droit interne définissant les crimes contre l'humanité, distincts des crimes de guerre, et, parmi eux, le crime de génocide. C'est par la question de l'imprescriptibilité que cette disposition légale touche à notre problème du pardon.

La question de l'imprescriptible se pose parce que la prescription existe de droit pour tous les délits et crimes sans exception, le délai de prescription variant selon la nature des délits et des crimes. C'est, d'une part, une législation de droit civil qui revêt elle-même une double forme, acquisitive et libératoire ; sous la première forme, elle statue que, passé un certain délai, une prétention à la propriété de choses ne peut être opposée à celui qui la détient de

15. Cf. ci-dessus, troisième partie, chap. 1, section III, « L'historien et le juge ».

fait ; elle devient ainsi un moyen d'acquérir de façon définitive la propriété d'une chose ; sous la deuxième forme, elle libère d'une obligation, d'une créance, en l'éteignant. La prescription est, d'autre part, une disposition de droit pénal : elle consiste en une extinction de l'action en justice ; elle interdit au demandeur, passé un délai, de saisir le tribunal compétent ; une fois le tribunal saisi, elle empêche toute continuation de poursuites (à l'exception des infractions de désertion et d'insoumission que définit le Code de justice militaire). Sous toutes ses formes, la prescription est une institution étonnante, qui s'autorise à grand-peine de l'effet présumé du temps sur des obligations supposées persister dans le temps. À la différence de l'amnistie qui, comme il a été montré à la fin du chapitre sur l'oubli<sup>16</sup>, tend à effacer les traces psychiques ou sociales, comme si rien ne s'était passé, la prescription consiste en une interdiction de considérer les conséquences pénales de l'action commise, à savoir le droit et même l'obligation de poursuivre pénalement. Si la prescription a affaire avec le temps, si elle est « un effet du temps » comme le déclare le Code civil<sup>17</sup>, c'est de l'irréversibilité qu'il s'agit : c'est le refus, après un laps d'années défini arbitrairement, de reparcourir le temps en arrière jusqu'à l'acte et ses traces illégales ou irrégulières. Les traces ne sont pas effacées : c'est le chemin jusqu'à elles qui est interdit, ce que signifie le mot « extinction » appliqué aux créances et au droit de poursuite pénale. Comment le temps pourrait-il à lui seul – ce qui est déjà une façon de parler – opérer la prescription sans un consentement tacite à l'inaction de la société ? Sa justification est purement utilitaire. Il est d'utilité publique de mettre un terme aux procès éventuels suscités par l'acquisition des choses, le recouvre-

16. Cf. ci-dessus, troisième partie, chap. 3, p. 585-589.

17. L'article 2219 du Code civil énonce crûment l'argument de l'effet du temps : « La prescription est un moyen d'acquérir ou de se libérer par un certain laps de temps, et sous les conditions déterminées par la loi. » Par un certain laps de temps ? À la faveur du temps, quelqu'un a peut-être été spolié à un certain moment et un autre amnistié de sa violence originelle. G. Bautry-Lacantinerie et Albert Tissier, dans leur *Traité théorique et pratique de Droit civil. De la prescription*, Paris, Sirey, 1924, citent Bourdaloue dans un de ses *Sermons* : « J'en appelle à votre expérience. Parcourir les maisons et les familles distinguées par la richesse et par l'abondance des biens, ceux d'icelles qui se piquent le plus d'être honorablement établies, celles où il paraît d'ailleurs de la probité et de la religion. Si vous remontez jusqu'à la source d'où cette opulence est venue, à peine en trouverez-vous où l'on y découvre, dès l'origine et dans le principe, des choses qui font trembler » (p. 25).

ment des créances et l'action publique dirigée contre les contrevenants à la règle sociale. La prescription acquisitive vient consolider des propriétés ; la prescription libératoire met à l'abri d'un endettement indéfini. La prescription de l'action publique pénale renforce le caractère conclusif, « définitif », des sentences pénales en général, censées mettre un terme à l'état d'incertitude juridique donnant lieu à procès. Pour terminer les procès il faut ne pas les rouvrir ou ne pas les ouvrir du tout. Le concept d'extinction – extinction de la créance en droit civil, extinction du droit de poursuivre en droit criminel – est à cet égard significatif. Il recouvre à la fois un phénomène de passivité, d'inertie, de négligence, d'inaction sociale et un geste social arbitraire qui autorise à tenir l'institution de la prescription pour une création du droit positif. Le rôle de régulation sociale ici exercé est hétérogène au pardon. La prescription a un rôle de préservation de l'ordre social qui s'inscrit dans un temps long. Même si le pardon a un rôle social important, comme il sera montré plus loin en couple avec la promesse, il a une nature et une origine inscrite dans la fonction sociale, même la plus marquée par le souci de la paix commune.

C'est sur cet arrière-plan qu'il faut replacer la législation qui prononce l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité et parmi eux des crimes de génocide<sup>18</sup>. L'imprescriptibilité signifie que le

18. Les crimes contre l'humanité ont été définis par les chartes des tribunaux militaires internationaux de Nuremberg, puis de Tokyo des 8 août 1945 et 12 janvier 1946. Ces textes distinguent : les actes inhumains commis contre toute population civile avant et pendant la guerre, parmi lesquels l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage et la déportation ; les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux. Les Nations unies ont précisé la notion par la Convention sur le génocide du 10 décembre 1948. La Convention du 26 novembre 1968 sur l'imprescriptibilité et la résolution du 13 décembre 1973 prônant une coopération internationale pour la poursuite des criminels ont mis le sceau du droit international sur la notion. Parallèlement, la notion de crime contre l'humanité a été incluse dans le droit interne français par la loi du 26 décembre 1964, qui « constate » l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité et du génocide par référence à la résolution des Nations unies de 1946 : ces crimes sont déclarés « imprescriptibles par leur nature ». La jurisprudence, exprimée par une série d'arrêtés de la Cour de cassation suscités par les procès intentés au chef de cette accusation (affaires Touvier et Barbie), aboutit à tenir pour crimes imprescriptibles « les actes inhumains et les persécutions qui, au nom d'un État pratiquant une politique d'hégémonie idéologique, ont été commis de façon systématique, non seulement contre des personnes en raison de leur appartenance à une collectivité raciale ou religieuse, mais aussi contre les adversaires de cette politique quelle que soit la forme de leur opposition ». Un premier élément commun concerne

principe de prescription n'a pas lieu d'être invoqué. Elle suspend un principe qui consiste lui-même à faire obstacle à l'exercice de l'action publique. En supprimant les délais de poursuite, le principe d'imprescriptibilité autorise à poursuivre indéfiniment les auteurs de ces crimes immenses. En ce sens, il restitue au droit sa force de persister en dépit des obstacles opposés au déploiement des effets du droit. La justification de cette suspension d'une règle elle-même suspensive fait appel à plusieurs arguments. C'est fondamentalement la gravité extrême des crimes qui justifie la poursuite des criminels sans limite dans le temps. Face à l'argument fallacieux de l'usure de la vindicte publique par l'effet mécanique du temps, la présomption est que la réprobation des crimes considérés ne connaît pas de limite dans le temps. À cet argument s'ajoute la considération de la perversité de plans concertés, visée par la définition restrictive du crime contre l'humanité dans le droit interne français. Cette circonstance justifie un zèle particulier à poursuivre les criminels, compte tenu de l'impossibilité de juger rapidement, tant les coupables excellent à se soustraire à la justice par la fuite, ou le maquillage d'identité. Il est besoin, face à l'épreuve de ces ruses, de preuves qui résistent à l'usure du temps et d'une parole qui elle non plus ne doit pas connaître de délai de prescription. Cela dit, qu'en est-il des rapports entre l'imprescriptible et l'impardonnable ? Ce serait, à mon avis, une erreur de confondre les deux notions : les crimes contre l'humanité et le crime de génocide ne peuvent être dits (improprement) impardonnables que parce que la question n'a pas lieu de se poser. On l'a suggéré plus haut : il faut que la justice passe. On ne saurait substituer la grâce à la justice. Pardonner serait ratifier l'impunité, qui serait une grande injustice commise aux dépens de la loi et plus encore des victimes. La confusion toutefois a pu être encouragée par le fait que l'énormité des crimes rompt avec le principe de

---

l'existence d'un plan concerté. Second élément commun, les victimes sont des personnes et jamais des biens, à la différence des crimes de guerre. La définition du crime contre l'humanité est désormais fixée par les articles 211-1 et suivants du nouveau Code pénal de 1994. Le génocide y est défini comme un crime contre l'humanité tendant à la destruction d'un groupe, portant atteinte volontaire à la vie, à l'intégrité physique ou psychique, ou soumettant les membres du groupe discriminé « à des conditions d'existence de nature à entraîner la destruction totale ou partielle du groupe, y compris avortement, stérilisation, séparation des adultes en état de procréer, transferts forcés d'enfants ». Tous ces actes criminels consacrent la rupture de l'égalité entre les hommes affirmée par les articles premier et trois de la Charte internationale des droits de l'homme.

proportion qui régit les rapports entre l'échelle des délits ou des crimes et celle des châtements. Il n'y a pas de châtement approprié à un crime disproportionné. En ce sens, de tels crimes constituent un impardonnable de fait<sup>19</sup>. En outre, la confusion a pu être encouragée par le concept voisin d'expiation. On parle volontiers de crime inexpiable. Mais que serait l'expiation, sinon une absolution obtenue par le châtement lui-même, celui-ci ayant en quelque sorte épuisé la coupe de méchanceté ? En ce sens, l'expiation aurait pour effet l'extinction des poursuites, comme le demande la prescription. Dès lors, appeler inexpiables certains crimes revient à les déclarer impardonnables. Mais cette problématique est inappropriée au droit criminel.

Est-ce à dire que l'esprit de pardon ne puisse donner aucun signe de lui-même au plan de la culpabilité criminelle ? Je ne le pense pas. On a pu remarquer que cette sorte de culpabilité est restée mesurée à l'aune des infractions à des lois univoques. Ce sont les crimes qui sont déclarés imprescriptibles. Mais ce sont les individus qui sont châtiés. Pour autant que coupable signifie punissable,

19. C'est ainsi, je crois, qu'on peut comprendre les variations sur ce sujet de Vladimir Jankélévitch. Dans un premier essai, publié en 1956 (Paris, Éd. du Seuil, 1986) sous le titre *L'Imprescriptible*, contemporain des polémiques relatives à la prescription des crimes hitlériens, il avait plaidé, de son aveu, contre le pardon. Mais était-ce bien la question ? Aussi bien cet essai était-il, par le ton, une imprécation plus qu'un plaidoyer, où l'autre partie n'avait pas la parole. Il avait raison sur un point : « Tous les critères juridiques habituellement applicables aux crimes de droit comme en matière de prescription sont ici déjoués » (*op. cit.*, p. 21) : crime « international », crime contre « l'essence humaine », crime contre « le droit d'exister », autant de crimes hors proportion ; « oublier ces crimes gigantesques contre l'humanité serait un nouveau crime contre le genre humain ». C'est bien là ce que j'appelle l'impardonnable de fait. L'étude de 1967 sur *Le Pardon* (Paris, Aubier) s'engage sur une autre piste, où le temps du pardon se trouve identifié au temps de l'oubli. C'est alors de l'usure du temps qu'il s'agit (« L'usure », *op. cit.*, p. 30). Suit une troisième approche, en 1971, sous le titre interrogatif *Pardonner ?* (Éd. du Pavillon, repris in *L'imprescriptible*, *op. cit.*). On y lit la fameuse exclamation : « Le pardon ? Mais nous ont-ils jamais demandé pardon ? » (*Op. cit.*, p. 50.) « C'est la détresse et la déréliction du coupable qui seules donneraient un sens et une raison d'être au pardon » (*ibid.*). Nous sommes ici dans une autre problématique, où en effet une certaine réciprocité serait rétablie par l'acte de demander pardon. Jankélévitch est bien averti de la contradiction apparente : « Il existe entre l'absolu de la loi d'amour et l'absolu de la liberté méchante une déchirure qui ne peut être entièrement décousue. Nous n'avons pas cherché à réconcilier l'irrationalité du mal avec la toute-puissance de l'amour. Le pardon est fort comme le mal, mais le mal est fort comme le pardon » (Avertissement, p. 14-15).

la culpabilité remonte des actes à leurs auteurs. Or quelque chose est dû au coupable. On peut l'appeler la considération, ce contraire du mépris. On ne comprend la portée de cette disposition d'esprit que si on quitte la région spéciale des crimes extrêmes et si on revient aux crimes de droit commun. Leurs auteurs ont droit à la considération parce qu'ils restent des hommes comme leurs juges ; à ce titre, ils sont présumés innocents jusqu'à leur condamnation ; en outre, ils sont appelés à comparaître avec leurs victimes dans le cadre de la même mise en scène du procès ; ils sont eux aussi autorisés à se faire entendre et à se défendre. Finalement, ils subissent la peine qui, même réduite à l'amende et à la privation de liberté, reste une souffrance ajoutée à la souffrance, surtout dans le cas des longues peines. Mais la considération n'est pas confinée au cadre du procès, ni non plus à celui de l'exécution de la peine. Elle est appelée à irriguer la totalité des opérations impliquées dans le traitement de la criminalité. Elle concerne, bien entendu, les opérations de police. Mais, de façon plus significative, la considération concerne l'esprit dans lequel devraient être abordés les problèmes criminels. S'il est vrai que le procès a pour fonction de substituer le discours à la violence, la discussion au meurtre, c'est un fait que tout le monde n'a pas le même accès aux armes de la discussion. Il y a des exclus de la parole qui, traînés devant les tribunaux, en particulier en cas de jugement de flagrant délit, peuvent ressentir la comparution comme une expression supplémentaire de ce qu'ils éprouvent quotidiennement comme violence institutionnelle. C'est alors le jugement porté du dehors par la morale sur le droit qui justifie l'adage : *summum jus, summa injuria*. Ce jugement porté par la morale sur la justice se prolonge en jugement porté du dedans de l'espace judiciaire, sous la forme d'injonctions adressées à la justice, exigeant d'elle qu'elle soit toujours plus juste, c'est-à-dire à la fois plus universelle et plus singulière, plus soucieuse des conditions concrètes de l'égalité devant la loi et plus attentive à l'identité narrative des prévenus. C'est tout cela qu'implique la considération des personnes.

Que l'horreur de crimes immenses empêche d'étendre cette considération à leurs auteurs, cela reste la marque de notre incapacité à aimer absolument. C'est le sens du dernier aveu de Jan-kélévitch : « Le pardon est fort comme le mal, mais le mal est fort comme le pardon. » Il rejoint celui de Freud achevant sur une semblable hésitation son évocation de la gigantomachie où s'affrontent Éros et Thanatos.

## 2. La culpabilité politique

Il importe de distinguer avec Karl Jaspers la culpabilité politique des citoyens ainsi que des politiques de la responsabilité criminelle justiciable des tribunaux et donc des procédures pénales régissant le cours des procès. Elle résulte de l'appartenance de fait des citoyens au corps politique au nom duquel les crimes ont été commis. En ce sens, elle peut être dite collective sous la condition de ne pas être criminalisée : la notion de peuple criminel doit être expressément rejetée. Mais cette sorte de culpabilité engage les membres de la communauté politique indépendamment de leurs actes individuels ou de leur degré d'acquiescement à la politique de l'État. Qui a bénéficié des bienfaits de l'ordre public doit d'une certaine façon répondre des maux créés par l'État dont il fait partie. Devant qui s'exerce cette sorte de responsabilité (*Haftung*) ? En 1947, Karl Jaspers répondait : devant le vainqueur – « Il a risqué sa vie et l'issue lui a été favorable » (*La Culpabilité allemande*, p. 56). On dirait aujourd'hui : devant les autorités représentatives des intérêts et des droits des victimes et devant les nouvelles autorités d'un État démocratique. Mais il s'agit toujours d'une relation de pouvoir, de domination, ne serait-ce que celle de la majorité sur la minorité. Quant aux effets, ils se distribuent entre les sanctions punitives, prononcées par des cours de justice au nom d'une politique d'épuration, et les obligations de réparation à long terme, assumées par l'État issu du nouveau rapport de forces. Mais plus importante que la punition – et même que la réparation – reste la parole de justice qui établit publiquement les responsabilités de chacun des protagonistes et désigne les places respectives de l'agresseur et de la victime dans un rapport de juste distance.

Les limites de cette culpabilité sont certaines : des rapports de forces restent engagés ; à cet égard, il faut se garder d'ériger l'histoire de la force en tribunal mondial. Mais, dans ces limites, des conflits ont leur place qui intéressent la problématique du pardon. Nous sommes toujours sous le régime de la culpabilité, de l'inculpation, pour autant que l'on reste dans le champ de la réprobation et de la condamnation. Peuvent alors se donner cours des stratégies de disculpation qui font obstacle au cheminement de l'esprit de pardon en direction du soi coupable. La défense a toujours des arguments : on peut opposer des faits aux faits ; faire appel aux

droits des gens contre les droits nationaux ; dénoncer les desseins intéressés des juges, voire les accuser d'avoir contribué au fléau (*tu quoque !*) ; ou encore tenter de noyer les péripéties locales dans la vaste histoire des événements du monde. Il revient alors à l'opinion éclairée de toujours ramener l'examen de conscience de la grande scène à la petite scène de l'État où l'on fut nourri. À cet égard, une forme honorable de disculpation doit être dénoncée, celle invoquée par le citoyen qui se considère comme non concerné par la vie de la cité : « L'éthique politique, rappelle Karl Jaspers, se fonde sur le principe d'une vie de l'État à laquelle tous participent, par leur conscience, leur savoir, leurs opinions et leurs volontés » (*op. cit.*, p. 49). En contrepartie, la considération due au prévenu prend au plan politique la forme de la modération dans l'exercice du pouvoir, de l'autolimitation dans l'usage de la violence, voire de la clémence à l'égard des vaincus : *parcere victis !* la clémence, la magnanimité cette ombre du pardon...

### 3. La culpabilité morale

Avec la responsabilité morale, nous nous éloignons d'un degré de la structure du procès et nous rapprochons du foyer de la culpabilité, la volonté mauvaise. Il s'agit de la masse des actes individuels, petits ou grands, qui ont contribué, par leur acquiescement tacite ou exprès, à la culpabilité criminelle des politiques et à la culpabilité politique des membres du corps politique. Ici s'arrête la responsabilité collective de nature politique et commence la responsabilité personnelle : « L'instance compétente, c'est la conscience individuelle, c'est la communication avec l'ami et le prochain, avec le frère humain capable d'aimer et de s'intéresser à mon âme » (Karl Jaspers, *La Culpabilité allemande*, p. 46-47). S'esquisse ici la transition du régime de l'accusation à celui de l'échange entre demande et pardon, auquel nous viendrons dans un instant. Mais c'est aussi à ce niveau que les stratégies de disculpation font rage : elles trouvent un renfort dans les arguties de qui veut toujours avoir raison. Nulle part l'honnêteté intellectuelle et la volonté de voir clair en soi-même ne sont plus requises qu'à ce plan des motivations complexes. On retrouve ici la volonté de ne pas savoir, le refuge dans l'aveuglement et les tactiques de l'oubli semi-passif, semi-actif évoquées plus haut. Mais il faudrait aussi évoquer les excès inverses de l'auto-accusation ostentatoire

et sans vergogne, le sacrifice de la fierté personnelle pouvant se retourner en agressivité contre les compatriotes frappés de mutisme<sup>20</sup>. On pense à la mise en scène verbale du « juge pénitent » dans le récit *La Chute* de Camus, où les deux rôles de l'accusateur et de l'accusé sont astucieusement combinés, sans la médiation d'un tiers impartial et bienveillant<sup>21</sup>. La situation de l'immédiat après-guerre ne devrait pas toutefois focaliser l'attention uniquement sur la responsabilité morale engagée dans le rapport des individus avec la force publique de l'État national et les problèmes internes posés par les totalitarismes. Les guerres de libération, les guerres coloniales et postcoloniales, et plus encore les conflits et les guerres suscitées par les revendications de minorités ethniques, culturelles, religieuses ont projeté au premier plan une question inquiétante que Klaus M. Kodalle place au début de ses réflexions sur la dimension publique du pardon : les peuples sont-ils capables de pardonner ? La question s'adresse certes aux individus pris un à un ; c'est pourquoi il s'agit bien de responsabilité morale portant sur des comportements précis ; mais la motivation des actes est relayée par la mémoire collective à l'échelle de communautés historiques chargées d'histoire. À cet égard, ces conflits répartis sur la planète entière partagent avec ceux évoqués par les grands procès criminels du xx<sup>e</sup> siècle la même structure d'enchevêtrement entre le privé et le public. C'est à ce dernier niveau que se pose la question de Kodalle. La réponse est malheureusement négative. Il faut en conclure que les discours sur « la réconciliation des peuples restent un vœu pieux ». La collectivité n'a pas de conscience morale ; ainsi confrontés à la culpabilité « au-dehors », les peuples retombent dans le ressassement des

20. Kodalle, qui n'est pas suspect de complaisance à l'égard de la disculpation à bon marché, ne s'en montre pas moins sévère envers l'« hypermoralisme arrogant » (*op. cit.*, p. 36) qui lui fait pendant. Confronté à la même question, Max Weber, après la Première Guerre mondiale, dénonçait parmi ses concitoyens les vaincus qui se flagellaient et se livraient à la chasse au coupable : « Ils feraient mieux d'adopter une attitude virile et digne en disant à l'ennemi : "Nous avons perdu la guerre et vous l'avez gagnée. Oublions le passé et discutons maintenant des conséquences qu'il faut tirer de la situation nouvelle [...] en considérant la responsabilité devant l'avenir qui pèse en premier lieu sur le vainqueur" » (*Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959 ; rééd., 10/18, coll. « Bibliothèques », 1996, p. 201). Karl Jaspers, vingt-cinq ans plus tard, demande davantage de contrition de ses compatriotes.

21. Cf. P. Gifford, « Socrates in Amsterdam : the uses of irony in "La chute" », *Édimbourg, The Modern Language Review*, 73/3, 1978, p. 499-512.

vieilles haines, des antiques humiliations. La pensée politique bute ici sur un phénomène majeur, à savoir l'irréductibilité de la relation ami-ennemi, sur laquelle Carl Schmitt a construit sa philosophie politique, aux relations d'inimitié entre individus. Cette constatation faite à regret est particulièrement embarrassante pour une conception de la mémoire, comme celle proposée dans cet ouvrage, pour laquelle il y a continuité et relation mutuelle entre la mémoire individuelle et la mémoire collective, elle-même érigée en mémoire historique au sens d'Halbwachs. L'amour et la haine fonctionnent autrement, semble-t-il, à l'échelle collective de la mémoire.

Confronté à ce sombre bilan, Kodalle propose comme remède à des mémoires malades l'idée de la normalité dans les rapports entre voisins ennemis ; il conçoit la normalité comme une sorte d'*incognito* du pardon (*Inkognito der Verzeihung*) (*Verzeihung nach Wendezeiten ?*, p. 14). Non pas, dit-il, la fraternisation, mais la correction dans les relations échangées. Et il rattache cette idée à celle d'une culture de la considération (*Nachsichtlichkeit*) à l'échelle civique et cosmopolite. Nous avons rencontré cette notion au plan de la culpabilité criminelle. Elle a pu être étendue au plan de la responsabilité politique sous la forme de la modération, de la mansuétude, de la clémence. Elle peut enfin l'être au plan de la responsabilité morale confrontée aux « haines héréditaires » sous la forme d'une volonté tenace de comprendre ces autres dont l'histoire a fait des ennemis. Elle implique, appliqué à soi-même, le refus de la disculpation à bon marché à l'égard de l'étranger, ennemi ou ex-ennemi. La bienveillance à ce niveau passe en particulier par une attention à des événements fondateurs qui ne sont pas les miens et aux récits de vie qui sont ceux de l'autre partie ; c'est le lieu de répéter l'adage : « apprendre à raconter autrement ». C'est dans le cadre de cette culture de la considération appliquée aux relations de politique extérieure que prennent sens des gestes incapables de se transformer en institution, comme l'agenouillement du chancelier Brandt à Varsovie. Leur caractère exceptionnel importe. C'est à la faveur d'une alchimie secrète qu'ils peuvent agir sur les institutions, en suscitant une « disposition à la considération », selon l'expression de Kodalle. Or il se trouve que ces gestes sont aussi des demandes de pardon. À ce titre, ils témoignent de leur appartenance à deux régimes de pensée, celui de l'inculpation, qui est aussi celui de l'impardonnable, et celui de l'échange entre une demande et une offre, où l'impardonnable commence à

s'effriter. C'est en direction de ce nouveau régime qu'il faut maintenant s'avancer.

### III. L'ODYSSÉE DE L'ESPRIT DE PARDON : LE RELAIS DE L'ÉCHANGE

Faisons un pas hors du cercle de l'accusation et de la punition, cercle à l'intérieur duquel il n'y a de place que marginale pour le pardon. Ce pas est suscité par une question comme celle que posait Jankélévitch : « Nous a-t-on demandé pardon ? » La question pré-suppose que, si l'agresseur avait demandé pardon, lui pardonner eût été une question recevable. Or cette supposition même s'oppose frontalement à la caractérisation majeure du pardon, son inconditionalité. S'il y a le pardon, avons-nous dit avec Derrida, alors il doit pouvoir être accordé sans condition de demande. Et pourtant nous croyons, d'une croyance pratique, qu'il existe quelque chose comme une corrélation entre le pardon demandé et le pardon accordé. Cette croyance transporte la faute du régime unilatéral de l'inculpation et du châtement dans le régime de l'échange. Les gestes d'hommes d'État demandant pardon à leurs victimes attirent l'attention sur la force de la demande de pardon dans certaines conditions politiques exceptionnelles.

Ma thèse est ici que, si l'entrée du pardon dans le cercle de l'échange marque la prise en compte de la relation bilatérale entre la demande et l'offre du pardon, le caractère vertical du rapport entre hauteur et profondeur, entre inconditionalité et conditionnalité reste non reconnu. En témoignent les dilemmes propres à cette corrélation pourtant remarquable. Comme le note Olivier Abel dans la postface qu'il donne à une enquête sur le pardon, on ne peut offrir, du moins à ce stade, qu'une « géographie des dilemmes »<sup>22</sup>. Ces dilemmes se greffent sur la mise face à face de deux actes de discours, celui du coupable qui énonce la faute commise, au prix d'un travail terrible de formulation du tort, d'une pénible mise en intrigue, et celui de la victime supposée capable de prononcer la parole libératrice de pardon. Celle-ci illustrerait à l'excellence la force d'un acte de discours qui fait ce qu'il dit : « Je te

22. Olivier Abel, « Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique », in *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, série « Morales », 1992, p. 208-236.

pardonne. » Les dilemmes portent précisément sur les conditions d'un tel échange de paroles et s'offrent comme un chapelet d'interrogations : « Peut-on pardonner à celui qui n'avoue pas sa faute ? » « Faut-il que celui qui énonce le pardon ait été l'offensé ? » « Peut-on pardonner à soi-même<sup>23</sup> ? » Même si tel auteur tranche dans un sens plutôt que dans l'autre – et comment le philosophe ne le ferait-il pas, si du moins sa tâche ne se borne pas à enregistrer les dilemmes ? –, il reste toujours une place à l'objection.

Face au premier dilemme, il me semble que c'est respecter la fierté du coupable – lui marquer cette considération dont on parlait plus haut – qu'attendre de lui l'aveu. Le second dilemme est plus troublant : le cercle des victimes ne cesse de s'agrandir, compte tenu de rapports de filiation, de l'existence de liens communautaires, de la proximité culturelle, et cela jusqu'à une limite qu'il revient à la sagesse politique de déterminer, ne serait-ce que pour se prémunir contre les excès de la tendance contemporaine à la victimisation. C'est plutôt la contrepartie de la question posée qui reste embarrassante : est-ce seulement l'offenseur premier qui est habilité à demander pardon ? Les scènes publiques de pénitence et de contrition évoquées plus haut suscitent, par-delà le soupçon de banalisation et de théâtralisation, une question de légitimité : de quelle délégation un homme politique en fonction, le chef actuel d'une communauté religieuse peuvent-ils se prévaloir pour demander pardon à des victimes dont, au reste, ils ne sont pas l'agresseur personnel et qui elles-mêmes n'ont pas personnellement souffert du tort visé ? Se pose une question de représentativité dans le temps et dans l'espace le long de la ligne de continuité d'une tradition ininterrompue. Le paradoxe est que des institutions n'ont pas de conscience morale et que ce sont leurs représentants qui, parlant en leur nom, leur confèrent quelque chose comme un nom propre et avec celui-ci une culpabilité historique. Certains membres des communautés concernées peuvent toutefois ne pas se sentir engagés personnellement par une solidarité culturelle qui détient une autre force que la solidarité politique d'où résulte la responsabilité collective évoquée plus haut<sup>24</sup>.

23. *Ibid.*, p. 211-216.

24. Cf. Walter Schweidler, « Verzeihung und geschichtliche Identität, über die Grenzen der kollektiven Entschuldigung » [Le Pardon et l'identité historique, par-delà les frontières de la disculpation collective], *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, XLIV/XLV, 1999/2000.

L'auteur évoque des excuses publiques d'hommes politiques en Amérique, en Australie, au Japon, ainsi que la commission « Vérité et Réconciliation » d'Afri-

Quant au troisième dilemme, il ne recevra de réponse complète qu'à la dernière étape de notre odyssée. L'hypothèse d'un pardon exercé de soi à soi-même fait doublement problème ; d'une part, la dualité des rôles d'agresseur et de victime résiste à une entière intériorisation : seul un autre peut pardonner, la victime ; d'autre part, et cette réserve est décisive, la différence de hauteur entre le pardon et l'aveu de la faute n'est plus reconnue dans une relation dont la structure verticale est projetée sur une corrélation horizontale.

C'est cette méconnaissance qui, à mon avis, grève l'assimilation hâtive du pardon à un échange défini par la seule réciprocité.

## 1. L'économie du don

Je propose, afin de tirer au clair cette équivoque, de mettre en rapport la structure particulière des dilemmes du pardon avec les difficultés que suscite l'extension à la problématique du pardon d'un modèle d'échange lié au concept de don. L'étymologie et la sémantique de nombreuses langues encouragent ce rapprochement : don-pardon, *gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben*... Or, l'idée de don a ses propres difficultés, qu'on peut décomposer en deux moments. Il importe d'abord de reconquérir la dimension réciproque du don à l'encontre d'une première caractérisation comme unilatéral. Il s'agit ensuite de restituer, au cœur de la relation d'échange, la différence d'altitude qui différencie le pardon du don selon le génie de l'échange.

---

que du Sud, ou encore la demande de pardon formulée par des évêques catholiques et le pape lui-même pour les Croisades ou l'Inquisition ; ce qui est ici en question, c'est une forme de responsabilité morale qui implique l'existence d'une « mémoire morale » de dimension communautaire, autrement dit la reconnaissance d'une dimension morale de la mémoire collective, dimension morale qui serait la source d'une « identité historique » pour une communauté humaine. La mémoire, dit l'auteur, est aussi quelque chose de public relevant du jugement moral. Lui aussi admet l'existence de dilemmes moraux relevant de la problématique de la *perplexio* : le transfert de la culpabilité dans la sphère de la solidarité humaine hyperpolitique ne doit pas en effet nourrir les tentatives de disculpation de l'individu au plan de ce qui a été appelé plus haut culpabilité morale. La disculpation peut en effet être plus sournoise que l'inculpation, qui risque de son côté d'être exorbitante. La solidarité ici mise en jeu relèverait, selon Schweidler, de ces devoirs que Kant appelait « imparfaits », et qu'il conviendrait mieux de rattacher à l'*ordo amoris* selon saint Augustin.

Concernant la première confrontation, il faut avouer que la thèse du don sans retour est d'une grande force et appelle un surcroît d'attention : donner, dit le Robert, c'est « abandonner à quelqu'un dans une intention libérale, ou sans rien recevoir en retour, une chose que l'on possède ou dont on jouit ». L'accent est bien mis ici sur l'absence de réciprocité. La dissymétrie entre celui qui donne et celui qui reçoit paraît entière. En première approximation, ce n'est pas faux. Donner plus qu'on ne doit constitue en effet une figure parallèle au donner sans rien recevoir en retour. Mais, d'un autre côté, une autre logique pousse le don vers le rétablissement de l'équivalence à un autre niveau que celui avec lequel rompt la logique de surabondance<sup>25</sup>. À cet égard, le livre classique de Marcel Mauss sur le don, forme archaïque de l'échange, doit nous alerter<sup>26</sup>. Mauss n'oppose pas le don à l'échange, mais à la forme marchande de l'échange, au calcul, à l'intérêt : « Un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour », lit-on dans un vieux poème scandinave. La contrepartie du don, en effet, n'est pas recevoir, mais donner en retour, rendre. Ce que le sociologue explore, c'est un trait « profond mais pas isolé : le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations » (*Essai sur le don*, p. 147). La question est celle-ci : « Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? » (*Op. cit.*, p. 148.) L'énigme réside dans le lien entre trois obligations : de donner, de recevoir, de rendre. C'est l'énergie de ce lien qui, selon les porte-parole de ces populations<sup>27</sup>, sous-tend l'obligation du don en retour ; l'obligation

25. Dans *Amour et Justice* (éd. bilingue, Tübingen, Mohr, 1990), j'avais opposé la logique de surabondance propre à ce que je dénommais l'économie du don à la logique d'équivalence propre à l'économie de la justice, avec ses pesées et ses balances, jusque dans l'application des peines. Cf. aussi Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, *op. cit.*

26. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Année sociologique*, 1923-1924, t. I ; article repris in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; 8<sup>e</sup> éd., coll. « Quadrige », 1990. Cette œuvre de Mauss est contemporaine de celle de G. Malinowski dans le même champ et de M. Davy sur la foi jurée (1922).

27. C'est cette parole que Claude Lévi-Strauss met en question dans sa fameuse « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (in *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*) : les notions reçues des populations étudiées « ne sont pas des notions scientifiques. Elles n'éclairent pas les phénomènes qu'on s'est proposé d'expliquer, elles y participent » (*op. cit.*, p. 45). Les notions de type *mana* représentent le surplus de signification, le signifiant flottant, dont l'homme dispose dans son effort pour comprendre le monde. Pour sortir de la simple répétition, de la tau-

de rendre procède de la chose reçue, laquelle n'est pas inerte : « dans les choses échangées au *potlatch* il y a une vertu qui force les dons à circuler, à être donnés et être rendus » (*op. cit.*, p. 214)<sup>28</sup>.

tologie, la science ne saurait y voir que la forme même de la relation d'échange dans une de ses interprétations préscientifiques. Tout autre est ici notre problème : celui de la persistance de cet archaïsme au plan phénoménologique de la pratique et de la compréhension que nous avons des formes résiduelles de l'échange non marchand à l'âge de la science.

On trouvera chez Vincent Descombes, « Les essais sur le don », in *Les Institutions du sens*, Paris, Éd. de Minuit, 1996, p. 237-266, une discussion des objections de Lévi-Strauss. Elle est cadrée par une analyse logique des relations triadiques, dont l'échange des dons constitue un cas particulier (donateur, don, donataire). Quant au reproche fait par Lévi-Strauss à Mauss d'avoir assumé la description que les acteurs du don font des transactions en question, il ne porterait pas contre le caractère juridique d'obligation présidant à l'échange. Chercher dans une structure inconsciente de l'esprit la cause efficiente de l'obligation, c'est traiter l'obligation comme une explication dont on n'aurait donné qu'une version illusoire en termes de « ciment mystique » (Descombes, *op. cit.*). À l'encontre de l'explication par des infrastructures inconscientes de l'esprit, « l'Essai sur le don de Mauss est écrit dans un style descriptif qui ne peut que satisfaire les philosophes qui posent, avec Peirce, que la relation du don enveloppe l'infini et déborde toute réduction à des faits bruts, ou encore, avec Wittgenstein, que la règle n'est pas une cause efficiente de la conduite (un mécanisme psychologique ou autre), mais qu'elle est une norme que les gens suivent parce qu'ils veulent s'en servir pour se diriger dans la vie » (Descombes, *op. cit.*, p. 257). La question posée est, me semble-t-il, celle du rapport entre la logique des relations triadiques (donner quelque chose à quelqu'un) et l'obligation de la mettre en œuvre dans des situations concrètes de nature historique. Se pose alors légitimement le problème qui est ici le nôtre, de la persistance de l'archaïsme présumé du *potlatch* au plan de la pratique de l'échange non marchand à l'âge de la science et de la technique.

28. Dès l'ouverture de l'enquête menée dans des populations contemporaines aussi diverses que certaines tribus du Nord-Ouest américain (à qui est due la dénomination du *potlatch*), de Mélanésie, de Polynésie, d'Australie, la question est posée, pour nous lecteurs, de la persistance des traces laissées dans nos relations contractuelles par cet archaïsme d'un régime d'échange antérieur à l'institution des marchands et de leur principale invention, la monnaie proprement dite. Il y a là, note Mauss, un fonctionnement sous-jacent à notre morale et notre économie – « un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés » (*ibid.*). Ce que cette forme d'échange entre prestation et contre-prestation valorise, c'est la compétitivité dans la munificence, l'excès dans le don suscitant le contre-don. Telle est la forme archaïque de l'échange et sa raison. Or, Mauss discerne les survivances de cette forme dans les droits anciens (droit romain très ancien) et les économies anciennes (le gage du droit germanique) Ce sont dès lors les « conclusions de morale » de Mauss qui nous intéressent ici : « Nous n'avons pas qu'une morale de marchands », s'écrie le moraliste encouragé par le sociologue (*ibid.*, p. 259). « De nos jours, ajoute-t-il, les vieux principes réagissent contre les rigueurs, les abstractions et les inhumanités de nos codes [...] et cette réaction contre l'insensibilité romaine et saxonne de notre régime est parfaitement saine

Le fond sur lequel se sont détachées l'école marchande et sa notion d'intérêt individuel, dont la *Fable des abeilles* de Mandeville célèbre le triomphe (*op. cit.*, p. 271), doit rester un fondement auquel revenir : ici, « nous touchons le roc » (*op. cit.*, p. 264). « Donne autant que tu prends, tout sera très bien », dit un beau proverbe maori (*op. cit.*, p. 265).

## 2. Don et pardon

Le modèle archaïque ainsi revisité offre-t-il un appui suffisant pour résoudre les dilemmes du pardon ? La réponse peut être positive du moins en ce qui concerne la première partie de l'argument portant sur la dimension bilatérale et réciproque du pardon. Or l'objection rebondit de la façon suivante : en alignant purement et simplement le pardon sur la circularité du don, le modèle ne permettrait plus de distinguer entre le pardon et la rétribution, qui égalisent entièrement les partenaires. On est alors tenté de renverser le propos et de se porter d'un pôle à l'autre pôle du dilemme. Avec quoi sommes-nous alors confrontés ? Avec le commandement radical d'aimer les ennemis sans retour. Ce commandement impossible paraît être seul à la hauteur de l'esprit de pardon. L'ennemi n'a pas demandé pardon : il faut l'aimer tel qu'il est. Or ce commandement ne se retourne pas seulement contre le principe de rétribution, ni seulement contre la loi du talion que ce principe prétend corriger, mais, à la limite, contre la Règle d'Or censée rompre le talion. « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'il vous fasse », dit la Règle d'Or. Rien ne sert de réécrire : « Ne faites pas à autrui ce qu'il ne voudrait pas que vous lui fassiez. » C'est la réciprocité qui est en question. De proche en proche, la suspicion s'en prend aux comportements privés ou publics se réclamant de l'esprit de générosité (bénévolat, collectes publiques, réponses à la mendicité), pour ne rien dire des attaques dont sont aujourd'hui victimes les organisations non gouvernementales d'intervention humanitaire. Les adversaires argumentent

---

et forte » (*ibid.*, p. 260). Et de joindre la politesse à l'hospitalité sous l'égide de la générosité. On note l'inquiétante dérive du don réputé funeste, comme l'atteste le double sens du mot *gift* dans les langues germaniques : don d'une part, poison de l'autre. Comment ne pas évoquer à ce propos le *pharmakon* selon le *Phèdre* de Platon qui nous a tant occupés ?

ainsi : donner contraint à donner en retour (*do ut des*) ; donner crée souterrainement de l'inégalité en plaçant les donateurs en position de supériorité condescendante ; donner lie le bénéficiaire, transformé en obligé, obligé à la reconnaissance ; donner écrase le bénéficiaire sous le poids d'une dette insolvable.

La critique n'est pas forcément malveillante ; les Évangélistes la mettent dans la bouche de Jésus, juste après, précisément, le rappel de la Règle d'Or. On lit ceci : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle reconnaissance vous en a-t-on ? Car les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment ; [...] mais aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien espérer en retour » (Luc 6,32-37). La critique antérieure se trouve ainsi radicalisée : la mesure absolue du don, c'est l'amour des ennemis. Et c'est à lui qu'est associée l'idée d'un prêt sans espoir de retour. Loin de s'émousser, la critique se radicalise sous la pression d'un commandement (presque) impossible.

Je voudrais suggérer, non seulement que seul l'échange marchand tombe sous la critique, mais qu'une forme supérieure d'échange est visée jusque dans l'amour des ennemis. Toutes les objections, en effet, présupposent un intérêt caché derrière la générosité. Elles se tiennent ainsi elles-mêmes dans l'espace des biens marchands, lequel a sa légitimité, mais précisément dans un ordre où l'attente de la réciprocité prend la forme de l'équivalence monétaire. Le commandement d'aimer ses ennemis commence par briser la règle de réciprocité, en exigeant l'extrême ; fidèle à la rhétorique évangélique de l'hyperbole, le commandement voudrait que seul soit justifié le don fait à l'ennemi, dont, par hypothèse, on n'attend rien en retour. Mais, précisément, l'hypothèse est fautive : ce qu'on attend de l'amour, c'est qu'il convertisse l'ennemi en ami. Le *potlatch*, célébré par Marcel Mauss, cassait l'ordre marchand du dedans par la munificence – comme le fait à sa façon la « dépense » selon Georges Bataille. L'Évangile le fait en donnant au don une mesure « folle » que les actes ordinaires de générosité ne font qu'approcher de loin<sup>29</sup>.

29. Je me risquerai à dire que je retrouve quelque chose de l'hyperbole évangélique jusque dans l'utopie politique de la « paix perpétuelle », selon Kant : utopie qui confère à tout homme le droit d'être reçu en pays étranger « comme un hôte et non comme un ennemi », l'hospitalité universelle constituant en vérité l'approximation politique de l'amour évangélique des ennemis.

Quel nom donner à cette forme non marchande du don ? Non plus l'échange entre donner et rendre, mais entre donner et simplement recevoir<sup>30</sup>. Ce qui était potentiellement offensé dans la générosité, encore tributaire de l'ordre marchand, c'était la dignité du donataire. Donner en honorant le bénéficiaire, c'est la forme que revêt au plan de l'échange la considération évoquée plus haut. La réciprocité du donner et du recevoir met fin à la dissymétrie horizontale du don sans esprit de retour, sous l'égide de la figure singulière que revêt dès lors la considération. La reconnaissance de la dimension réciproque du rapport entre la demande et l'offre du pardon ne constitue qu'une première étape dans la reconstruction intégrale de ce rapport. Reste à rendre compte de la distance verticale entre les deux pôles du pardon : c'est d'elle en effet qu'il s'agit dans la confrontation entre l'inconditionnalité du pardon et la conditionnalité de la demande de pardon. Cette difficulté sans cesse renaissante resurgit au cœur même du modèle de l'échange appliqué au pardon, sous la forme d'une question : qu'est-ce qui rend les partenaires capables d'entrer dans l'échange entre l'aveu et le pardon ? La question n'est pas vaine, si l'on évoque une fois encore les obstacles qui barrent l'accès à l'aveu et ceux non moins grands qui se dressent au seuil de la parole de pardon ; demander pardon, en effet, c'est aussi se tenir prêt à recevoir une réponse négative : non, je ne peux pas, je ne peux pas pardonner. Or le modèle de l'échange tient pour acquise l'obligation de donner, de recevoir et de rendre. Mauss, on l'a vu, en attribue l'origine à la force quasi magique de la chose échangée. Qu'en est-il de l'invisible force qui unit les deux actes de discours de l'aveu et du pardon ? Ce caractère aléatoire de la transaction présumée résulte de la dissymétrie, qu'on peut dire verticale, que tend à masquer la réciprocité de l'échange : en vérité, le pardon franchit un intervalle entre le haut et le bas, entre le très haut de l'esprit de pardon et l'abîme de la culpabilité. Cette dissymétrie est constitutive de l'équation du pardon. Elle nous accompagne comme une énigme que l'on n'a jamais fini de sonder.

Je voudrais évoquer, au vu de ces perplexités, les difficultés spécifiques courageusement assumées par les initiateurs de la fameuse commission « Vérité et Réconciliation » (Truth and Reconciliation Commission), voulue par le président de la nouvelle

30. Peter Kemp, *L'Irremplaçable*, Paris, Corti, 1997.

Afrique du Sud, Nelson Mandela, et présidée avec panache par Mgr Desmond Tutu. La mission de cette commission, qui siégea de janvier 1996 à juillet 1998 et remit son rapport gros de cinq épais volumes en octobre 1998, était de « collectionner les témoignages, consoler les offensés, indemniser les victimes et amnistier ceux qui avouaient avoir commis des crimes politiques »<sup>31</sup>.

« Comprendre et non venger », tel était le propos, par contraste avec la logique punitive des grands procès criminels de Nuremberg et de Tokyo<sup>32</sup>. Ni l'amnistie, ni l'immunité collective. En ce sens, c'est bien sous l'égide du modèle de l'échange que cette expérience alternative d'apurement d'un passé violent mérite d'être évoquée.

Il est assurément trop tôt pour apprécier les effets de cette entreprise de justice dite réparatrice sur les populations. Mais la réflexion a été poussée assez loin par les protagonistes et de multiples témoins directs pour qu'un bilan provisoire puisse être dressé concernant les obstacles rencontrés et les limites inhérentes à une opération qui ne visait pas au pardon, mais à la réconciliation dans sa dimension explicitement politique, telle que K. Jaspers l'a délimitée sous le titre de la culpabilité politique.

Du côté des victimes, le bénéfice est indéniable en termes indivisiblement thérapeutiques, moraux et politiques. Des familles qui s'étaient battues pendant des années pour savoir ont pu dire leur

31. Sophie Pons, *Apartheid. L'aveu et le pardon*, Paris, Bayard, 2000, p. 13. La commission, composée de vingt-neuf personnes, issues de groupes religieux, politiques et civiques, comportait trois comités : le comité de violation des droits de l'homme, dont la mission était d'établir la nature, la cause et l'ampleur des abus commis entre 1960 et 1994, et qui était doté de pouvoirs élargis d'enquête et de citation à comparaître ; le comité de réparation et de dédommagement, dont la mission était d'identifier les victimes et d'étudier leurs plaintes en vue d'indemnisations, d'aide matérielle et de soutien psychologique ; le comité amnistie, chargé d'examiner les demandes de pardon, sous la condition d'aveux complets prouvant la motivation politique des actes incriminés.

32. « La plus grande innovation des Sud-Africains a tenu à un principe, celui d'une amnistie individuelle et conditionnelle, à l'opposé des amnisties générales octroyées en Amérique latine sous la pression des militaires. Il ne s'agissait pas d'effacer mais de révéler, non pas de couvrir les crimes mais au contraire de les découvrir. Les anciens criminels ont dû participer à la réécriture de l'histoire nationale pour être pardonnés : l'immunité se mérite, elle implique la reconnaissance publique de ses crimes et l'acceptation des nouvelles règles démocratiques. [...] Depuis la nuit des temps, il est dit que tout crime mérite châtement. C'est au bout du continent africain, à l'initiative d'un ancien prisonnier politique et sous la direction d'un homme d'Église, qu'un pays a exploré une nouvelle voie, celle du pardon à ceux qui reconnaissent leurs offenses » (S. Pons, *op. cit.*, p. 17-18).

douleur, exhaler leur haine face aux offenseurs et devant témoins. Au prix de longues séances, elles ont pu raconter les sévices et nommer les criminels. En ce sens, les auditions ont véritablement permis un exercice public du travail de mémoire et de deuil, guidé par une procédure contradictoire appropriée. En offrant un espace public à la plainte et au récit des souffrances, la commission a certainement suscité une *katharsis* partagée. En outre, il est important que, par-delà les individus convoqués, ce soient des professionnels venus des milieux d'affaires, de la presse, de la société civile, des Églises, qui aient été invités à sonder leurs mémoires.

Cela étant, c'est peut-être attendre trop de cette expérience sans précédent que de demander jusqu'où les protagonistes ont pu s'avancer sur le chemin du pardon véritable. C'est difficile à dire. Le souci légitime d'attribuer des indemnités pouvait être satisfait sans que la purification de la mémoire soit portée jusqu'au désistement de la colère, liée à l'octroi sincère du pardon, comme cela est d'ailleurs arrivé, de la part de sujets dotés de conscience religieuse ou méditative, ou familiers des incantations relevant de la sagesse ancestrale. Beaucoup, en revanche, se sont publiquement réjouis quand l'amnistie a été refusée à ceux qui les avaient endeuillés, ou ont refusé les excuses des offenseurs de leurs proches. Aussi bien l'amnistie accordée par le comité compétent ne valait pas non plus pardon de la part de victimes privées de la satisfaction que dispense d'ordinaire la sanction d'un procès.

Du côté des accusés, le bilan est plus contrasté et surtout plus équivoque : l'aveu public n'était-il pas bien souvent un stratagème en vue de demander et d'obtenir une amnistie libératoire de toute poursuite judiciaire et de toute condamnation pénale ? Avouer, pour ne pas finir devant les tribunaux... Ne pas répondre aux questions de la victime, mais satisfaire aux critères légaux dont dépend l'amnistie... Le spectacle de la repentance publique laisse perplexe. De fait, l'usage public comme simple convention de langage ne pouvait pas ne pas être l'occasion de démarches visant la simple amnistie politique. Avouer des excès sans rien concéder de la conviction d'avoir eu raison, c'était faire l'usage le plus économique des règles du jeu de l'aveu. Que dire alors de ceux des accusés qui ont retourné à leur avantage les procédures de l'aveu en se faisant les délateurs efficaces de leurs supérieurs ou de leurs complices ? Ils ont certes contribué à établir la vérité factuelle, mais au prix de la vérité qui libère. L'impunité de fait de crimes anciens s'est muée pour eux en impunité de droit en récompense d'aveux

sans contrition. Par contraste, le refus hautain de tels anciens maîtres s'interdisant de demander pardon mérite davantage de respect, si ce refus est politiquement dommageable, dans la mesure où il entretient la culture du mépris.

Ces perplexités, survenant sur les deux faces de l'échange entre l'aveu et le pardon, invitent à considérer les limites inhérentes à un tel projet de réconciliation. L'instauration même de la commission résultait de tractations véhémentes entre l'ancien pouvoir et le nouveau, sans compter les affrontements entre factions rivales condamnées à partager la victoire. Plus profondément et plus durablement, les violences de l'*apartheid* ont laissé des blessures que quelques années d'auditions publiques ne pouvaient suffire à guérir<sup>33</sup>. On est par là reconduit à regret au voisinage de l'inquiétante constatation de Kodalle, selon laquelle les peuples ne pardonnent pas. Les initiateurs et les avocats de la commission « Vérité et Réconciliation » ont osé le pari de faire mentir cette confession désabusée et donné une chance historique à une forme publique du travail de mémoire et de deuil au service de la paix publique. Bien souvent, la commission a exposé des vérités brutales que ne pouvaient souffrir les instances de la réconciliation politique entre anciens ennemis, comme le montre le rejet par beaucoup du rapport de la commission. Ce n'est pas faire preuve de désespoir que reconnaître les limites non circonstancielles, mais en quelque sorte structurelles d'une entreprise de réconciliation qui non seulement demande beaucoup de temps, mais un travail sur soi où il n'est pas excessif de discerner quelque chose comme un *incognito* du pardon sous la figure d'un exercice public de réconciliation politique.

L'expérience douloureuse de la commission « Vérité et Réconciliation » nous reconduit, à la faveur même des perplexités qu'elle a suscitées chez ses protagonistes et ses témoins, au point où nous avons interrompu la discussion des rapports entre pardon, échange et don. Cette discussion n'était sans doute, comme le suggère le titre donné à cette section de l'Épilogue, qu'un relais sur la trajectoire tendue entre la formulation de l'équation du pardon et sa

33. Au poids politique des non-dits, il faut ajouter les enseignements du mépris, la hantise des peurs ancestrales, les justifications idéologiques, voire théologiques, de l'injustice, les argumentaires géopolitiques datant de la guerre froide et tout l'appareil des motivations touchant à l'identité personnelle et collective. Tout cela forme une énorme masse à soulever.

résolution au plan de l'ipséité la plus secrète. Mais ce relais était nécessaire pour faire apparaître la dimension d'altérité d'un acte qui est fondamentalement une relation. Nous avons attaché ce caractère relationnel au vis-à-vis qui confronte deux actes de discours, celui de l'aveu et celui de l'absolution : « Je te demande pardon. – Je te pardonne. » Ces deux actes de discours font ce qu'ils disent : le tort est effectivement avoué, il est effectivement pardonné. La question est alors de comprendre comment cela se fait, compte tenu des termes de l'équation du pardon, à savoir l'incommensurabilité apparente entre l'inconditionnalité du pardon et la conditionnalité de la demande de pardon. Cet abîme n'est-il pas d'une certaine façon franchi à la faveur d'une sorte d'échange qui préserve la polarité des extrêmes ? Se propose alors le modèle du don et sa dialectique de contre-don. La disproportion entre la parole de pardon et celle de l'aveu fait retour sous la forme d'une unique question : quelle force rend capable de demander, de donner, de recevoir la parole de pardon ?

#### IV. LE RETOUR SUR SOI

C'est maintenant au cœur de l'ipséité qu'il faut porter l'examen. Mais à quel pouvoir, à quel courage peut-il être fait appel pour simplement demander pardon ?

##### 1. Le pardon et la promesse

Avant d'entrer dans le paradoxe de la repentance, il faut mettre à l'épreuve une tentative de clarification qui sera pour nous la dernière après celle de l'échange et du don ; c'est dans notre capacité à maîtriser le cours du temps que paraît pouvoir être puisé le courage de demander pardon. La tentative est celle de Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*<sup>34</sup>. Sa réputation n'est pas usurpée : elle repose sur la remise en valeur d'une très ancienne symbolique, celle du *déliier-lier*, et le couplage sous ce thème dialectique entre le pardon et la promesse, l'un qui nous délierait

34. Hannah Arendt, *The Human Condition*, op. cit.

et l'autre qui nous lierait. La vertu de ces deux capacités est de répliquer de manière responsable aux contraintes temporelles auxquelles est soumise la « continuation de l'action » au plan des affaires humaines<sup>35</sup>.

L'action, on s'en souvient, est la troisième catégorie d'un ternaire : labeur, œuvre, action. C'est la triade de base de la *via activa* considérée dans ses structures anthropologiques, à la jointure du fondamental et de l'historique. Or c'est par sa temporalité propre que l'action se distingue des deux autres termes. Le labeur se consume dans la consommation, l'œuvre veut durer plus que ses auteurs mortels, l'action veut simplement continuer. Alors que chez Heidegger il n'y a pas à proprement parler de catégorie de l'action qui, en liaison avec le souci, soit capable de fournir un socle à une morale et à une politique, Hannah Arendt n'a pas non plus à passer par le défilé du *Mitsein* pour communaliser le souci, lequel dans *Être et Temps* reste marqué du sceau de la mort incommunicable. D'emblée, d'un seul trait direct, l'action se déploie dans un espace de visibilité publique où elle expose son réseau, sa toile de relations et d'interactions. Parler et agir se passent dans l'espace public d'exposition de l'humain, et cela directement, sans transposition de l'intimité à la publicité, de l'intériorité à la socialité. La pluralité humaine est primitive. Pourquoi, dès lors, faut-il passer par le

35. Un pas dans cette direction a été fait par Jankélévitch dans *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974. L'auteur oppose fortement l'irrévocable à l'irréversible (chap. 4). L'irréversible exprime que l'homme ne peut revenir sur son passé, ni le passé revenir comme passé ; l'irrévocable signifie que l'« avoir été » – principalement l'« avoir fait » – ne peut être anéanti : ce qui est fait ne peut être défait. Deux impossibilités inverses. La nostalgie, qui était le premier sentiment exploré par l'auteur, tombe du côté de l'irréversible. C'est le regret du jamais plus, qui voudrait retenir, revivre. Le remords est autre chose : il voudrait effacer, « dévivre » (*op. cit.*, p. 219). Le remords oppose son caractère spécifiquement éthique à la tonalité esthétisante et intensément pathique du regret. Il n'en est pas moins poignant. Si « l'oubli ne nihilise pas l'irrévocable » (*op. cit.*, p. 233), si celui-ci est l'ineffaçable, ce n'est pas sur l'érosion temporelle qu'il faut compter pour révoquer le passé, mais sur l'acte qui délie. Il faut dès lors tenir en réserve l'idée que « la révocation laisse derrière elle un résidu irréductible » (*op. cit.*, p. 237). Ce sera la part inéluctable du deuil. L'impardonnable est ici côtoyé, et avec lui l'irréparable, vestiges ultimes de l'« avoir été » et de l'« avoir commis ». Impossible *undone*, comme dit Shakespeare dans *Macbeth*, impossible « infait » (*op. cit.*, p. 241). C'est à la fin de ce chapitre que Jankélévitch prononce la phrase reproduite sur la porte de sa demeure et placée en exergue à ce livre : « Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité » (*op. cit.*, p. 275).

pouvoir de pardonner et celui de promettre ? En raison de ce qu'Arendt appelle les « faiblesses » intrinsèques de la pluralité. La fragilité des affaires humaines en effet ne se réduit pas au caractère périssable, mortel, d'entreprises soumises à l'ordre impitoyable des choses, à l'effacement physique des traces, ce pourvoyeur de l'oubli définitif. Le péril tient au caractère d'incertitude qui s'attache à l'action sous la condition de la pluralité. Cette incertitude doit être rapportée d'une part à l'irréversibilité qui ruine le vœu de maîtrise souveraine appliquée aux conséquences de l'action, à quoi réplique le pardon, d'autre part à l'imprédictibilité qui ruine la confiance dans un cours attendu d'action, la fiabilité de l'agir humain, à quoi réplique la promesse<sup>36</sup>.

Au regard de la problématique engagée par nous dès la première séquence du présent essai, où le pardon est vu comme venant d'en haut, la position prise par Hannah Arendt marque une distance significative : « contre l'irréversibilité et l'imprévisibilité du processus déclenché par l'action, est-il dit, le remède ne vient pas d'une autre faculté éventuellement supérieure, c'est l'une des virtualités de l'action humaine... » (*Condition de l'homme moderne*, p. 266). C'est dans le langage de la faculté qu'il est parlé de « la faculté de pardonner, de faire et de tenir des promesses » (*ibid.*). Dira-t-on que nul ne peut se pardonner lui-même et que livrés à nous-mêmes nous errerions sans force et sans but ? Cela est vrai : « les deux facultés dépendent de la pluralité ». La pluralité humaine suffit au vis-à-vis requis de part et d'autre. La faculté de pardon et celle de promesse reposent sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent entièrement sur la présence d'autrui. Si l'origine de ces deux facultés est inhérente à la pluralité, leur sphère d'exercice est éminemment politique. Sur ce point, Arendt tire à elle l'exégèse des textes évangéliques les plus favorables à son interprétation. C'est seulement, disent ces textes, si les hommes échangent entre eux le pardon qu'ils pourront espérer se faire pardonner aussi de Dieu : le pouvoir de pardonner est un

36. La stricte polarité entre les schémas du liement et du déliement a suscité une intéressante exploration de ses ressources d'articulation dans de nouveaux champs : François Ost, dans *Le Temps du droit*, trad. fr., Paris, Odile Jacob, 1999, déploie sur la temporalité du droit « une mesure à quatre temps » : lier le passé (mémoire), délier le passé (pardon), lier l'avenir (promesse), délier l'avenir (remise en question). Le temps dont parle le droit, « c'est le présent, car c'est au présent que se joue la mesure en quatre temps du droit » (*op. cit.*, p. 333).

pouvoir humain<sup>37</sup>. « C'est seulement, note Arendt, en se déliant ainsi mutuellement de ce qu'ils ont fait que les hommes peuvent rester de libres agents » (*op. cit.*, p. 270). Confirmation est donnée, d'une part, par l'opposition entre pardon et vengeance, ces deux manières humaines de réagir à l'offense ; d'autre part, par le parallélisme entre pardon et châtement, l'un et l'autre interrompant une suite sans fin de torts<sup>38</sup>.

C'est cette exacte symétrie en termes de pouvoir entre le pardon et la promesse que je voudrais mettre en question. Il n'a pas échappé à Hannah Arendt que le pardon a une aura religieuse que n'a pas la promesse. Celle-ci réplique à l'imprévisibilité résultant des intermittences du cœur et de la complexité des chaînes de conséquences de nos actes ; à cette double incertitude des affaires humaines, la promesse oppose la faculté de maîtriser l'avenir comme s'il s'agissait du présent. Et cette capacité trouve d'emblée son inscription politique dans la conclusion des pactes et des traités consistant en échanges de promesses déclarées inviolables. Sur ce point, Arendt rejoint Nietzsche dans la deuxième dissertation de *La Généalogie de la morale*, où la promesse s'annonce comme « mémoire de la volonté », conquise sur la paresse de l'oubli<sup>39</sup>.

37. On lit ceci en Matthieu 18,35 : « C'est ainsi que vous traitera aussi mon Père céleste, si chacun de vous ne pardonne pas à son frère du fond du cœur. » Ou encore : « Si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos manquements » (Matthieu, 6,14-15). Luc 17,3 : « Si ton frère vient à pécher, réprimande-le et, s'il se repent, remets-lui. Et si sept fois le jour il pêche contre toi et que sept fois il revienne à toi en disant : je me repens, tu lui pardonneras. »

38. Sur ce point, Hannah Arendt marque un temps d'hésitation : « Il est donc très significatif, c'est un élément structurel du domaine des affaires humaines, que les hommes soient incapables de pardonner ce qu'ils ne peuvent punir, et qu'ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable. C'est la véritable marque des offenses que l'on nomme depuis Kant "radicalement mauvaises" et dont nous savons si peu de chose, même nous qui avons été exposés à l'une de leurs rares explosions en public. Tout ce que nous savons, c'est que nous ne pouvons ni punir ni pardonner ces offenses, et que par conséquent elles transcendent le domaine des affaires humaines et le potentiel pouvoir humain qu'elles détruisent tous deux radicalement partout où elles font leur apparition. Alors, lorsque l'acte lui-même nous dépossède de toute puissance, nous ne pouvons vraiment que répéter avec Jésus : "Mieux vaudrait pour lui se voir passer au cou une pierre de moulin et être jeté dans la mer..." » (*op. cit.*, p. 271).

39. Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte établi par G. Colli et M. Montinari, trad. fr. d'Isabelle Hidenbrand et Jean Gratiien, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987. Le début de la deuxième dissertation de *La Généalogie de*

À ce trait, venant de Nietzsche, Arendt ajoute l'inscription de l'acte de promettre dans le jeu de la pluralité, qui, à son tour, marque l'accès de la promesse au champ politique.

Il en va autrement du pardon, que son rapport à l'amour tient éloigné du politique.

Nous en avons une preuve par l'absurde dans l'échec parfois monstrueux de toutes les tentatives pour institutionnaliser le pardon. Alors qu'il y a des institutions fiables de la promesse, relevant à des titres divers de l'ordre de la foi jurée – il n'y en a pas du pardon. On a évoqué plus haut cette caricature du pardon qu'est l'amnistie<sup>40</sup>, forme institutionnelle de l'oubli. Mais on peut évoquer dans une tout autre dimension les perplexités soulevées par l'administration du sacrement de la pénitence dans l'Église catholique<sup>41</sup>. À l'exact opposé de l'exercice du pouvoir de lier et délier

---

*la morale* est fracassant : « Élever un animal qui puisse promettre, n'est-ce pas cette tâche paradoxale que la nature s'est proposée s'agissant de l'humain ; n'est-ce pas là le problème véritable de l'homme ? Mais que ce problème soit résolu dans une large mesure, voilà qui ne laissera pas d'étonner celui qui sait bien quelle force s'y oppose : la force de l'oubli. » Et comment est-il résolu ? Par la promesse dressée contre l'oubli. Or l'oubli, de son côté, n'est pas tenu pour simple inertie, mais comme « une faculté d'inhibition active et une faculté positive dans toute la force du terme ». La promesse figure alors dans la généalogie comme une conquête de deuxième degré ; elle est conquise sur l'oubli, lui-même conquis sur l'agitation de la vie : « voilà l'utilité de l'oubli, actif, comme je l'ai dit, sorte d'huissier, gardien de l'ordre psychique, de la tranquillité, de l'étiquette ». C'est à l'encontre de cet oubli que travaille la mémoire, non pas n'importe quelle mémoire, non pas la mémoire gardienne du passé, la remémoration de l'événement échu, du passé révolu, mais cette mémoire qui confère à l'homme le pouvoir de tenir ses promesses, de se maintenir ; mémoire d'ipséité, dirions-nous, mémoire qui, en réglant le futur sur l'engagement du passé, rend l'homme « prévisible, régulier, nécessaire » – et ainsi capable de « répondre de lui-même comme à venir ». C'est sur ce fond glorieux que se déchaîne cette autre « lugubre affaire » : la dette, la faute, la culpabilité. Sur tout ceci, on lira l'admirable ouvrage de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1962, 1998.

40. Cf. ci-dessus, troisième partie, chap. 3, p. 585-589.

41. Jean Delumeau, *L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1964, 1992 : « Aucune autre Église chrétienne ni aucune autre religion n'ont accordé autant d'importance que le catholicisme à l'aveu détaillé et répété des péchés. Nous restons marqués par cette incessante invitation et cette formidable contribution à la connaissance de soi » (p. 5). C'est une question de savoir si l'octroi du pardon au prix d'un tel aveu a été davantage source de sécurité que de peur et de culpabilisation, comme se le demande l'auteur dans la ligne de ses travaux sur *La Peur en Occident* (1978) et *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident* (1983) : « Faire avouer le pécheur pour qu'il

dans une communauté ecclésiale bien ordonnée dans le but de rassurer et de pardonner, se dresse la figure du Grand Inquisiteur dans *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski<sup>42</sup>. C'est à l'aune de la légende du Grand Inquisiteur que doivent être mesurées les tentatives même bénignes de faire le salut des hommes au prix de leur liberté. Il n'y a pas de politique du pardon.

C'est ce que Hannah Arendt a pressenti. Elle le dit à partir du pôle opposé à celui figuré par le Grand Inquisiteur, le pôle de l'amour : l'amour, un « phénomène très rare il est vrai dans la vie humaine » (*op. cit.*, p. 272), s'avère étranger au monde et, pour cette raison, non seulement apolitique mais antipolitique. Cette discordance entre les niveaux opératoires du pardon et de la promesse nous importe éminemment. Elle est seulement masquée par la symétrie entre ces deux « faiblesses » que les choses humaines doivent à leur condition temporelle, irréversibilité et imprévisibilité. Et c'est cette symétrie qui semble autoriser le saut que l'auteur opère en ces termes : « Mais à l'amour, à ce qu'il est dans sa sphère bien close, correspond le respect dans le vaste domaine des affaires humaines » (*op. cit.*, p. 273). Et d'évoquer, plutôt que l'*agapē* de l'apôtre, la *philia politikē* du philosophe, cette sorte d'amitié sans intimité, sans proximité. Cette dernière notation reconduit le pardon au plan de l'échange horizontal de notre précédente section.

---

reçoive du prêtre le pardon divin et s'en aller rassuré : telle a été l'ambition de l'Église catholique, surtout à partir du moment où elle rendit obligatoire la confession privée chaque année et demanda en outre aux fidèles l'aveu détaillé de tous leurs péchés « mortels » » (p. 9). C'est une autre affaire de tirer au clair les présuppositions d'un système qui confie le « pouvoir des clés » à des clercs, mis à part de la communauté des fidèles, dans le triple rôle de « médecin », de « juge » et de « père » (p. 27).

42. Figure de l'Antéchrist – et geôlier du Christ, ce vainqueur des trois tentations sataniques selon les Évangiles, mais le grand vaincu de l'histoire –, le Grand Inquisiteur offre aux foules la paix de la conscience, la rémission de tous les péchés en échange de la soumission : « Avions-nous raison d'agir ainsi, dis-moi ? N'était-ce pas aimer l'humanité que de comprendre sa faiblesse, d'alléger son fardeau avec amour, de tolérer même le péché à sa faible nature, pourvu que ce fût avec notre permission ? Pourquoi donc venir entraver notre œuvre ? [...] Nous rendrons tous les hommes heureux, les révoltes et les massacres inséparables de ta liberté cesseront. [...] Nous leur dirons que tout péché sera racheté, s'il est commis avec notre permission ; c'est par amour que nous leur permettrons de pécher et nous prendrons la peine sur nous. Ils nous chériront comme des bienfaiteurs qui se chargent de leurs péchés devant Dieu. Ils n'auront nul secret pour nous » (« La légende du Grand Inquisiteur », in *Les Frères Karamazov*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1952, 1973, t. I, p. 358-359-361).

C'est au sein de la pluralité humaine que le pardon exerce le même pouvoir de révélation du « qui » que recèlent l'action et le discours. Arendt semble même suggérer que nous pourrions nous pardonner nous-mêmes si nous pouvions nous percevoir nous-mêmes : si nous sommes réputés incapables de nous pardonner nous-mêmes, c'est parce que « nous dépendons des autres, auxquels nous apparaissions dans une singularité que nous sommes incapables de percevoir nous-mêmes » (*ibid.*).

Mais tout se joue-t-il dans l'espace de visibilité de la sphère publique ? La dernière page du chapitre de l'action dans *Condition de l'homme moderne* introduit soudain une méditation sur la mortalité et la natalité dans laquelle se trouve entraînée l'action humaine : « laissées à elles-mêmes, les affaires humaines ne peuvent qu'obéir à la loi de la mortalité, la loi la plus sûre, la seule loi certaine d'une vie passée entre naissance et mort » (*op. cit.*, p. 277). Si la faculté d'agir, jointe à celle de parler, peut interférer avec cette loi au point d'interrompre l'automatisme inexorable, c'est parce qu'action et langage puisent leurs ressources dans l'« articulation de la natalité » (*op. cit.*, p. 276). Ne faut-il pas entendre ici une discrète mais obstinée protestation adressée à la philosophie heideggérienne de l'être-pour-la-mort ? Ne faut-il pas « rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover » ? (*Op. cit.*, p. 277.) À cet égard, « l'action paraît un miracle » (*ibid.*)<sup>43</sup>.

L'évocation du miracle de l'action, à l'origine du miracle du pardon, remet sérieusement en question toute l'analyse de la faculté de pardonner. Comment s'articule la maîtrise sur le temps et le miracle de la natalité ? C'est exactement cette question qui relance toute l'entreprise et invite à conduire l'odyssée de l'esprit de pardon jusqu'au foyer de l'ipséité. Ce qui, à mon avis, manque à l'interprétation politique du pardon, qui assurerait sa symétrie avec la

43. « L'action est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique : Jésus de Nazareth, dont les vues pénétrantes sur cette faculté évoquent, par l'originalité et la nouveauté, celles de Socrate sur les possibilités de la pensée, Jésus le savait sans doute bien lorsqu'il comparait le pouvoir de pardonner au pouvoir plus général d'accomplir des miracles, en les mettant sur le même plan et à portée de l'homme. Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. [...] C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse, dans la petite phrase des Évangiles annonçant leur « bonne nouvelle » : « un enfant nous est né » » (*op. cit.*, p. 277-278).

promesse au même niveau de l'échange, c'est une réflexion sur l'acte même de délier proposé comme condition de celui de lier<sup>44</sup>. Il me semble que Hannah Arendt est restée sur le seuil de l'énigme en situant le geste à la jointure de l'acte et de ses conséquences, et non de l'agent et de l'acte. Certes, le pardon a cet effet qui serait de dissocier la dette de sa charge de culpabilité et en quelque sorte de mettre à nu le phénomène de dette, en tant que dépendance d'un héritage reçu. Mais il fait plus. Du moins, il devrait faire davantage : délier l'agent de son acte.

## 2. Délier l'agent de son acte

Comprenons bien l'enjeu. Toute notre enquête sur le pardon est partie de l'analyse de l'aveu par lequel le coupable prend sur lui sa faute, intériorisant ainsi une accusation qui, désormais, vise l'auteur derrière l'acte : ce que les codes désapprouvent, ce sont des infractions à la loi – mais ce que les tribunaux punissent, ce sont des personnes. Cette constatation nous a conduits à la thèse de Nicolai Hartmann prononçant l'inséparabilité de l'acte et de l'agent. De ce propos, érigé en provocation, nous avons conclu au caractère impardonnable de droit de l'ipséité coupable. C'est alors en réplique à cet impardonnable de droit que nous avons dressé l'exigence du pardon impossible. Et toutes nos analyses ultérieures ont consisté en une exploration de l'intervalle ouvert entre la faute impardonnable et le pardon impossible. Les gestes exceptionnels de pardon, les préceptes concernant la considération due au justiciable et tous ces comportements que nous nous sommes risqués à tenir, au triple plan de la culpabilité criminelle, politique et morale, pour des *incognito* du pardon – et qui ne sont bien souvent que des alibis du pardon – ont à grand-peine comblé l'intervalle. Tout se joue finalement sur la possibilité de séparer l'agent de son action. Ce déliement marquerait l'inscription, dans le champ de la

44. L'articulation par Hannah Arendt du couple que forment ensemble le pardon et la promesse en fonction de leur rapport au temps n'est pas la seule possible. L'auteur de *Condition de l'homme moderne* a choisi les thèmes de l'irréversibilité et de l'imprévisibilité, Jankélévitch ceux de l'irréversibilité et de l'irrévocabilité. Olivier Abel, dans des travaux inédits que j'ai pu consulter, se réfère à la séquence temporelle que constitue la capacité de commencer, d'entrer dans l'échange, à laquelle il assigne la promesse, celle de se tenir dans l'échange, sous l'égide de l'idée de justice, et celle de sortir de l'échange, et c'est le pardon. Entre les deux pôles, dit-il, s'étend l'intervalle de l'éthique.

disparité horizontale entre la puissance et l'acte, de la disparité verticale entre le très haut du pardon et l'abîme de la culpabilité. Le coupable, rendu capable de recommencer, telle serait la figure de ce déliement qui commande tous les autres.

C'est le déliement qui commande tous les autres. Mais est-il lui-même possible ? Je rejoins ici une dernière fois l'argument de Derrida : séparer le coupable de son acte, autrement dit pardonner au coupable tout en condamnant son action, serait pardonner à un sujet autre que celui qui a commis l'acte<sup>45</sup>. L'argument est sérieux et la réponse difficile. Elle est à chercher, selon moi, du côté d'un découplage plus radical que celui supposé par l'argument entre un premier sujet, celui du tort commis, et un second sujet, celui qui est puni, un découplage au cœur de la puissance d'agir – de l'*agency* –, à savoir entre l'effectuation et la capacité que celle-ci actualise. Cette dissociation intime signifie que la capacité d'engagement du sujet moral n'est pas épuisée par ses inscriptions diverses dans le cours du monde. Cette dissociation exprime un acte de foi, un crédit adressé aux ressources de régénération du soi.

Pour rendre raison de cet ultime acte de confiance, il n'est d'autre recours que d'assumer un ultime paradoxe que proposent les religions du Livre et que je trouve inscrit dans la mémoire abrahamique. Il s'énonce sous les espèces d'un couplage dont nous n'avons pas encore fait mention et qui opère à un degré d'intimité auquel n'atteint aucun des couplages évoqués jusqu'ici : celui du pardon et de la repentance.

Il s'agit ici de bien autre chose que d'une transaction<sup>46</sup>. Ce

45. Plus précisément, parlant du pardon conditionnel explicitement demandé, Derrida enchaîne : « Et qui dès lors n'est plus de part en part le coupable mais déjà un autre, et meilleur que le coupable. Dans cette mesure, et à cette condition, ce n'est plus *au coupable en tant que tel* qu'on pardonne » (*ibid.*). Le même, dirais-je, mais potentiellement autre, mais non un autre.

46. Annick Charles-Saget, *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 1998. Les travaux du Centre A.J. Festugière de Paris X-Nanterre ici rassemblés sont consacrés aux entrecroisements entre le repentir biblique et le retour au Principe dans le néoplatonisme. Le premier prend racine dans la *Teshuvah* hébraïque comme retour à Dieu, à l'Alliance, à la voie droite, sous le signe de la Loi. À son tour, l'Évangile de Marc évoque le baptême de repentance (*metanoia*) du Baptiste (*metanoia* se dira *conversio* en latin). Le repentir chrétien se donne alors moins comme un « revenir » que comme un geste inaugural. Le grec des Septante et celui des Écrits sapientiaux empruntent à la figure du retournement, du « Tour », de l'*epistrophā*. En revanche, les *Ennéades* de Plotin proposent le mouvement purement philosophique de l'*epistrophē*, qui est une quête de connaissance en même temps qu'un élan affectif. Avec Proclus,

paradoxe, plutôt qu'un dilemme, suggère l'idée d'un cercle d'un genre unique en vertu duquel la réponse existentielle au pardon est en quelque façon impliquée dans le don lui-même, tandis que l'antécédence du don est reconnue au cœur même du geste inaugural de repentance. Certes, s'il y a le pardon, « il demeure », comme il est dit de l'amour dans l'hymne qui en célèbre la grandeur ; s'il est la hauteur même, alors il ne permet ni avant, ni après, tandis que la réponse de la repentance arrive dans le temps, qu'elle soit soudaine, comme dans certaines conversions spectaculaires, ou progressive, à l'épreuve d'une vie entière. Le paradoxe est précisément celui du rapport circulaire entre ce qui « demeure » à jamais et ce qui advient chaque fois. On sait à cet égard combien de pensées dogmatiques se sont laissé enfermer dans des logiques alternatives : la grâce d'abord, voire la grâce seule, ou l'initiative humaine en premier. L'impasse devient totale avec l'entrée en scène de la causalité prévenante, adjuvante, souveraine ou autre. Laissons donc le paradoxe à son statut naissant loin des surcharges spéculatives, et bornons-nous à dire comment il s'inscrit dans la condition historique : sous les figures variées du déliement affectant le rapport de l'agent à l'acte.

Cet acte de déliement n'est pas philosophiquement aberrant : il reste conforme à la ligne d'une philosophie de l'action où l'accent est mis sur les pouvoirs qui ensemble composent le portrait de l'homme capable. À son tour, cette anthropologie philosophique prend appui sur une ontologie fondamentale qui, dans la grande polysémie du verbe être selon la métaphysique d'Aristote, donne la préférence à l'être comme acte et comme puissance, à la différence de l'acception substantialiste qui a prévalu dans la métaphysique jusqu'à Kant. Cette ontologie fondamentale de l'acte et de la puissance, dont on peut suivre la trace chez Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson et Freud, resurgit, à mon sens, aux frontières de la philosophie morale, au point où une philosophie de la religion se greffe sur une conception déontologique de la morale, comme on voit chez Kant lui-même dans la dernière section de *l'Essai sur le mal radical* placé en tête de la *Philosophie de la religion dans les limites de la simple raison*. Aussi radical que soit le mal, est-il

---

le retour au Principe se fait cercle fermé avec soi-même. C'est seulement avec l'école du regard intérieur (cf. ci-dessus, première partie, chap. 3, p. 115-146) que se pose la question de la contribution du retour ou du repentir à la constitution de soi – et, avec cette question, la suite des paradoxes évoqués ici.

dit – et il l'est en effet en tant que maxime de toutes les maximes mauvaises –, il n'est pas originaire. Radical est le « penchant » au mal, originaire est la « disposition » au bien. Or c'est cette disposition au bien qui était présumée dans la formule fameuse sur laquelle s'ouvre la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse être sans restriction tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté. » Cette déclaration ne marque pas seulement l'absorption explicite d'une éthique téléologique dans une morale déontologique, mais aussi, en sens inverse, la reconnaissance implicite de l'enracinement de la seconde dans la première. C'est cet enracinement qui est réaffirmé dans les formules de *La Religion...* qui marquent l'articulation du penchant au mal sur la disposition au bien : tout le discours sur la disposition (*Anlage*) est en effet un discours téléologique qui enchaîne l'une à l'autre la disposition à l'animalité, celle à la rationalité et enfin celle à la personnalité. Ce ternaire se résume dans l'affirmation que « la disposition primitive de l'homme est bonne » (Remarque générale). Ainsi la formule inaugurale de la philosophie morale et la formule terminale de *l'Essai sur le mal radical* se recouvrent exactement.

Or, c'est dans cette « disposition primitive au bien » que réside la possibilité de son « rétablissement dans sa force ». Je dirais volontiers que, sous cette modeste rubrique – « la restauration en nous de la disposition primitive au bien » –, se voile et se dévoile le projet entier d'une philosophie de la religion centrée sur le thème de la libération du fond de bonté de l'homme. Ce « mobile pour le bien », déclare Kant, « nous n'avons jamais pu le perdre, et si c'eût été possible nous ne pourrions jamais de nouveau l'acquérir » (*La Religion...*, p. 69). Cette conviction trouve un appui dans une relecture philosophique des vieux mythes traitant de l'origine méta-ou transhistorique du mal. Nous avons à cet égard évoqué plus haut le mythe adamique où la chute est racontée comme un événement primordial inaugurant un temps d'après l'innocence. La forme du récit se trouve ainsi préserver la contingence radicale d'un statut historique devenu irrémédiable mais nullement fatal quant à son advenue. Cet écart par rapport au statut créaturel tient en réserve la possibilité d'une autre histoire inaugurée chaque fois par l'acte de repentance et scandée par toutes les irruptions de bonté et d'innocence au cours des temps. C'est à cette possibilité existentielle-existentielle placée sous la garde du récit d'origine que

fait écho la disposition au bien sur laquelle se construit la philosophie kantienne de *La Religion dans les limites de la simple raison*. Seraient alors à verser au service de cet immense projet de restauration, d'une part, les symboles qui – tels celui du serviteur souffrant et de son expression christique – nourrissent l'imaginaire religieux juif et chrétien ; d'autre part, les institutions métapolitiques – telles que, en chrétienté, les formes visibles de l'Église placées à l'égard de ce dépôt imaginaire dans la double position de disciple et de gardien. C'est à ces symboles et ces institutions qu'est consacrée la suite de *La Religion...*, que Kant déploie, il est vrai, sur un ton de plus en plus véhément à l'adresse des formes historiques revêtues par ce religieux de base que nous dirions aujourd'hui être celui des religions du Livre.

C'est sur l'arrière-plan de cette lecture philosophique du religieux occidental que se détache l'énigme du pardon dans l'espace de sens de ces religions. Traitant de l'inscription de l'esprit de pardon dans les opérations de la volonté, Kant se borne ici à évoquer la « coopération surnaturelle » susceptible d'accompagner et de compléter « l'accueil du mobile moral dans les maximes de la volonté ». Ce nœud est aussi bien le déliement du pardon que le liement de la promesse<sup>47</sup>.

Qu'en est-il alors de l'intelligibilité dont est susceptible cette conjonction ? Quelles que soient les solutions essayées au cours des querelles théologiques sur le thème de la liberté et de la grâce, dont Kant se dissocie dans la troisième partie de *La Religion...*, il ne paraît pas que le vocabulaire de l'inconditionnel et du conditionnel, hérité des antinomies de la dialectique de la Raison pure, convienne à la problématique du pardon et de la repentance. À la disjonction, au dilemme, il faut, semble-t-il, opposer le paradoxe.

47. « Supposez que, pour devenir bon ou meilleur, une coopération surnaturelle soit aussi nécessaire, que celle-ci consiste simplement dans la réduction des obstacles ou qu'elle soit même aide positive, néanmoins l'homme doit auparavant se rendre digne de la recevoir et accepter cette assistance (ce qui n'est pas peu), c'est-à-dire accueillir dans sa maxime l'accroissement positif de force par lequel seulement il devient possible que le bien lui soit imputé et qu'il soit reconnu lui-même comme homme de bien » (*op. cit.*, p. 67). Une philosophie de la religion dans les limites de la simple raison s'interdit de choisir entre ces deux interprétations qui touchent à l'engagement existentiel personnel, guidé par l'une ou l'autre tradition de lecture et d'interprétation dans le cadre des religions du Livre. Le dernier mot de la « Remarque générale » est pour exhorter chacun à employer sa disposition originelle au bien pour être en état d'espérer « que ce qui n'est pas dans son pouvoir sera complété par une collaboration d'en haut » (*op. cit.*, p. 76).

De ce paradoxe il faut renoncer à parler sur le mode spéculatif ou transcendantal<sup>48</sup>. De nature irréductiblement pratique, il ne se laisse énoncer que dans la grammaire de l'optatif.

Sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes. Il serait rendu à sa capacité d'agir, et l'action rendue à celle de continuer. C'est cette capacité qui serait saluée dans les menus actes de considération où nous avons reconnu l'*incognito* du pardon joué sur la scène publique. C'est enfin de cette capacité restaurée que s'emparerait la promesse qui projette l'action vers l'avenir. La formule de cette parole libératrice, abandonnée à la nudité de son énonciation, serait : tu vaux mieux que tes actes.

## V. RETOUR SUR UN ITINÉRAIRE : RÉCAPITULATION

*La trajectoire du pardon une fois reconduite à son lieu d'origine et le soi reconnu dans sa capacité morale fondamentale, l'imputabilité, la question est de savoir quel regard nos réflexions sur l'acte de pardonner nous permettent de jeter sur l'ensemble du chemin parcouru dans ce livre. Qu'en est-il de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli, touchés par l'esprit de pardon ? La réponse à cette question ultime constitue en quelque sorte l'épilogue de l'Épilogue.*

*Le discours qui convient à cette récapitulation n'est plus celui d'une phénoménologie, ni d'une épistémologie, ni même d'une herméneutique, c'est celui de l'exploration de l'horizon d'accomplissement de la chaîne des opérations constitutives de ce vaste mémorial du temps qui inclut la mémoire, l'histoire et l'oubli. Je me risque*

48. « La possibilité pour un homme mauvais par nature de se rendre bon par lui-même, voilà qui dépasse toutes nos idées : comment en effet un mauvais arbre pourrait-il porter de bons fruits ? Cependant, comme d'après l'aveu qui a été fait précédemment un arbre bon à l'origine (d'après sa disposition) a produit de mauvais fruits et que la chute du bien dans le mal (si l'on prend bien garde que le mal provient de la liberté) n'est pas plus intelligible que le relèvement du mal au bien, la possibilité de ce dernier cas ne peut être contestée. Car, malgré cette chute, le commandement « que nous avons l'obligation de devenir meilleur » retentit en notre âme avec autant de force : il faut bien par suite que nous le puissions, même si ce que nous pouvons faire était en soi insuffisant et qu'ainsi nous nous rendions simplement susceptibles de recevoir une aide venue de plus haut et pour nous insondable » (*op. cit.*, p. 67-68).

à parler à cet égard d'eschatologie pour souligner la dimension d'anticipation et de projection de cet horizon ultime. Le mode grammatical le plus approprié est ici l'optatif du souhait, à égale distance de l'indicatif de la description et de l'impératif de la prescription.

À la vérité je n'ai identifié que tardivement ce lien présumé entre l'esprit de pardon et l'horizon d'accomplissement de toute notre entreprise. Il s'agit manifestement d'un effet de relecture. Le presentiment de ce lien m'a-t-il guidé dès le début ? Peut-être. Si c'est le cas, lui appliquerai-je la distinction proposée au début de *Soi-même* comme un autre entre le cours souterrain de la motivation et le développement maîtrisé de l'argumentation ? Ou encore la distinction que je dois, je crois, à Eugen Fink entre concepts opératoires, jamais intégralement exposés devant l'esprit, et concepts thématiques, érigés en objets pertinents de savoir ? Je ne saurais dire. Ce que je sais, en revanche, c'est que l'enjeu de toute la quête mérite le beau nom de bonheur.

\*  
\* \*

## 1. La mémoire heureuse

Je puis dire après coup que l'étoile directrice de toute la phénoménologie de la mémoire a été l'idée de mémoire heureuse. Elle était dissimulée dans la définition de la visée cognitive de la mémoire par la fidélité. La fidélité au passé n'est pas une donnée, mais un vœu. Comme tous les vœux il peut être déçu, voire trahi. L'originalité de ce vœu est qu'il consiste non en une action, mais en une représentation reprise dans une suite d'actes de langage constitutifs de la dimension déclarative de la mémoire. Comme tous les actes de discours, ceux de la mémoire déclarative peuvent eux aussi réussir ou échouer. À ce titre, ce souhait n'est pas d'abord aperçu comme un vœu, mais comme une prétention, une revendication – un *claim* – grevé par une aporie initiale dont je me suis plu à répéter l'énoncé, l'aporie que constitue la représentation présente d'une chose absente marquée du sceau de l'antériorité, de la distance temporelle. Or, si cette aporie a constitué un réel embarras pour la pensée, elle n'a jamais été érigée en impasse. Ainsi la typologie des opérations mnémoniques a-t-elle été de bout en bout

une typologie des modes de franchissement du dilemme de la présence et de l'absence. De cette typologie arborescente s'est progressivement dégagé le thème royal de la reconnaissance du souvenir. Ce n'était au début qu'une des figures de la typologie de la mémoire, et c'est à la fin seulement, dans le sillage de l'analyse bergsonienne de la reconnaissance des images et sous le beau nom de survivance ou de reviviscence des images, que le phénomène de la reconnaissance a affirmé sa prééminence. C'est en lui que je discerne aujourd'hui l'équivalent de ce qui dans les sections précédentes de cet Épilogue a été caractérisé comme *incognito* du pardon. Équivalent seulement, dans la mesure où la note de culpabilité n'est pas ici discriminante, mais seulement celle de réconciliation, qui met sa marque finale sur la suite entière des opérations mnémoniques. Je tiens la reconnaissance pour le petit miracle de la mémoire. Comme miracle, il peut lui aussi faire défaut. Mais quand il se produit, sous les doigts qui feuilletent un album de photos, ou lors de la rencontre inattendue d'une personne connue, ou lors de l'évocation silencieuse d'un être absent ou disparu à jamais, le cri s'échappe : « C'est elle ! C'est lui ! » Et la même salutation accompagne de proche en proche, sous des couleurs moins vives, un événement remémoré, un savoir-faire reconquis, un état de choses à nouveau promu à la « ré cognition ». Tout le faire-mémoire se résume ainsi dans la reconnaissance.

Le rayonnement de cette étoile directrice s'étend au-delà de la typologie de la mémoire à l'ensemble de l'enquête phénoménologique.

La référence à la mémoire heureuse m'a autorisé dès le début à reporter jusque vers la fin du livre l'apport des sciences neuronales à la connaissance de la mémoire. L'argument sous-jacent était que la compréhension des phénomènes mnémoniques se fait dans le silence des organes aussi longtemps que des dysfonctions n'imposent pas la prise en compte, au plan des comportements vécus et de la conduite de la vie, des savoirs ayant le cerveau pour objet.

C'est la même présupposition de la clarté à soi-même du phénomène de la reconnaissance qui a ensuite armé la lame qui tranche entre deux absences, celle de l'antérieur et celle de l'irréel, et ainsi scindé par principe la mémoire de l'imagination, en dépit des inquiétantes incursions de l'hallucination dans le champ mnémonique. Je crois que je peux le plus souvent distinguer un souvenir d'une fiction, bien que ce soit comme image que le souvenir revienne. Je souhaiterais évidemment être toujours capable de cette discrimination.

C'est encore le même geste de confiance qui a accompagné l'exploration des us et des abus qui jalonnent la reconquête du souvenir sur les trajets du rappel. Mémoire empêchée, mémoire manipulée, mémoire commandée, autant de figures du souvenir difficile, mais non impossible. Le prix à payer a été la conjonction entre travail de mémoire et travail de deuil. Mais je crois que dans certaines circonstances favorables, telles que l'autorisation donnée par un autre de se souvenir, ou mieux, l'aide apportée par autrui au partage du souvenir, le rappel peut être dit réussi et le deuil être retenu sur la pente fatale de la mélancolie, cette complaisance à la tristesse. S'il en était ainsi, la mémoire heureuse se ferait mémoire apaisée.

C'est enfin dans la reconnaissance de soi-même que culmine sur le mode du souhait le moment réflexif de la mémoire. Or nous nous sommes gardés de nous laisser fasciner par l'apparence d'immédiateté, de certitude, de sécurité que revêt volontiers ce moment réflexif. Lui aussi est un vœu, une prétention, une revendication. À cet égard, l'esquisse d'une théorie de l'attribution, sous la triple figure de l'attribution de la mémoire à soi, aux proches et aux autres lointains, mérite d'être reprise sous l'angle de la dialectique du lier et du délier proposée par la problématique du pardon. En retour, en s'étendant ainsi à la sphère de la mémoire, cette dialectique achève de s'arracher à la sphère spécifique de la culpabilité pour acquérir l'envergure d'une dialectique de la réconciliation. Replacée à la lumière de la dialectique du délier-lier, l'attribution à soi de l'ensemble des souvenirs qui font l'identité fragile d'une vie singulière s'avère résulter de la médiation incessante entre un moment de distanciation et un moment d'appropriation. Il faut que je puisse considérer à distance la scène où sont invités à comparaître les souvenirs du passé pour que je me sente autorisé à tenir leur suite entière pour mienne, pour ma possession. En même temps, la thèse de la triple attribution des phénomènes mnémoniques à soi, aux autres proches et aux autres lointains, invite à ouvrir la dialectique du délier-lier à l'autre que moi-même. Ce qui s'est donné plus haut comme l'approbation adressée à la manière d'être et d'agir de ceux que je tiens pour mes proches – et l'approbation vaut pour critère de proximité – consiste aussi en un déliement-liement : d'un côté, la considération adressée à la dignité d'un autre – et qui a mérité plus haut d'être tenue pour un *incognito* du pardon dans les situations marquées par l'accusation publique – constitue le moment de déliement de l'approbation,

tandis que la sympathie en constitue le moment de liement. Il reviendra à la connaissance historique de poursuivre cette dialectique du délier-lier au plan de l'attribution de la mémoire à tous les autres que moi et mes proches.

Ainsi se déploie la dialectique du délier-lier le long des lignes de l'attribution du souvenir à des sujets multiples de mémoire : mémoire heureuse, mémoire apaisée, mémoire réconciliée, telles seraient les figures du bonheur dont notre mémoire fait vœu pour nous-même et pour nos proches.

« Qui nous apprendra à décanter la joie du souvenir ? » s'exclame André Breton dans *L'Amour fou*<sup>49</sup>, donnant un écho contemporain, au-delà des Béatitudes évangéliques, à l'apostrophe du psalmiste hébraïque : « Qui nous fera voir le bonheur ? » (Ps 4,7.) La mémoire heureuse est une des réponses données à cette question rhétorique.

## 2. Histoire malheureuse ?

Appliquée à l'histoire, l'idée d'eschatologie ne va pas sans susciter d'équivoque. Ne retournons-nous pas à ces projections métaphysiques ou théologiques que Pomian place sous le titre des « chronosophies », par opposition aux chronologies et chronographies de la science historique ? Il doit être bien entendu qu'il s'agit ici de l'horizon d'accomplissement de la connaissance historique consciente de ses limites, dont nous avons pris la mesure dès le début de la troisième partie de cet ouvrage.

Le fait majeur que fait apparaître la comparaison entre le projet de vérité de l'histoire et la visée de fidélité de la mémoire est que le petit miracle de la reconnaissance est sans équivalent en histoire. Ce fossé, qui ne sera jamais entièrement comblé, résulte de la coupure, qu'on peut dire épistémologique, qu'impose le régime de l'écriture à l'ensemble des opérations historiographiques. Celles-ci, avons-nous répété, sont de bout en bout des sortes d'écritures, depuis l'étape des archives jusqu'à celle de l'écriture littéraire en forme de livres ou d'articles offerts à la lecture. À cet égard, nous avons pu réinterpréter le mythe du *Phèdre* sur l'origine de l'écriture – ou du moins de l'écriture confiée à des signes extérieurs – comme mythe de l'origine de l'historiographie dans tous ses états.

49. André Breton, *L'Amour fou*, Paris, Gallimard, 1937.

Ce n'est pas que toute transition entre la mémoire et l'histoire soit abolie par cette transposition scripturaire, comme le vérifie le témoignage, cet acte fondateur du discours historique : « J'y étais ! Croyez-moi ou non. Et si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre ! » Ainsi confié à la créance d'un autre, le témoignage transmet à l'histoire l'énergie de la mémoire déclarative. Mais la parole vive du témoin, transmutée en écriture, se fond dans la masse des documents d'archives qui relèvent d'un nouveau paradigme, le paradigme « indiciaire », lequel englobe les traces de toute nature. Tous les documents ne sont pas des témoignages, comme le sont encore ceux des « témoins malgré eux ». En outre, les faits tenus pour établis ne sont pas non plus tous des événements ponctuels. Nombre d'événements réputés historiques n'ont jamais été les souvenirs de personne.

L'écart entre l'histoire et la mémoire se creuse dans la phase explicative, où sont mises à l'épreuve tous les usages disponibles du connecteur « parce que... ». Certes, le couplage entre l'explication et la compréhension, que nous n'avons cessé de souligner, continue de préserver la continuité avec la capacité de décision exercée par les agents sociaux dans des situations d'indécision et, par ce biais, la continuité avec la compréhension de soi tributaire de la mémoire. Mais la connaissance historique donne l'avantage à des architectures de sens qui excèdent les ressources de la mémoire même collective : articulation entre événements, structures et conjonctures, multiplication des échelles de durée étendues aux échelles de normes et d'évaluations, distribution des objets pertinents de l'histoire sur de multiples plans, économique, politique, social, culturel, religieux, etc. L'histoire n'est pas seulement plus vaste que la mémoire, mais son temps est autrement feuilleté. Le comble de l'éloignement de l'histoire par rapport à la mémoire a été atteint avec le traitement des faits de mémoire comme des « objets nouveaux », de même rang que le sexe, la mode, la mort. La représentation mnémonique, véhicule du lien au passé, devient ainsi elle-même objet d'histoire. La question a pu légitimement se poser de savoir si la mémoire, de matrice d'histoire, n'est pas devenue simple objet d'histoire. Arrivés à ce point extrême de réduction historiographique de la mémoire, nous avons fait entendre la protestation dans laquelle se réfugie la puissance d'attestation de la mémoire concernant le passé. L'histoire peut élargir, compléter, corriger, voire réfuter le témoignage de la mémoire sur le passé, elle ne saurait l'abolir. Pourquoi ? Parce que, nous a-t-il

semblé, la mémoire reste le gardien de l'ultime dialectique constitutive de la passéité du passé, à savoir le rapport entre le « ne plus » qui en marque le caractère révolu, aboli, dépassé, et l'« ayant-été » qui en désigne le caractère originaire et en ce sens indestructible. Que quelque chose soit effectivement arrivé, c'est la croyance antéprédicative – et même prénarrative – sur laquelle repose la reconnaissance des images du passé et le témoignage oral. À cet égard, les événements, tels la Shoah et les grands crimes du xx<sup>e</sup> siècle, situés aux limites de la représentation, se dressent au nom de tous les événements qui ont laissé leur empreinte traumatique sur les cœurs et sur les corps : ils protestent qu'ils ont été et à ce titre ils demandent à être dits, racontés, compris. Cette protestation, qui nourrit l'attestation, est de l'ordre de la croyance : elle peut être contestée, mais non réfutée.

Deux corollaires résultent de cette constitution fragile de la connaissance historique.

D'une part, la représentation mnémorique a pour seul correspondant historique, faute du gage de la reconnaissance, le concept de représentance, dont nous avons souligné le caractère précaire. Que les constructions de l'historien puissent être des reconstructions d'événements effectivement arrivés, seul le travail de révision et de réécriture poursuivi par l'historien dans son atelier est susceptible de renforcer le crédit de cette présomption.

Deuxième corollaire : la compétition entre la mémoire et l'histoire, entre la fidélité de l'une et la vérité de l'autre, ne peut être tranchée au plan épistémologique. À cet égard, le soupçon instillé par le mythe du *Phèdre* – le *pharmakon* de l'écriture est-il poison ou remède ? – n'a jamais pu être levé au plan gnoséologique. Il s'est trouvé relancé par les attaques de Nietzsche contre les abus de la culture historique. Un dernier écho se laisse entendre dans les témoignages de quelques historiens notoires sur l'« inquiétante étrangeté de l'histoire ». C'est sur une autre scène que le débat doit être porté, celle du lecteur d'histoire qui est aussi celle du citoyen avisé. Il revient au destinataire du texte historique de faire, en lui-même et au plan de la discussion publique, la balance entre l'histoire et la mémoire.

Est-ce là le dernier mot touchant l'ombre que l'esprit de pardon projetterait sur l'histoire des historiens ? La véritable réplique à l'absence en histoire d'un équivalent du phénomène mnémorique de la reconnaissance se lit dans les pages consacrées à la mort en histoire. L'histoire, disions-nous alors, a la charge des morts de

jadis dont nous sommes les héritiers. L'opération historique tout entière peut alors être tenue pour un acte de sépulture. Non point un lieu, un cimetière, simple dépôt d'ossements, mais un acte renouvelé de mise au tombeau. Cette sépulture scripturaire prolonge au plan de l'histoire le travail de mémoire et le travail de deuil. Le travail de deuil sépare définitivement le passé du présent et fait place au futur. Le travail de mémoire aurait atteint son but si la reconstruction du passé réussissait à susciter une sorte de résurrection du passé. Faut-il laisser aux seuls émules, avoués ou inavoués, de Michelet la responsabilité de ce vœu romantique ? N'est-ce pas l'ambition de tout historien d'atteindre, derrière le masque de la mort, le visage de ceux qui jadis ont existé, ont agi et souffert, et tenu des promesses qu'ils ont laissées inaccomplies ? Ce serait là le vœu le plus dissimulé de la connaissance historique. Mais son accomplissement toujours différé n'appartient plus à ceux qui écrivent l'histoire, il est entre les mains de ceux qui font l'histoire.

Comment ne pas évoquer ici la figure de Klee intitulée *Angelus Novus*, telle que l'a décrite Walter Benjamin dans la neuvième des « Thèses sur la philosophie de l'histoire »<sup>50</sup> ? « Il existe, est-il dit, un tableau de Klee qui s'intitule *Angelus Novus*. Il représente un ange qui semble avoir dessein de s'éloigner du lieu où il se tient immobile. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. Tel est l'aspect que doit avoir nécessairement l'ange de l'histoire. Il a le visage tourné vers le passé. Où se présente à nous une chaîne d'événements, il ne voit qu'une seule et unique catastrophe. [...] Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler les vaincus<sup>51</sup>. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne les peut plus

50. Walter Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire » (1940), in *Schriften*, 1955, *Illuminationen*, 1961, *Angelus Novus*, 1966, Francfort, Suhrkamp Verlag ; trad. fr. de M. de Gandillac in Walter Benjamin, *Œuvres II. Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971, p. 277-288. Une autre traduction se lit dans Walter Benjamin, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, sous le titre « Sur le concept d'histoire » (1940), p. 333-356. Je cite la première des traductions nommées. Sur les « Thèses... », on lira : Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, p. 173-181 ; Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, Paris, L'Harmattan, 1994, « Histoire et césure », p. 143-173.

51. Ce serait en vérité le cas si l'avenir pouvait sauver de l'oubli l'histoire des vaincus : tout serait enfin « rappelé ». En ce point futur, révolution et rédemption coïncideraient.

refermer. Cette tempête le pousse incessamment vers l'avenir auquel il tourne le dos, cependant que jusqu'au ciel devant lui s'accumulent les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès. » Quelle est donc, pour nous, cette tempête qui paralyse à ce point l'ange de l'histoire ? N'est-ce pas, sous la figure aujourd'hui contestée du progrès, l'histoire que les hommes font et qui s'abat sur l'histoire que les historiens écrivent ? Mais alors ce n'est plus de ces derniers que dépend le sens présumé de l'histoire, mais du citoyen qui donne une suite aux événements du passé. Demeure, pour l'historien de métier, en deçà de cet horizon de fuite, l'inquiétante étrangeté de l'histoire, l'interminable compétition entre le vœu de fidélité de la mémoire et la recherche de la vérité en histoire.

Parlerons-nous alors d'histoire malheureuse ? Je ne sais. Mais je ne dirai pas : malheureuse histoire. En effet, il est un privilège qui ne saurait être refusé à l'histoire, celui non seulement d'étendre la mémoire collective au-delà de tout souvenir effectif, mais de corriger, de critiquer, voire de démentir la mémoire d'une communauté déterminée, lorsqu'elle se replie et se referme sur ses souffrances propres au point de se rendre aveugle et sourde aux souffrances des autres communautés. C'est sur le chemin de la critique historique que la mémoire rencontre le sens de la justice. Que serait une mémoire heureuse qui ne serait pas aussi une mémoire équitable ?

### 3. Le pardon et l'oubli

Confesserons-nous *in fine* quelque chose comme le vœu d'un oubli heureux ? Je vais dire quelques-unes de mes réticences à l'égard d'un *happy end* assigné à notre entreprise entière.

Mes hésitations commencent au plan des manifestations de surface de l'oubli et s'étendent à sa constitution profonde, au plan où s'enchevêtrent l'oubli d'effacement et l'oubli de réserve.

Les ruses de l'oubli sont encore faciles à démasquer au plan où les institutions de l'oubli, dont l'amnistie constitue le paradigme, donnent force aux abus de l'oubli qui font pendant aux abus de la mémoire. Le cas de l'amnistie d'Athènes, qui nous a occupés au chapitre terminal de l'oubli, est à cet égard exemplaire. On a vu sur quelle stratégie de dénégation de la violence fondatrice s'établit alors la paix civique. Le décret, accrédité par le serment, commandant de « ne pas rappeler les maux » ne prétend pas moins

qu'occulter la réalité de la *stasis*, de la guerre intestine, la cité n'approuvant que la guerre au-dehors. Le corps politique est déclaré en son être profond étranger au conflit. La question est alors posée : une politique sensée est-elle possible sans quelque chose comme une censure de la mémoire ? La prose politique commence où cesse la vengeance, sous peine que l'histoire reste enfermée dans la mortelle alternance entre la haine éternelle et la mémoire oublieuse. Une société ne peut être indéfiniment en colère avec elle-même. Seule alors la poésie préserve la force du non-oubli réfugié dans l'affliction qu'Eschyle déclare « insatiable de maux » (*Euménides*, v. 976). La poésie sait encore que le politique repose sur l'oubli du non-oubli, « cet oxymore jamais formulé », disait Nicole Lorau (*La Cité divisée*, p. 161). Le serment ne peut l'évoquer et l'articuler que sur le mode de la négation de la négation, qui décrète le non-lieu de ce malheur dont Électre proclame qu'il est lui-même « malheur qui n'oublie pas » (*Électre*, v. 1246-1247). Tel est l'enjeu spirituel de l'amnésie : faire taire le non-oubli de la mémoire. C'est pourquoi le politique grec a besoin du religieux pour soutenir la volonté d'oubli de l'inoubliable, sous la forme des imprécations à l'horizon du parjure. À défaut du religieux et du poétique, on a vu que l'ambition de la rhétorique de la gloire, à l'époque des rois, évoquée à l'occasion de l'idée de grandeur, était d'imposer une autre mémoire à la place de celle d'Éris, la Discorde. Le serment, ce rite de parole – *horkos* conspirant avec *lēthē* – a peut-être disparu de la prose démocratique et républicaine, mais non l'éloge de la cité par elle-même, avec ses euphémismes, ses cérémonies, ses rituels civiques, ses commémorations. Ici, le philosophe se gardera de condamner les successives amnisties dont la République française en particulier fait grande consommation, mais il en soulignera le caractère simplement utilitaire, thérapeutique. Et il écouterà la voix de l'inoubliable mémoire, exclue du champ du pouvoir par l'oublieuse mémoire liée à la refondation prosaïque du politique. À ce prix, la mince cloison qui sépare l'amnésie de l'amnésie peut être préservée. Que la cité reste « la cité divisée », ce savoir relève de la sagesse pratique et de son exercice politique. À quoi concourt l'usage roboratif du *dissensus*, écho de l'inoubliable mémoire de la discorde.

Le malaise concernant la juste attitude à tenir face aux us et abus de l'oubli, principalement dans la pratique institutionnelle, est finalement le symptôme d'une incertitude tenace affectant le rapport de l'oubli au pardon au plan de sa structure profonde. La

question revient avec insistance : s'il est possible de parler de mémoire heureuse, existe-t-il quelque chose comme un oubli heureux ? À mon avis, une ultime indécision frappe ce qui pourrait se présenter comme une eschatologie de l'oubli. Nous avons anticipé cette crise à la fin du chapitre de l'oubli, en mettant en balance l'oubli par effacement de traces et l'oubli de réserve. C'est bien de cette balance qu'il s'agit à nouveau sous l'horizon d'une mémoire heureuse.

Pourquoi ne peut-on pas parler d'oubli heureux, exactement comme on a pu parler de mémoire heureuse ?

Une première raison est que notre rapport avec l'oubli n'est pas marqué par des événements de pensée comparables à celui de la reconnaissance, que nous nous sommes plu à appeler le petit miracle de la mémoire – un souvenir est évoqué, il survient, il revient, nous reconnaissons en un instant la chose, l'événement, la personne et nous nous écrions : « C'est elle ! C'est lui ! » La venue d'un souvenir est un événement. L'oubli n'est pas un événement, quelque chose qui arrive ou qu'on fait arriver. Certes on peut s'apercevoir qu'on a oublié, et on le remarque à un moment donné. Mais ce qu'on reconnaît alors, c'est l'état d'oubli dans lequel on était. Cet état peut certes être appelé une « force », comme le déclare Nietzsche au début de la deuxième dissertation de *La Généalogie de la morale*. Ce n'est pas, dit-il, « une simple *vis inertiae* » (*Généalogie...*, p. 271), c'est bien plutôt « une faculté d'inhibition active, une faculté positive dans toute la force du terme » (*ibid.*). Mais comment sommes-nous avertis de ce pouvoir qui fait de l'oubli « l'huissier, le gardien de l'ordre psychique, de la tranquillité, de l'étiquette » (*ibid.*) ? Nous le savons par la grâce de la mémoire, cette faculté contraire « à l'aide de laquelle, dans des cas déterminés, l'oubli est suspendu – à savoir dans les cas où il s'agit de promettre » (*op. cit.*, p. 252). Dans ces cas déterminés, il peut être parlé non seulement de faculté mais de volonté de ne pas oublier, « volonté qui persiste à vouloir ce qu'elle a une fois voulu, à proprement parler d'une mémoire de la volonté » (*ibid.*). C'est en se liant qu'on se délie de ce qui était une force, mais non encore une volonté. On objectera que les stratégies d'oubli, dont on a parlé un peu plus haut, consistent en interventions plus ou moins actives que l'on peut dénoncer comme des manières responsables d'omission, de négligence, d'aveuglement. Mais, si une culpabilité morale peut être attachée aux comportements relevant de la classe

du non-agir, comme le demandait Karl Jaspers dans la *Schuldfrage*, c'est qu'il s'agit d'une multitude d'actes ponctuels de non-agir dont les occasions précises peuvent être après coup remémorées.

Une seconde raison d'écarter l'idée d'une symétrie entre mémoire et oubli en termes de réussite ou d'accomplissement est que l'oubli a, au regard du pardon, ses dilemmes propres. Ils tiennent à ceci que, si la mémoire a affaire à des événements jusque dans les échanges donnant lieu à rétribution, réparation, absolution, l'oubli développe des situations durables et qu'on peut dire en ce sens historiques, pour autant qu'elles sont constitutives du tragique de l'action. Ainsi l'action est-elle empêchée par l'oubli de continuer, soit par des enchevêtrements de rôles impossibles à démêler, soit par des conflits insurmontables où le différend est insoluble, indépassable, soit encore par des torts irréparables remontant bien souvent à des époques reculées. Si le pardon a quelque chose à faire dans ces situations d'un tragique croissant<sup>52</sup>, il ne peut s'agir que d'une sorte de travail non ponctuel portant sur la manière d'attendre et d'accueillir des situations typiques : l'inextricable, l'irréconciliable, l'irréparable. Cette admission tacite a moins à faire avec la mémoire qu'avec le deuil en tant que disposition durable. Les trois figures ici évoquées sont en effet des figures de la perte ; admettre qu'il y a à jamais de la perte serait la maxime de sagesse digne d'être tenue pour l'*incognito* du pardon dans le tragique de l'action. La recherche patiente du compromis en serait la menue monnaie, mais aussi l'accueil du *dissensus* dans l'éthique de la discussion. Faut-il aller jusqu'à dire « oublier la dette », cette figure de la perte ? Oui, sans doute, dans la mesure où la dette confine à la faute et enferme dans la répétition. Non, pour autant qu'elle signifie reconnaissance d'héritage. Un subtil travail de déliement et de liement est à poursuivre au cœur même de la dette : d'un côté déliement de la faute, de l'autre liement d'un débiteur à jamais insolvable. La dette sans la faute. La dette mise à nu. Où l'on retrouve la dette envers les morts et l'histoire comme sépulture.

La raison la plus irréductible de la dissymétrie entre l'oubli et la mémoire au regard du pardon réside dans le caractère indécelable de la polarité qui divise contre lui-même l'empire souterrain

52. O. Abel, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *Esprit*, 1993, n° 7, *Le Poids de la mémoire*. On remarquera la proximité de cette problématique avec celle de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, où le pardon repose sur un désistement réciproque des partis, sur un renoncement de chacun à sa partialité.

de l'oubli : la polarité entre l'oubli par effacement et l'oubli de réserve. C'est sur l'aveu de cette équivocité irréductible que peut se déposer la marque la plus précieuse et la plus secrète du pardon. Admettre qu'« il n'y a pas à vue humaine de point de vue supérieur d'où l'on apercevrait la source commune au détruire et au construire » : tel avait été plus haut le verdict de l'herméneutique de la condition historique prononcé sur l'oubli : « De cette grande dramaturgie de l'être, disions-nous pour conclure, il n'y a pas pour nous de bilan possible. » C'est pourquoi il ne peut y avoir un oubli heureux comme on peut rêver d'une mémoire heureuse. Quelle serait la marque du pardon sur cet aveu ? Elle consisterait, négativement, à inscrire l'impuissance de la réflexion et de la spéculation en tête de la liste des choses à quoi renoncer, en tête de l'irréparable, et, positivement, à incorporer ce renoncement du savoir aux petits bonheurs de la mémoire heureuse quand la barrière de l'oubli est repoussée de quelques degrés. Pourrait-on parler alors, d'un *ars oblivionis*, au sens où il a été parlé à plusieurs reprises d'un *ars memoriae* ? À vrai dire, les voies sont difficiles à tracer dans cet espace peu familier. Je propose trois pistes à notre exploration. On pourrait, à la façon de Harald Weinrich, à qui je dois la formule<sup>53</sup>, projeter cet art comme le strict symétrique de l'*ars memoriae* célébré par Frances Yates. Si ce dernier était pour l'essentiel une technique de la mémorisation plutôt qu'un abandon à la remémoration et à ses saillies spontanées, l'art opposé serait une « léthotechnique » (*Lethe*, p. 29). À suivre, en effet, les traités d'art mnémonique contemporains des prouesses de l'*ars memoriae*<sup>54</sup>, l'art de l'oubli devrait reposer sur une rhétorique de l'extinction : écrire pour éteindre – le contraire du faire archive. Mais à ce rêve barbare, Weinrich, trop tourmenté par « Auschwitz et l'oubli impossible » (*op. cit.*, p. 253sq.), ne souscrit pas. Ce sac-cage, qui s'est appelé une fois autodafé, se dessine à l'horizon de la mémoire comme une menace pire que l'oubli par effacement. Cette mise en cendres, en tant qu'expérience limite, n'est-elle pas la preuve par l'absurde que l'art de l'oubli, s'il en est un, ne saurait se constituer en projet distinct, à côté du vœu de mémoire heureuse ? Se propose alors, à l'inverse de cette ruineuse compétition entre les stratégies de la mémoire et de l'oubli, le possible travail de l'oubli, tissé entre toutes les fibres qui nous rattachent au temps :

53. Harald Weinrich, *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens*, *op. cit.*

54. Cf. ci-dessus, première partie, chap. 2, § 1, p. 69-82.

mémoire du passé, attente du futur et attention au présent. C'est la voie choisie par Marc Augé dans *Les Formes de l'oubli*<sup>55</sup>. Observateur et interprète subtil des rites africains, l'auteur dessine trois « figures » de l'oubli que les rites élèvent au rang d'emblèmes. Pour retourner au passé, dit-il, il faut oublier le présent, comme dans les états de possession. Pour retrouver le présent, il faut suspendre les liens avec le passé et le futur, comme dans les jeux d'inversion de rôles. Pour embrasser le futur, il faut oublier le passé dans un geste d'inauguration, de commencement, de recommencement, comme dans les rites d'initiation. Et « c'est toujours au présent, finalement, que se conjugue l'oubli » (*Les Formes de l'oubli*, p. 78). Comme le suggèrent les figures emblématiques, les « trois filles » de l'oubli (*op. cit.*, p. 79) règnent sur les collectivités et sur les individus ; ce sont à la fois des institutions et des épreuves : « Le rapport du temps se pense toujours au singulier-pluriel. Ce qui signifie qu'il faut être au moins deux pour oublier, c'est-à-dire pour gérer le temps » (*op. cit.*, p. 84). Mais, si « rien n'est plus difficile à réussir qu'un retour » (*op. cit.*, p. 84), comme on sait depuis l'*Odyssee*, et peut-être aussi qu'un suspens et qu'un recommencement, faut-il chercher à oublier, au risque de ne retrouver qu'une mémoire interminable, comme le narrateur de la *Recherche* ? Ne faut-il pas, en quelque façon, que l'oubli, trompant sa propre vigilance, s'oublie lui-même ?

Une troisième piste s'offre à explorer : celle d'un oubli qui ne serait plus ni stratégie, ni travail, un oubli désœuvré. Il doublerait la mémoire, non à titre de remémoration de l'advenu, ni de mémorisation des savoir-faire, ni non plus de commémoration d'événements fondateurs de notre identité, mais de disposition soucieuse installée dans la durée. Si en effet la mémoire est une capacité, le pouvoir de faire-mémoire, elle est plus fondamentalement une figure du souci, cette structure anthropologique de base de la condition historique. Dans la mémoire-souci, nous nous tenons auprès du passé, nous en restons préoccupés. N'y aurait-il pas dès lors une forme suprême d'oubli, en tant que disposition et manière d'être au monde, qui serait l'insouciance, ou pour mieux dire l'insouci ? Des soucis, du souci, on ne parlerait plus, comme à la fin, dit-on, d'une psychanalyse que Freud qualifierait de « terminable »... Mais, sous peine de retomber dans les pièges de l'amnésie-amnésie, cet *ars oblivionis* ne saurait constituer un règne

55. Marc Augé, *Les Formes de l'oubli*, Paris, Payot, 1998.

distinct de la mémoire, par complaisance à l'usure du temps. Il ne peut que se ranger sous l'optatif de la mémoire heureuse. Il mettrait seulement une note gracieuse sur le travail de mémoire et le travail de deuil. Car il ne serait plus du tout travail.

Comment ne pas évoquer – en écho à l'apostrophe d'André Breton sur la joie du souvenir et en contrepoint à l'évocation par Walter Benjamin de l'ange de l'histoire aux ailes repliées – l'éloge par Kierkegaard de l'oubli comme libération du souci ?

C'est bien en effet aux « soucieux » que s'adressait l'exhortation de l'Évangéliste à « considérer les lis des champs et les oiseaux du ciel »<sup>56</sup> : « Si le soucieux, note Kierkegaard, prête une réelle attention aux lis et aux oiseaux, s'il s'oublie en eux, il apprendra de ces maîtres, par lui-même insensiblement, quelque chose de lui-même » (*Discours édifiants...*, p. 157). Ce qu'il apprendra des lis c'est qu'« ils ne travaillent pas ». Faut-il alors comprendre que même le travail de mémoire et le travail de deuil sont à oublier ? Et s'ils « ne filent pas » non plus, leur simple existence étant leur parure, faut-il comprendre que « l'homme aussi, sans travailler ni filer, sans aucun mérite propre, est, du simple fait d'être homme, plus magnifiquement vêtu que Salomon dans sa gloire » ? Quant aux oiseaux, « ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers ». Mais, si « le ramier, c'est l'homme », comment celui-ci parviendra-t-il à ne plus « faire l'avisé », à « rompre avec l'inquiétude des comparaisons », pour « se contenter de sa condition d'homme » ?

Quelle « distraction divine », comme Kierkegaard dénomme cet « oubli de l'affliction », pour le distinguer du divertissement ordinaire, sera capable d'amener l'homme « à examiner *combien il est magnifique d'être homme* » ?

Insoucieuse mémoire à l'horizon de la soucieuse mémoire, âme commune à l'oublieuse et à l'inoublieuse mémoire.

Sous le signe de cet ultime *incognito* du pardon, il pourrait être fait écho au Dit de sagesse du Cantique des Cantiques : « L'amour est aussi fort que la mort. » L'oubli de réserve, dirais-je alors, est aussi fort que l'oubli d'effacement.

56. Sören Kierkegaard, « Ce que nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel », in *Discours édifiants à divers points de vue* (1847), trad. fr. de P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. de L'Orante, 1966.

Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli.  
Sous la mémoire et l'oubli, la vie.  
Mais écrire la vie est une autre histoire.  
Inachèvement.

*Paul Ricœur*



## Index thématique

- ACCUSATION : voir CULPABILITÉ.
- ACTION (*agency*) : 199, 200, 232, 240, 300, 597, 599, 638.
- AFFECTION (*pathos*) : 4, 18, 32, 36, 46, 67, 84, 106, 112, 153, 240.
- AMNÉSIE : voir OUBLI.
- AMNISTIE : voir Devoir d'oubli sous OUBLI.  
– Voir aussi Amnésie sous OUBLI.
- APPROBATION : voir ATTRIBUTION.
- ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR : 254, 257-259, 289, 526.
- ARCHIVE : 158, 170, 182, 201-203, 209-224, 242, 254, 256, 302, 373, 374, 387, 388, 415, 440, 442, 446, 525, 526, 532, 539, 554, 654.  
– Voir aussi DOCUMENT.
- ATTRIBUTION  
– de la mort : 467, 471.  
– de la responsabilité : 433. (Voir aussi Mémoire personnelle/collective sous MÉMOIRE.)  
– du souvenir : 152-163, 646. (Voir aussi Mémoire personnelle/collective sous MÉMOIRE.)
- AVEU : 416, 593, 594, 597, 598, 604, 607, 620, 621, 626, 628-630, 637, 654.  
– Voir aussi CULPABILITÉ.
- COMMÉMORATION : 32, 52, 53, 69, 77, 104, 109-111, 122, 134, 154, 184, 187, 458, 511, 523, 526-528, 531-535, 583, 607, 651, 655.  
– Voir aussi Mémoire obligée sous MÉMOIRE.
- COMPRÉHENSION : voir EXPLICATION/COMPRÉHENSION.
- CONFESSION : 201-209, 629.
- CONJONCTURE : 157, 161, 197, 198, 229, 244, 247, 248, 262, 267, 287, 292, 293, 316, 363, 422, 523, 584, 647.  
– Voir aussi ÉVÈNEMENT ; STRUCTURE.
- CONSCIENCE DE SOI : 138, 141, 160.  
– Voir aussi RÉFLEXION.
- CONSIDÉRATION : 614, 616, 618, 620, 626, 637, 642, 645.
- CRIME : 375, 387, 418-420, 422, 423, 428, 430-436, 473, 585, 588, 594, 603, 607, 609, 611-615, 627, 629, 648.  
– Voir aussi CULPABILITÉ.
- CULPABILITÉ  
– criminelle : 594, 609-614, 616, 618, 637.  
– Imputabilité : 129, 153, 157, 162, 231, 240, 241, 432, 433, 450, 472, 497, 510, 594-597, 601, 604, 605, 642.  
– Inculpation : 421, 427, 436, 608, 615, 618, 619.  
– métaphysique : 598-600, 609.  
– morale : 609, 616-619, 652.  
– politique : 594, 609, 615, 616, 627.  
– Voir aussi AVEU ; CRIME ; DISCULPATION ; EXCUSE ; FAUTE ; INNOCENCE ; MAL ; PEINE ; PROCÈS ; PUNITION ; VIC-TIME.
- DASEIN : 451, 452, 457, 458, 461-465, 488-490, 492, 494, 501, 573, 574.  
– Voir aussi ÊTRE.
- DETTE : 108, 376, 398, 435, 458, 472-474, 488, 492, 574, 625, 637, 653.  
– Héritage : 108, 376, 472-474, 492, 493, 637, 653.
- DEUIL : 86-89, 92-97, 107, 468-470, 476, 510, 531, 582, 589, 607, 628, 629, 645, 649, 653.  
– Travail de — : 86-89, 92-97, 106-108, 111, 230, 419, 441, 577, 581, 645, 649, 656.
- DISCULPATION : 421, 426-428, 431, 433, 434, 436, 579, 609, 615, 616, 618.  
– Voir aussi CULPABILITÉ.

## INDEX THÉMATIQUE

- DISSENSUS** : 207, 208, 224, 387, 419, 423-427, 435, 436, 582, 583, 588, 589, 600, 609, 651, 653.
- DOCUMENT** : 201-208, 212, 213, 218, 221-227, 231, 233, 242, 250, 302, 364, 443, 505.  
 – Document-monument : 49, 222, 446. (*Voir aussi* LIEU DE MÉMOIRE.)  
 – Phase documentaire : 169, 181-230, 307, 315, 443. (*Voir aussi* Opération historiographique *sous* HISTORIOGRAPHIE.)
- DON**  
 – Économie du — et échange : 621-624.  
 – et pardon : 594, 624-630.
- DURÉE** : *voir* TEMPS.
- ÉCHANGE** : *voir* DON.
- ÉCHELLES**  
 – de temps : 288, 317, 462, 647.  
 – Variations d'— : 237, 238, 245, 267-277, 278, 280, 284, 287, 288, 292.
- ÉCRITURE (DE L'HISTOIRE)** : *voir* DISCOURS HISTORIQUE.
- EIDŌLON** : *voir* IMAGE.
- EIKŌN** : 6, 8-18, 20, 21, 24, 25, 32, 43, 53, 61, 67, 139, 154, 222, 236, 240, 297, 339, 348, 365, 366, 492, 493, 539, 564.  
 – Art eikastique et mimétique : 13-15, 24, 67, 365.
- EMPREINTE (sêmeion)** : *voir* TRACE.
- ÉPOQUE** : *voir* Chronosophie *sous* TEMPS.
- ERREUR** : 8-12, 24, 157, 219, 255, 351, 417, 421.
- ESCHATOLOGIE** : 643-656.  
 – Horizon : 44, 48, 51, 60, 94, 103, 137, 144, 198, 348, 376, 384, 388-390, 393, 411, 418, 420, 464, 467, 468, 470, 472, 473, 496, 497, 536, 537, 570, 573, 574, 593, 607, 642, 643, 646, 650, 652, 654, 656.
- ESPACE**  
 – d'expérience : 389-393, 472, 497, 574.  
 – habité : 181, 183-191.
- ÊTRE**  
 – Ayant été : 58, 367, 458, 459, 472, 474, 475, 491, 492, 497, 498, 573, 574, 648. (*Voir aussi* DASEIN ; TEMPS.)  
 – Être-« dans »-le-temps : 455, 458, 498-512. (*Voir aussi* Condition historique *sous* HISTORIQUE.)  
 – Être-pour-la-mort : 451, 454, 455, 457, 459-471, 480, 488, 499, 501, 636. (*Voir aussi* MORT.)
- ÉVÈNEMENT** : 5, 16, 17, 27, 28, 31, 47, 50, 64, 69, 80, 161, 191-193, 195-198, 202-205, 216, 219, 227-229, 232, 242, 244, 248, 259, 267, 292, 293, 299, 308, 309, 311-317, 329-338, 347, 349, 364, 366, 393, 397, 417, 422, 430, 440, 475, 478, 480, 489, 491, 496, 497, 509, 523, 539, 541, 554, 569, 571, 573, 576, 581-583, 602, 603, 640, 644, 652.  
 – *Voir aussi* CONJONCTURE ; STRUCTURE.
- EXCUSE** : 578, 605, 607, 628.  
 – *Voir aussi* CULPABILITÉ.
- EXISTENTIAL** : 45, 373, 374, 451, 452, 454, 456, 459, 464, 467, 473, 481, 489, 490, 494, 500, 501, 595.  
 – Catégories existentielles : 373, 400, 457, 499.
- EXPÉRIENCE**  
 – de l'histoire : 386, 390, 392, 393, 395, 400, 472.  
 – temporelle : 140, 143, 144, 455.  
 – *Voir aussi* Espace d'expérience *sous* ESPACE.
- EXPLICATION/COMPRÉHENSION** : 169, 171, 195, 231-302, 303, 307, 313, 328, 338, 360, 373, 426, 443, 444, 446.  
 – *Voir aussi* Opération historiographique *sous* HISTORIOGRAPHIE.
- FAUTE** : 473, 497, 593, 595-603, 604, 606, 608, 619-621, 637, 653.  
 – *Voir aussi* CULPABILITÉ.
- FIDÉLITÉ DE LA MÉMOIRE** : 4, 7, 10, 15, 26, 32, 66, 68, 107, 168, 195, 240, 296, 365, 375, 536, 560, 643, 646-650.  
 – *Voir aussi* VÉRITÉ.
- GÉNÉRATION** : 72, 162, 357, 398, 404, 458, 493, 514, 515, 518, 528-532, 583.
- GRAPHÈ** : *voir* INSCRIPTION.

## INDEX THÉMATIQUE

- HABITUS** : 32, 207, 262-265, 282, 289, 316, 550, 571.
- HERMÉNEUTIQUE**
- critique de la connaissance historique : 385-448.
  - ontologique : 449-511.
- HISTOIRE**
- des mentalités : voir Représentation-objet *sous* REPRÉSENTATION.
  - Épistémologie de l'— : 105, 110, 165-369, 453-455, 502, 536, 549. (Voir aussi Philosophie critique de l'histoire *sous* HISTOIRE.)
  - Fardeau de l'— : 377-384, 521.
  - « Histoire même » (*die Geschichte selber*) : 388-400.
  - Inquiétante étrangeté de l'— : 512-535, 648, 650.
  - *Microstoria* : 268, 272-277, 281.
  - Philosophie critique de l'— : 385-448.
  - Voir aussi HISTORIEN ; HISTORIOGRAPHIE ; HISTORIQUE.
- HISTORICITÉ** (*die Geschichtlichkeit*) : voir Condition historique *sous* HISTORIQUE.
- HISTORIEN**
- Controverse des — (*Historikertreut*) : 329-338, 427-436.
  - et juge : 413-436.
- HISTORIOGRAPHIE** : 160, 171, 176, 177, 179, 182, 183, 199, 202, 224, 237, 240, 253, 256, 277, 278, 280, 288, 292, 295, 300, 302-369, 377, 378.
- Opération historiographique : voir DOCUMENT ; EXPLICATION/COMPRÉHENSION ; Représentation historique *sous* REPRÉSENTATION.
  - Voir aussi Épistémologie de l'histoire *sous* HISTOIRE ET DISCOURS HISTORIQUE.
- HISTORIQUE**
- Condition — : 371-589.
  - Connaissance — : 29, 40, 47, 49, 51, 105, 111, 115, 167, 168, 171, 172, 174, 183, 191, 194, 201, 210, 214, 221, 225, 227, 230, 240, 260, 276, 289, 302, 306, 308, 310-312, 323-325, 359, 413, 437, 439, 440, 442, 453, 456, 460, 462, 473, 481, 516, 518, 549, 646-649.
  - Discours — : 195, 211, 227-229, 232, 234-237, 259, 261, 270, 278, 302-370, 389, 442, 445-447, 473, 647.
- ICONIQUE** : voir *EIKŌN*.
- IDENTITÉ**
- collective : 95.
  - personnelle : 95, 123-130, 580.
- IMAGE**
- *Eidōlon* : 10, 13, 14, 17, 178.
  - et lieux, *ars memoriae* : voir Mémoire *sous* MÉMOIRE.
  - Image-fiction : 8, 13, 14, 23, 59, 240.
  - Image-souvenir : 7, 24, 53-56, 543, 548.
  - Prestiges de l'— : voir Représentation historique *sous* REPRÉSENTATION.
  - Voir aussi *EIKŌN*.
- IMAGINATION** : 5-66, 75, 78-81, 98, 134, 156, 193, 248, 301, 324, 325, 327, 348, 350-352, 416, 453, 496, 497, 528, 556, 644.
- IMPRESCRIPTIBLE** : 602, 609, 614.
- INDICE** : 6, 46, 137, 139, 220-222, 275, 390, 609.
- Paradigme indiciaire : 219-221, 275, 416, 443.
  - Voir aussi Trace matérielle *sous* TRACE.
- INNOCENCE** : 597, 598, 602, 640.
- Voir aussi CULPABILITÉ.
- INSCRIPTION** (*graphē*) : 21, 22, 24, 73, 74, 77, 173, 174, 176-178, 181, 183, 187, 192, 201, 223, 235, 250, 349, 415, 437, 527, 552, 554, 569.
- Voir aussi *EIKŌN* ; TRACE.
- INTÉRIORITÉ** : voir RÉFLEXION.
- INTERPRÉTATION** (EN HISTOIRE) : 29, 235, 244, 254, 268, 277, 296, 298, 303, 310, 311, 332, 335, 351, 362, 388, 436-449, 480, 488, 490, 504.
- Voir aussi OBJECTIVITÉ ; Histoire et vérité *sous* VÉRITÉ.
- IPSÉITÉ** : 98, 206, 492, 594, 595, 604, 630-637.
- JUGE** : voir Historien et juge *sous* HISTORIEN.
- JUSTIFICATION**
- et injustifiable : 428, 432, 600-603, 609.

## INDEX THÉMATIQUE

### LIER

- Lier-délier, liement-déliement : 595, 634, 637-642.

### LIEU DE MÉMOIRE : 109, 110, 183-191.

- Voir aussi DOCUMENT-MONUMENT.

### MAL

- moral : 594, 599-603.

- radical : 639, 640.

- Voir aussi CULPABILITÉ.

### MASSACRE ADMINISTRATIF : 222, 423, 609, 611, 612.

### MÉLANCOLIE : 86-93, 107, 185, 433, 436, 510, 568, 577, 578, 645.

- Voir aussi DEUIL.

### MÉMOIRE (*mnēmē*) : 4, 22, 23, 32, 53, 67, 366.

- archivée : voir DOCUMENT.

- empêchée : 69, 83-97, 109, 158, 335, 575-579.

- heureuse : 78, 118, 119, 178, 510, 536, 553, 555, 595, 645, 646, 650, 652, 654.

- manipulée : 69, 82, 83, 97-105, 109, 158, 207, 575, 579, 645.

- Mémorisation, aide-mémoire (*hupo-mnēsis*) : 23, 46, 49, 69-82, 176, 179, 193, 207, 453, 476, 536, 538, 553, 654.

- obligée, devoir de — : 83, 105-111, 575, 585. (Voir aussi Devoir d'oubli sous OUBLI.)

- personnelle/collective : 45, 52, 65, 83-87, 94-99, 105, 112-163, 184, 194, 224, 239, 334, 387, 423, 424, 458, 460, 503-506, 511, 512, 515-518, 521, 524, 533, 575, 576, 579, 582, 584, 617, 618, 650. (Voir aussi Attribution du souvenir sous ATTRIBUTION.)
- Phénoménologie de la —, phénomènes mnémoniques : 3-6, 25-53, 61, 65, 66, 94, 105, 110, 111, 114, 115, 131, 143, 147, 152, 154-161, 167, 204, 222, 232, 236, 274, 296, 304, 305, 307, 453-456, 502, 536, 538, 549, 553, 558, 575, 597, 643-645.

- Réminiscence, remémoration (*anamnēsis*) : 4, 6, 7, 12, 22-25, 27, 32, 33, 42, 46, 49, 50, 53, 67-69, 77, 78, 80, 82, 85, 96, 97, 103, 104, 128, 134, 140, 154, 158, 176, 207, 230, 231, 378, 505, 509, 510, 531, 553, 572, 574, 575, 577, 597, 654, 655.

- Travail de — : 36, 89, 94, 105-111, 158, 335, 419, 441, 502, 580, 581, 589, 628, 629, 645, 649, 656. (Voir aussi Travail de deuil sous DEUIL.)

- Voir aussi SOUVENIR ; VÉRITÉ.

### MÉMORISATION : voir MÉMOIRE.

### MENTALITÉS : voir Représentation-objet sous REPRÉSENTATION.

### MODERNITÉ : 196, 379, 381, 383, 386, 389, 390, 392-394, 397, 400-412, 415, 431, 508, 509.

- « Notre modernité » : 400-413.

- Postmoderne : 331, 333, 387, 406, 410-412.

### MORT

- en histoire : 257, 258, 300, 306, 468, 470, 471-480, 501, 512, 648.

- Sépulture : 298, 441, 457, 476-478, 480, 491, 495, 649, 653.

### NARRATION (ET HISTOIRE) : 204, 227, 242, 304, 306, 307-320, 322, 347, 354, 403, 505, 516, 572.

- Cohérence narrative : 306, 313-315.

- Voir aussi Représentation historique sous REPRÉSENTATION.

### NATALITÉ : 383, 465, 489, 494, 636.

### OBJECTIVITÉ : 38, 40, 114, 138, 210, 213, 382, 388, 436-449, 451, 490, 556.

- Voir aussi VÉRITÉ ; INTERPRÉTATION.

### OUBLI : 8, 10, 15, 26, 33, 34, 36, 37, 41, 45, 46, 49, 53, 74, 76, 79, 80, 82-84, 97, 98, 103, 106, 109, 111, 113, 119-121, 126, 128, 149, 176, 178, 282, 288, 289, 301, 316, 374-376, 379, 381, 384, 419, 420, 427, 440, 450, 462, 474, 502-504, 507, 536-589, 593, 595, 610, 617, 632-634, 642, 650-656.

- Amnésie : 33, 149, 548, 553, 583, 585, 586, 589, 651.

- *Ars oblivionis* : 82, 536, 553, 654, 655.

- de rappel : 574-589.

- de réserve : 374, 539, 541, 542, 554-573, 650, 652.

- Devoir d'—, amnistie : 585-589, 610, 627, 628, 634, 650, 651. (Voir aussi MÉMOIRE ; PARDON.)

- heureux : 375, 536, 652-654.

- par effacement des traces : 543-553.

## INDEX THÉMATIQUE

### PARDON

- Impardonnable : 594, 602-608, 612, 613, 618, 637.
- Irréversibilité : 595, 610, 632, 635.
- Pénitence, repentance : 595, 607, 620, 628, 630, 634, 637-641.
- *Voir aussi* CULPABILITÉ ; DON ; OUBLI.

### PASSÉ : voir TEMPS.

### PEINE : 420, 585-587, 594, 614.

- *Voir aussi* CULPABILITÉ.

### PHARMAKON : 172, 175-180, 212, 213, 230, 378, 381, 512, 648.

### PLURALITÉ HUMAINE : 130, 395-397, 600, 632.

### PRESCRIPTION : 585, 609-614.

- *Voir aussi* IMPRESCRIPTIBLE.

### PRÉSENCE DE L'ABSENT : voir Image-souvenir sous IMAGE.

### PREUVE DOCUMENTAIRE : voir DOCUMENT.

- *Voir aussi* Historien et juge sous HISTORIEN.

### PROCÈS : voir Historien et juge sous HISTORIEN. (*Voir aussi* CULPABILITÉ).

### PROCHES : 161, 163, 468. *Voir aussi* ATTRIBUTION et Mémoire personnelle/collective sous MÉMOIRE.

### PROMESSE : 206, 359, 399, 436, 595, 611, 630-637, 641, 642.

- Imprédictibilité : 595, 632.

- *Voir aussi* PARDON.

### PUNITION : 129, 283, 375, 585, 594, 608, 615, 619. (*Voir aussi* CULPABILITÉ.)

### RECONNAISSANCE : 6, 12, 14, 15, 37, 43, 49, 66, 67, 69, 70, 88, 119, 120, 138, 140, 147, 148, 154, 157, 240, 284, 286, 294, 299, 306, 375, 388, 398, 411, 463, 492, 510, 520, 539-542, 550, 556-564, 565, 567-569, 571, 575, 598, 625, 626, 640, 644-646, 648, 652, 653.

- *Voir aussi* MÉMOIRE ; Oubli de réserve sous OUBLI.

### RÉFLEXION : 14, 17, 27, 29, 30, 35, 47, 82, 84, 97, 121, 125, 132, 136, 138, 141, 373, 383, 385-388, 393, 394, 400, 401, 404, 406, 409, 410, 413, 419, 424, 427, 431, 436-439, 442, 445, 447, 470, 489-491, 497, 501, 503, 523, 537, 562, 565, 569, 596, 598, 599, 601, 627, 636, 654.

### REGARD

- intérieur/extérieur : voir Mémoire personnelle/collective sous MÉMOIRE.

### REMÉMORATION : voir MÉMOIRE.

### RÉPÉTITION : 46, 49, 73, 84-87, 89, 96, 107, 335, 365, 398, 458, 459, 493-496, 498, 502, 505, 511, 571, 573, 574, 576, 577, 581, 653.

### REPRÉSENTANCE : voir REPRÉSENTATION.

### REPRÉSENTATION

- Représentance : 228, 229, 304, 306, 315, 318-320, 340, 359-369, 473, 474, 493, 494, 502, 648.

- Représentation-objet : 231-301, 303, 306, 343, 402.

- Représentation-opération ou représentation historique : 302-369. (*Voir aussi* Opération historiographique sous HISTORIOGRAPHIE.)

### RHÉTORIQUE : voir Discours historique sous HISTORIQUE.

- *Voir aussi* Images et lieux sous IMAGE.

### SÉPULTURE : voir MORT.

### SERMENT : voir PROMESSE.

### SOI : voir RÉFLEXION ; Conscience de soi et Identité personnelle sous IDENTITÉ.

### SOUVENIR

- image : voir Image-souvenir sous IMAGE.

- primaire (rétention) : 37, 39-42, 54, 55, 57, 59, 132, 134-137, 139-141, 202, 203, 205, 441, 453.

- pur : 35, 61-65, 192, 562, 565, 577.

- secondaire (reproduction) : 35, 37, 39, 42, 43, 55, 57, 59, 60, 139-141.

- *Voir aussi* MÉMOIRE ; OUBLI.

### STRUCTURE : 161, 190, 194-200, 205-207, 210, 229, 243, 244, 246-248, 255, 262, 265, 267, 279, 288, 290-293, 297, 310, 311, 316-138, 320-322, 324, 325, 327, 328, 362, 363, 389, 414, 419, 434, 435, 447, 472, 473, 475, 489, 494, 498, 528, 547, 550, 552, 555, 568, 571, 584, 595, 596, 616, 621, 629, 631, 647, 651, 655.

- *Voir aussi* CONJONCTURE ; ÉVÈNEMENT.

### TÉMOIGNAGE : voir DOCUMENT.

## INDEX THÉMATIQUE

### TEMPS

- Chronosophie : 193-197, 201, 407, 461.
  - Durée : 6, 38, 39, 41, 43, 50, 124, 125, 134-136, 139, 151, 187, 189, 192, 232, 233, 237, 244, 245, 249, 271, 274-276, 281, 287-290, 292, 309, 313, 317, 392, 441, 531, 541, 564, 567, 568, 605, 647, 655.
  - Histoire et — : 449-535.
  - Imprédictibilité : voir PROMESSE.
  - Irréversibilité : voir PARDON.
  - Présent, passé, futur : 4-7, 9, 15, 18, 19, 22, 23, 26, 27, 30, 31, 35, 37-43, 46-48, 53, 54, 57-71, 75, 80, 86, 87, 93, 96, 98, 104-111, 116, 121, 122, 126-140, 147, 150, 160, 170, 171, 179, 181, 192-204, 211, 213-215, 224, 226, 228, 235, 236, 240-242, 251, 254, 258, 270, 272, 289-292, 294-296, 300, 303-306, 316-321, 326, 334, 337, 340, 357-360, 364-367, 374-376, 380-383, 386-389, 393-407, 410, 411, 415, 418, 419, 430, 433, 437-444, 450, 452-461, 463, 464, 471-480, 490-492, 495-499, 502-526, 529-544, 552, 556-569, 573-579, 581, 583, 584, 586-589, 593, 599, 605-610, 627, 632, 633, 643, 645, 647-650, 654, 655.
  - Temporalisation : 39, 75, 173, 290, 292, 390, 393, 397-399, 455, 457, 464, 480, 490, 498.
  - Temporalité : 51, 461.
- TIERS : 112, 158, 205, 387, 413, 414, 419, 434, 436, 468, 617.

### TRACE

- Empreinte (*sēmeion*) : 8-22, 24, 32, 61, 74, 75, 79, 177, 205, 222, 248, 539, 552, 557, 648.
- matérielle (*tupos*) : 8, 15, 16, 20, 24, 25, 61, 79, 108, 539, 552, 560, 564. (Voir aussi INDICE.)
- mnésique, corticale : 17, 18, 70, 79, 539, 540, 543, 544, 546, 547, 551, 554, 555, 560, 569.
- psychique, impression-affection : 17, 18, 539, 541, 555-557.

UNICITÉ : 338, 423, 428, 430-433, 435.

### VÉRITÉ

- Ambition véritative de la mémoire : 26, 66, 68, 107, 168, 171, 172, 195, 235, 240, 295, 295, 296, 303, 312, 363-365, 375, 387, 388, 393, 414, 436, 437, 504. (Voir aussi FIDÉLITÉ DE LA MÉMOIRE.)
  - Histoire et — : 168, 171, 172, 179, 195, 224, 227, 235, 240, 244, 258, 260, 268, 295, 296, 303, 311, 312, 328, 330, 333, 337, 354, 358, 363-365, 375, 383, 387, 388, 393, 399, 405, 413, 414, 417, 421, 436-440, 445, 446, 468, 471, 483, 498, 511, 557, 563, 565, 586, 589, 605, 626, 628, 629, 643, 646, 648, 650.
  - Vraisemblance : 219, 323, 361.
- VICTIME : 104, 108, 205, 223, 418, 420, 421, 608, 615, 619, 621, 628.
- Voir aussi CULPABILITÉ.

# *Index des noms et des œuvres cités*

Les folios en gras renvoient aux références complètes de l'ouvrage

## OUVRAGES COLLECTIFS OU ANONYMES

- *Ancient and Modern History*, 519 n.
- *Cantique des Cantiques*, 656.
- *Deutéronome*, 344, 519 n.
- *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, 330 n, 337 n, 427 n, 429, 428 n, 431 n.
- *Dictionnaire de l'Académie*, 405 n.
- *Dictionnaire Le Robert*, 347, 622.
- *Ecclésiaste*, 92, 500 n.
- *Encyclopaedia Universalis*, 247 et n.
- *Encyclopedia Einaudi*, 222 n, **503 n.**
- *Évangiles*, 625, 633 n, 638 n.
- *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, 388 n.
- *History and Theory*, 521 n.
- *Index zu Heideggers Sein und Zeit*, 502 n.
- *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, **619 n.**
- *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française ?*, **588 n.**
- *Poetik und Hermeneutik*, 388 n.
- *Pourquoi se souvenir*, **418 n.**

## PÉRIODIQUES

- *Annales*, 161, 188 et n, 189, 233 et n, 234 n, 237, 241, 242 n, 243 et n, 244 et n, 245, 246 et n, 248, 249, 254, 260, 262, 267, 278, 279 et n, 281, 288, 298 n, 308, 310, 385, 412, 417, 422, 445, 446, 479, 501, 502 n, 505.
- *Année sociologique*, 622 n.
- *Communications*, 321 n, 323 n.
- *Critique*, 412 n.
- *Diogène*, 307 n.
- *Esprit*, 653 n.
- *Informations sur les sciences sociales*, 323 n.

- *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, 450 n.
- *Le Débat*, 312 n, 583 n.
- *Les Cahiers*, 358 n, 502 n.
- *Littérature*, 269 n.
- *Mercure de France*, 566 n.
- *Proceedings of the Aristotelian Society*, 153 n.
- *Revue d'histoire de la spiritualité*, 477 n.
- *Revue de métaphysique et de morale*, 142 n, 244 n, 504 n.
- *Revue de synthèse historique*, 242 n.
- *Revue historique*, 242 n, 524.
- *Revue internationale de philosophie*, 566 n.
- *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 620 n.
- *Science*, 549 n.
- *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 225 n.

## ABEL (O.)

- « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », in *Le Poids de la mémoire, Esprit*, **653 n.**
- « Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique », in *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, **619 n.**

## AMÉRY (J.)

- *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, **224 et n, 601 n.**

## AMPHOUX (P.)

- *Le Sens du lieu*, **191 n.**

## ANKERSMIT (F.R.)

- *Narrative Logic : a Semantic Analysis of the Historian's Language*, **315 n, 362 n.**

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- ANSCOMBE (G.E.M.)  
 – *Intention*, 231 n.
- ANTELME (R.)  
 – *L'Espèce humaine*, 224 et n.
- ARENDT (H.)  
 – *Condition de l'homme moderne (The Human Condition)*, 162 n, 383, 465, 630 et n, 632, 636, 637 n.  
 – *Les Origines du totalitarisme*, 434 n.  
 – *Le Système totalitaire*, 434 n.  
 – *L'Impérialisme*, 434 n.  
 – *Sur l'antisémitisme*, 434 n.
- ARIÈS (P.)  
 – *L'Homme devant la mort*, 250 n.  
 – (dirigé par, avec G. DUBY), *Histoire de la vie privée*, 250 n.
- ARISTOTE  
 – *De anima*, 76 et n.  
 – *De la mémoire et de la réminiscence (De memoria et reminiscentia)* in *Petits Traités d'histoire naturelle (Parva Naturalia)*, 18 et n, 23, 75, 76 et n, 106, 192.  
 – *Éthique à Nicomaque*, 108 n, 451.  
 – *La Constitution d'Athènes*, 586.  
 – *Métaphysique*, 24, 27, 449.  
 – *Petits Traités d'histoire naturelle (Parva Naturalia)*, 6, 18 et n.  
 – *Physique*, 19, 53, 192.  
 – *Poétique*, 63 et n, 185, 313 et n, 314 et n, 326 n, 341, 343 n, 366, 405, 432 n.  
 – *Politique*, 113.  
 – *Rhétorique*, 342.  
 – (attribué à) *Problèmes*, 90.
- ARNAULD (A.) ET NICOLE (P.)  
 – *La Logique ou l'art de penser*, 297, 344, 345 n.
- ARON (R.)  
 – *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique*, 210, 438 et n, 497.  
 – *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, 438 n.
- AUDARD (C.)  
 – *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. I, *Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*, 218 n.
- AUERBACH (E.)  
 – *Mimēsis : la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, 333 n.
- AUGÉ (M.)  
 – *Les Formes de l'oubli*, 655 et n.
- AUGUSTIN (SAINT)  
 – *Confessions*, 39, 75, 76 n, 117 et n, 118, 119 et n, 121 et n, 152, 163, 201, 389, 454, 459, 564.  
 – *La Cité de Dieu*, 460.
- AZOUVI (F.)  
 – « La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes », in *L'Individu dans la pensée moderne, XVII-XVIII siècle*, 546 n.
- BACHELARD (G.)  
 – *Poétique de l'espace*, 185.
- BACON (F.)  
 – *Novum Organon*, 79.
- BAKHTINE (M.)  
 – *Rabelais*, 243 n.
- BARRET-KRIEDEL (B.)  
 – *L'Histoire à l'âge classique*, 218 n.
- BARTH (F.)  
 – *Ethnic Groups and Boundaries*, 271 n.  
 – *Selected Essays of Frederick Barth*, t. I, *Process and Form in Social Life*, 271 n.
- BARTHES (R.)  
 – *Le Bruissement de la langue*, 323 n.  
 – *Les Niveaux de sens du récit* in *Poétique du récit*, 321 n.  
 – *Poétique du récit*, 321 n.  
 – « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, 321 n.  
 – « Le discours de l'histoire », in *Le Bruissement de la langue*, 322 n.  
 – « L'effet de réel », in *Le Bruissement de la langue*, 322.
- BAUDELAIRE (C.)  
 – *Exposition universelle de 1855*, 408.  
 – *Le Peintre de la vie moderne*, 408.  
 – *Les Fleurs du Mal*, 93, 508.
- BAUER (G.)  
 – « *Geschichtlichkeit* » *Wege und Irrwege eines Begriffs*, 482 n.
- BAUTRY-LACANTINERIE (G.) ET TISSIER (A.)  
 – *Traité théorique et pratique de Droit civil. De la prescription*, 610 n.
- BEDARIDA (F.)  
 – *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, 212 n, 364 n.
- BENJAMIN (W.)  
 – *Angelus Novus*, 649 et n.  
 – *Écrits français*, 649 n.  
 – *Illuminationen*, 649 n.

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- *Œuvres II. Poésie et Révolution*, 649 n.  
 – *Schriften*, 649 n.  
 – « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in *Œuvres II. Poésie et Révolution*, 649 n.
- BENTHAM**  
 – *Traité des preuves judiciaires*, 218.
- BENVENISTE (É.)**  
 – *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 205 n, 209 n.  
 – *Problèmes de linguistique générale*, 229 n.
- BERGSON (H.)**  
 – *La Pensée et le Mouvant*, 563 n.  
 – *L'Énergie spirituelle*, 34 et n.  
 – *Matière et Mémoire*, 18, 30 et n, 31, 34-36, 50, 61, 62 et n, 450, 541, 554 et n, 557-559, 560 n, 561 n, 562, 563 n, 564, 566, 567 et n, 568, 569.  
 – *Œuvres*, 30 n, 34 n, 485 n.
- BERMAN (A.)**  
 – *La Technique psychanalytique*, 84 n.
- BERNET (R.)**  
 – « Die ungewenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitwusstseins (Le présent non présent, présence et absence dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps) », in *Phänomenologische Forschungen*, 141 n, 142 n.  
 – « Einleitung » à *Texte Zur Phänomenologie des inneren Zeitwusstseins (1893-1917)*, 141 n.  
 – « L'autre du temps », in *Emmanuel Levinas, Positivité et Transcendance*, 142 n.
- BERQUE (A.)**  
 – (avec P. Nys) *Logique du lieu et Œuvre humaine*, 191 n.
- BERTHOZ (A.)**  
 – *Le Sens du mouvement*, 548 n.
- BIRNBAUM (O.)**  
 – *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology*, 142 n.
- BLOCH (M.)**  
 – *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 214 et n, 215 n, 216 n, 219 et n.  
 – *La Société féodale*, 243.  
 – *Les Rois thaumaturges*, 243, 417 n.  
 – *L'Étrange Défaite*, 441 n.  
 – « Essai d'une logique de la méthode critique », in *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 219.
- BOLTANSKI (L.)**  
 – (avec L. Thévenot), *De la justification. Les économies de la grandeur*, 162 n, 285 et n, 356 n.  
 – *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, 283 n, 622 n.  
 – *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, 282 n.
- BOOTH (W.C.)**  
 – *Rhetoric of Fiction*, 326 n.
- BORGES (J.L.)**  
 – « Funes qui n'oubliait pas », in *Fictions (Ficciones)*, 522, 537 n.
- BOUDON (R.)**  
 – *Effets pervers et Ordre social*, 276 n.
- BOURDALOUE**  
 – *Sermons*, 610 n.
- BOURDIEU (P.)**  
 – *La Distinction, critique sociale du jugement*, 266 n.  
 – (avec J.-D. Wacquant) *Réponses*, 266 n.
- BRAUDEL (F.)**  
 – *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, xv-xviii siècle*, 190 et n, 245.  
 – *Écrits sur l'histoire*, 244 n.  
 – *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 189 et n, 190 et n, 245 n, 267, 269, 447.  
 – *L'Identité de la France*, 357 n.
- BRETON (A.)**  
 – *L'Amour fou*, 646 et n.
- BROWNING (C.R.)**  
 – « German memory, judicial interrogation and historical reconstruction: writing perpetrator history from postwar testimony », in *Probing the Limits of Representation*, 335 n.
- BRUNO (G.)**  
 – *Ombres des idées (De umbris idearum)*, 78, 91 n.
- BURNYEAT (M.)**  
 – *Introduction au Théétète de Platon*, 11 n, 12 n.
- BUSER (P.)**  
 – *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre*, 549 n.
- CAMUS (A.)**  
 – *La Chute*, 617.
- CANGULHEM (G.)**  
 – *La Connaissance de la vie*, 71 et n, 189 n, 548 n.  
 – « Le vivant et son milieu », in *La Connaissance de la vie*, 189 n.
- CASEY (E.S.)**  
 – *Getting Back into Place, Toward a Rene-*

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- wed *Understanding of the Place-World*, 184 n, 187 n.
- *Imagining*, 184 n.
  - *Remembering. A Phenomenological Study*, 44 et n, 45, 52 n, 80 n, 184 n, 188, 549.
- CAZZANIGA (G.) ET ZARKA (C.)
- (dirigé par) *L'Individu dans la pensée moderne, xvii-xviii siècle*, 546 n.
- CERTEAU (M. DE)
- *L'Absent de l'histoire*, 257 et n, 258, 476 et n, 477 n.
  - *La Fable mystique*, 477 n, 479.
  - *La Possession de Loudun*, 260 n, 272.
  - *L'Écriture de l'histoire*, 169 n, 210 et n, 211 n, 257 et n, 258-260, 302 n, 440 n, 478 et n.
- CERUTTI (S.)
- « Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition », in *Les Formes de l'expérience*, 282 n.
- CHANGEUX (J.P.)
- (avec P. Ricœur) *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, 155 n, 544 n.
- CHAPOUTHIER (G.)
- *La Biologie de la mémoire*, 70 n.
- CHARLES-SAGET (A.)
- *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, 638 n.
- CHARTIER (R.)
- *Au bord de la falaise*, 100 n, 287 n, 296 n, 299 n, 324 n, 360 n, 364 n.
  - *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, 295.
  - *Préface à La Société de cour*, 262, 265 n.
  - (dirigé par) *Histoire de la lecture. Un bilan des recherches*, 295.
  - (avec J. Le Goff et J. Revel) *La Nouvelle Histoire*, 200 n.
- CHÂTELET (F.)
- *La Naissance de l'histoire*, 173 n.
- CHAUNU (P.)
- *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, 233 n.
- CICÉRON
- *De inventione*, 76 n.
  - *De oratore*, 76 n.
  - *Disputes tusculanes*, 76 n.
  - (faussement attribué à) *Ad Herennium*, 74, 75, 76 n.
- CLARK (A.)
- *Being there : Putting Brain, Body and World together again*, 548 n.
- COLLINGWOOD (R.G.)
- *The Idea of History*, 496 et n.
- CONDORCET
- *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, 404.
- CORBIN (A.)
- *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, xviii-xix siècle*, 250 n.
- CURTIS (E.R.)
- *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, 403 n.
- DANTE
- *Divine Comédie*, 77 et n.
- DASTUR (F.)
- *Heidegger et la Question du temps*, 462 n, 463 n.
  - *La Mort. Essai sur la finitude*, 465 n.
- DELACROIX (C.)
- « Histoire du "tournant critique" », in *Espaces Temps, Les Cahiers*, 502 n.
- DELEUZE (G.)
- *Le Bergsonisme*, 560 n, 562, 563, 567 n.
  - *Nietzsche et la Philosophie*, 634 n.
- DELUMEAU (J.)
- *L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession, xiii-xviii siècle*, 634 n.
  - *La Peur en Occident*, 250 n, 634 n.
  - *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident*, 634 n.
- DERRIDA (J.)
- *De la grammatologie*, 173 et n.
  - *La Dissémination*, 175 n.
  - « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, 606 n.
- DESCARTES (R.)
- *Discours de la méthode*, 6, 79, 82, 218.
  - *Entretien avec Burman*, 124 n.
  - *Les Principes de la philosophie*, 124 n.
  - *Méditations métaphysiques*, 123, 124.
  - *Réponses aux Objections*, 123, 124 n.
- DESCOMBES (V.)
- *Philosophie par gros temps*, 408 n.
  - « Les essais sur le don », in *Les Institutions du sens*, 623 n.
  - « Une question de chronologie » in Jacques Poulain, *Penser au présent*, 406 et n.
- DÉTIENNE (M.)
- (avec J.-P. Vernant) *Les Ruses de l'intelligence : la mêtis des Grecs*, 220 n, 248, 252 n, 347.
- DIDEROT (D.) ET D'ALEMBERT
- *Encyclopédie*, 404 n.
- DILTHEY (W.)
- *Avant-propos aux Œuvres I*, 487.
  - *Avant-propos de 1911*, 487.

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, *Œuvres t. I*, 484 et n., 486.
- *Discours inaugural à l'Académie des sciences*, in *Œuvres t. I*, 485 et n.
- *Discours inaugural du soixante-dixième anniversaire*, in *Œuvres t. I*, 485 et n., 487.
- *Idée d'une psychologie descriptive et analytique*, 486, 487.
- *L'Édification du monde de la vie dans les sciences de l'esprit*, 484 et n.
- *Œuvres*, 484 n., 485 n.
- *Philosophie und Geisteswissenschaft*, 485 n.
- *Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques*, 483 n.
- *Vie de Schleiermacher*, 486.
- DOSSÉ (F.)
  - *L'Histoire*, 168 n., 234 n., 304 n., 449 n., 453 n., 500 n.
  - *L'Histoire en miettes. Des « Annales » à la nouvelle histoire*, 188 et n., 189, 190, 243 n.
- DOSTOÏEVSKI (F.)
  - *Les Frères Karamazov*, 635 et n.
- DOUGLAS (M.)
  - *How Institutions Think*, 146 n.
  - Introduction à la traduction anglaise de *La Mémoire collective*, 146 n.
- DULONG (R.)
  - *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, 202 n., 204, 205 n., 206 n., 218 n., 222, 223 n., 224.
- ELIAS (N.)
  - *La Dynamique de l'Occident*, 261 et n., 264 et n., 276.
  - *La Société de cour*, 261 n., 262 n., 266 n., 289, 348 n.
- ESCHYLE
  - *Euménides*, 651.
- FARGES (A.)
  - *Le Goût de l'archive*, 230 n., 446 n.
- FARRELL KRELL (D.)
  - *Of Memory, Reminiscence and Writing. On the Verge*, 9 n., 10 n.
- FAVIER (J.)
  - (dirigé par) *Histoire de France*, 441 n.
  - (avec D. Neirinck) « Les archives », in *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, 212 n.
- FEBVRE (L.)
  - *Combats pour l'histoire*, 242 n.
- *Marguerite de Navarre*, 242.
- *Le Problème de l'incroyance au xvr siècle : la religion de Rabelais*, 242 et n., 243 n.
- *Un destin, M. Luther*, 242 et n.
- FERRY (J.M.)
  - *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, 162 n.
- FINKIELKRAUT (A.)
  - *L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, 584 n.
- FLOÏSTAD (G.)
  - (dirigé par) *Philosophical Problems Today*, 169 n., 362 n.
- FOUCAULT (M.)
  - *Histoire de la clinique*, 257 n.
  - *Histoire de la folie*, 273 n.
  - *L'Archéologie du savoir*, 254 et n., 257 n., 258, 259, 526.
  - *Les Mots et les Choses*, 255, 259, 476 n.
  - *Surveiller et punir*, 283.
- FREUD (S.)
  - *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, 86 n.
  - *Gesammelte Werke*, 84.
  - *L'Avenir d'une illusion*, 94.
  - *Le Moïse de Michel-Ange*, 94, 220.
  - *L'Interprétation des rêves*, 205.
  - *Malaise dans la civilisation*, 94.
  - *Métapsychologie*, 86 n., 94.
  - *Moïse et le Monothéisme*, 94, 260.
  - *Psychopathologie de la vie quotidienne*, 578.
  - *Totem et Tabou*, 94.
  - *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, 94.
  - « Remémoration, répétition, perlaboration », in *Gesammelte Werke*, 84 n.
  - « Deuil et Mélancolie », in *Gesammelte Werke*, 86 et n.
- FRIEDLANDER (S.)
  - (dirigé par) *Probing the Limits of Representation. Nazism and the « Final Solution »*, 223 n., 329 et n., 330, 331 n., 332, 334 n.
- FRYE (N.)
  - *L'Anatomie de la critique*, 326.
- FURET (F.)
  - « De l'histoire-récit à l'histoire-problème », in *L'Atelier de l'histoire*, 307 n.
- FURETIÈRE
  - *Dictionnaire universel*, 297.
- GACON (S.)
  - « L'oubli institutionnel », in *Oublier nos*

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française ?*, 588 n.
- GADAMER (H.G.)  
– *Vérité et Méthode*, 367 n, 369 n, 498 n.
- GAGNEBIN (J.M.)  
– *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, 649 n.
- GARAPON (A.)  
– « La justice et l'inversion morale du temps », in *Pourquoi se souvenir ?*, 418 n.
- GEERTZ (C.)  
– *The Interpretation of Cultures*, 100 n, 296.
- GIFFORD (P.)  
– « Socrates in Amsterdam : the uses of irony in "La Chute" », *The Modern Language Review*, 617 n.
- GINZBURG (C.)  
– *Le Fromage et les Vers*, 272 et n, 273 et n.  
– *Le Juge et l'Historien*, 416 et n, 417.  
– *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, 156 n, 219 n, 220, 275 n.  
– Préface à Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin*, 217 n, 364 n.  
– « Traces. Racines d'un paradigme indiciare », in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, 156 n, 219 n, 275 n.
- GOMBRICH (E.H.)  
– *L'Art et l'Illusion. Psychologie de la représentation picturale*, 298 n.  
– *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, 298 n.
- GOUHIER (H.)  
– *Le Théâtre et l'Existence*, 73 n.
- GRANGER (G.G.)  
– *Essai d'une philosophie du style*, 326 n.
- GREISCH (J.)  
– *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*, 463 n, 465, 484 n, 491 n, 493 n, 498 n, 500 n.
- GRIMAUDI (M.)  
– « Échelles, pertinence, configuration », in *Jeux d'échelles*, 269 n.
- GUITTON (J.)  
– *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, 117 n.
- HABERMAS (J.)  
– *Connaissance et Intérêt*, 103 n.  
– « Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologetiques dans l'historiographie contemporaine allemande », in *Devant l'histoire*, 337 n.
- HALBWACHS (M.)  
– *La Mémoire collective*, 146 et n, 147, 148 et n, 512 et n, 513 n, 516 n, 517 n.  
– *Les Cadres sociaux de la mémoire*, 147 n.
- HART (H.L.)  
– « The ascription of responsibility and rights », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 153 n.
- HARTMANN (N.)  
– *Éthique*, 603.
- HARTOG (F.)  
– (réuni et commenté par) *L'Histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, 167 n.  
– *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 173 n, 209 n, 319 n.
- HEGEL (F.)  
– *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 145, 395 n.  
– *La Raison dans l'histoire*, 394, 395 n, 400 n.  
– *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 482.  
– *Logique*, 395 n, 452.  
– *Phénoménologie de l'esprit*, 145, 348 n, 368 n, 483, 509, 653 n.  
– *Philosophie de l'histoire*, 197.  
– *Principes de la philosophie du droit*, 355.
- HEIDEGGER (M.)  
– *Être et Temps (Sein und Zeit)*, 45, 450 et n, 452, 455, 456, 461, 462, 463 et n, 465 et n, 471, 472, 473 n, 474, 481, 484 n, 487, 488 n, 493 n, 494, 497, 498-500, 502 n, 572 n, 573 et n, 631.
- HELVÉTIUS  
– *De l'esprit*, 81.
- HENRY (M.)  
– *Marx*, t. I, *Une philosophie de la réalité*, 102 n.
- HÉRODOTE  
– *Histoires*, 167 n, 319 n.
- HEUSSI (K.)  
– *Die Krisis des Historismus*, 365 n.
- HILDESHEIMER (F.)  
– *Les Archives de France. Mémoire de l'histoire*, 212 n.
- HILLGRUBER (A.)  
– *Zweierlei Untergang : die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*, 332 n, 430 n.
- HOMANS (P.)  
– *The Ability to Mourn*, 86 n.
- HOMÈRE  
– *Odyssée*, 173 n, 188, 655.

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- HUSSERL (E.)  
 – *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* (1906-1907), **58** n.  
 – *Erinnerung, Bild, Phantasie*, 142 n.  
 – *Erste Philosophie* (1923-1924).  
 – *Ideen I*, 44, 59, 60, 138.  
 – *Husserliana I*, **143** n.  
 – *Husserliana VIII*, **57** n.  
 – *Husserliana X*, 54 n, **56** n, 59 et n, 60 et n, 133 n, 141 n.  
 – *Husserliana XXIII*, 43, **54** et n, 55, 59 et n, 60 et n, 142 n.  
 – *Husserliana XXIV*, **58** n.  
 – *Méditations cartésiennes*, 131-133, 138, **143** et n, 144, 145, 157, 159, 451.  
 – *La Crise des sciences européennes*, 159.  
 – *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)*, **37** et n, 38, 42-44, 50, 54, **56** n, 59-61, 132, 133 et n, 134, 137 n, 138 n, 140-143, 564.  
 – *Phantasie, Bild, Erinnerung*, 60, 556, 569.  
 – *Recherches logiques*, 56, 360.  
 – *Vorstellung, Bild, Phantasie* (1898-1925), **54** et n, 142.
- HUTTON (P.H.)  
 – *History as an Art of Memory*, **146** n, 176 n.  
 – « Maurice Halbwachs as historian of collective memory », in *History as an Art of Memory*, **146** n.
- HYPPOLITE (J.)  
 – « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue internationale de philosophie*, 566 n.  
 – « Du bergsonisme à l'existentialisme », *Mercur de France*, 566 n.
- JANKÉLÉVITCH (V.)  
 – *Le Pardon*, **613** n.  
 – *L'Imprescriptible*, **613** n.  
 – *L'Irréversible et la Nostalgie*, **631** n.  
 – *Pardonner ?*, **613** n.
- JASPERS (K.)  
 – *La Culpabilité allemande (Die Schuldfrage)*, **608** et n, 615, 616, 652.  
 – *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclairement de l'existence. Métaphysique*, **596** n.
- JAUSS (H.R.)  
 – *Pour une esthétique de la réception*, **401** n, 403 n, 405 n.  
 – « La "Modernité" dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », in *Pour une esthétique de la réception*, **401** n.
- JERVOLINO (D.)  
 – *L'Amore difficile*, **593** n.
- JOYCE (J.)  
 – *Ulysse*, 188.
- KANT (E.)  
 – *Critique de la faculté de juger*, 310, 385, 390 n, 451.  
 – *Critique de la Raison pure*, 173, 566.  
 – *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, **598** n.  
 – *Essai sur le mal radical*, in *Philosophie de la religion dans les limites de la simple raison*, 639, 640.  
 – *Esthétique transcendantale*, 183, 184.  
 – *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 640.  
 – *Le Conflit des facultés*, 390 n.  
 – *Œuvres philosophiques*, **598** n.  
 – *Philosophie de la religion dans les limites de la simple raison*, 639-641 et n.  
 – « Le droit de gracier », in *La Métaphysique des mœurs*, **585** n.
- KIERKEGAARD (S.)  
 – *Discours édifiants à divers points de vue*, **656** et n.
- KANTOROWICZ (E.H.)  
 – *Les Deux Corps du roi*, **344** n.
- KEATS (J.)  
 – « Ode of Melancoly », 94 n.
- KELLNER (H.)  
 – *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, **327** n.
- KEMP (P.)  
 – *L'Irremplaçable*, **626** n.
- KLIBANSKY (R.), PANOFKY (E.) ET SAXL (F.)  
 – *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, 88, **89** et n, 91 n, 93, 94 n.
- KODALLE (K.M.)  
 – *Verzierung nach Wendezeiten ?*, **604** n, 618.
- KOSELLECK (R.)  
 – *Le Futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques (Die Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten)*, 292 n, **316** et n, 317 n, 318 n, 342 n, 388, 389 et n, 390 n, 393, 397.  
 – *L'Expérience de l'histoire*, **317** n, 391 n, 392 n, 397 n, 400 n, 404.  
 – « Geschichte », in *Lexique historique de*

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- la langue politico-sociale en Allemagne*, **391** et n., 392, 394, 400.
- « Le concept d'histoire », in *L'Expérience de l'histoire*, 392 n.
- LA CAPRA (D.)
- « Representing the Holocaust : reflections on the historians' debate », in *Probing the Limits of Representation*, 335 n.
- LACOMBE (P.)
- *De l'histoire considérée comme science*, **225** n.
- LA FONTAINE (J. DE)
- « Le Corbeau et le Renard », 348 n.
- LECLERC (G.)
- *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, **72** n.
- LEGENDRE (P.)
- *L'Inestimable Objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, **494** et n.
- LE GOFF (J.)
- *Histoire et Mémoire*, **402** et n., 504 n.
- *Mémoire et Histoire*, 503, 523.
- (avec R. Chartier et J. Revel) *La Nouvelle Histoire*, **200** n.
- (avec P. Nora) *Faire de l'histoire*, **169** et n., 196 n., 210 n., 228 n., 249 et n., 250, 294 n., 391 n., 477 n., 532 n., 533.
- « Les mentalités : une histoire ambiguë », in *Faire de l'histoire*, 249 n., 294 n.
- « Documento/monumento », in *Encyclopedia Einaudi*, 222 n.
- LEIBNIZ (G.W.)
- *Monadologie*, 124 n.
- *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 571.
- LEJEUNE (P.)
- *Le Pacte autobiographique*, **340** n.
- LEPETIT (B.)
- (dirigé par) *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, **161** n., 238, 278, 282 n., 288, 289 n., 291 et n., 502 n.
- « De l'échelle en histoire », in *Jeux d'échelles*, 269 n.
- « Histoire des pratiques, pratique de l'histoire », in *Les Formes de l'expérience*, 282 n.
- LE ROY LADURIE (E.)
- *Histoire du climat depuis l'an mil*, **249** n.
- *Les Paysans de Languedoc*, 439.
- *Montaillou, village occitan*, 479.
- LEROY-GOURHAN (A.)
- *Le Geste et la Parole*, 504.
- LEVI (G.)
- *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du xvr siècle*, **274** et n., 276, 280 n., 290 et n.
- « I pericoli del Geertzismo », *Quaderni storici*, 271 n.
- LEVI (P.)
- *Les Naufragés et les Rescapés*, **208** n., 222 et n.
- *Si c'est un homme. Souvenirs*, **208** n., 222 n., 223 n.
- LEVINAS (E.)
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 122, **470** n.
- *Le Temps et l'Autre*, **142** n., 500 n.
- *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, **469** et n., 470.
- LÉVI-STRAUSS (C.)
- *Anthropologie structurale*, **244** n., 246.
- *Race et Histoire*, **198** n.
- *Tristes Tropiques*, 246.
- « Histoire et ethnologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 244 n.
- « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et Anthropologie*, 622 n.
- LÉVY-BRUHL
- *Carnets*, 251.
- LITTRÉ (É.)
- *Dictionnaire*, 482 n.
- LLOYD (G.E.R.)
- *Pour en finir avec les mentalités (Demystifying Mentalities)*, **251** et n., 252 et n.
- LOCKE (J.)
- *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 123, 130.
- *Identité et Différence. L'invention de la conscience*, **123** n., 124 n.
- *Second Traité du gouvernement*, 130 et n., 131 et n.
- LORAUX (N.)
- *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, **586** n., 587, 651.
- LYOTARD (J.F.)
- *La Condition postmoderne*, **411** et n., 412 n.
- *Le Différend*, 413 n.
- MANDEVILLE
- *Fable des abeilles*, 624.
- MANDROU (R.)
- *De la culture populaire en France aux xvii et xviii siècles*, **247** n.
- *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique*, **247** n.
- *La Bibliothèque bleue de Troyes*, **247** n.

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- *Magistrats et Sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, 247 n.
- MANN (T.)  
– *La Montagne magique*, 342.
- MARGUERAT (D.) ET ZUMSTEIN (J.)  
– *La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, 483 n.
- MARIN (L.)  
– *Des pouvoirs de l'image*, 300 et n, 301, 354 n.  
– *La Critique du discours. Études sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal*, 297 n, 350 n.  
– *Le Portrait du roi*, 300 et n, 344 et n, 345 n, 347, 348 n, 349, 350 n, 353 n, 356.  
– *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation du Quattrocento*, 342 n.  
– « Une ville, une campagne de loin... : paysage pascalien », *Littérature*, 269 n.
- MARION (J.L.)  
– *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 572.  
– *Réduction et Donation*, 572.
- MARROU (H.I.)  
– *L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, 461 n.  
– *La Théologie de l'histoire*, 461 n.  
– *De la connaissance historique*, 227 et n, 439, 442.
- MARX (K.)  
– *L'Ideologie allemande*, 102, 397 n.
- MAUSS (M.)  
– *Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et Anthropologie*, 622 et n, 623 n.  
– *Sociologie et Anthropologie*, 622 n.
- MERLEAU-PONTY (M.)  
– *La Structure du comportement*, 71.  
– *Phénoménologie de la perception*, 185.
- MICHELET (J.)  
– *Histoire de France*, 357 et n, 495.  
– *Journal*, 479 n.
- MINK (L.O.)  
– *Historical Understanding*, 236 n, 310.  
– *Narrative Form as a Cognitive Instrument*, 312.
- MOMIGLIANO (A.)  
– « The place of Herodotus in the history of historiography », *Studies in Historiography*, 173 n.  
– « Time and ancient historiography », in *Ancient and Modern History*, 519 n.
- MONTAIGNE (M. DE)  
– *Essais*, 81 n, 467 n, 471 n.
- MOSES (S.)  
– *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, 649 n.
- MUSSET (A. DE)  
– *Confession d'un enfant du siècle*, 508.
- NABERT (J.)  
– *Éléments pour une éthique*, 596 n, 598, 600.  
– *Essai sur le mal*, 599 et n, 600, 602 n, 639, 640.
- NAGEL (T.)  
– *Égalité et Partialité*, 414 et n.
- NEIRINCK (D.)  
– (avec J. Favier) « Les archives », in *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, 212 n.
- NIETZSCHE (F.)  
– *La Généalogie de la morale*, 633 et n, 634 n, 652.  
– *Seconde Considération intempestive, De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, 82, 175, 176, 178, 377 et n, 379, 522.
- NOLTE (E.)  
– *Devant l'histoire*, 429.  
– « Un passé qui ne veut pas passer », in *Devant l'histoire*, 330 n.
- NORA (P.)  
– (dirigé par) *Les Lieux de mémoire*, 109, 110 et n, 358 n, 522 n, 523, 524, 526 n, 529, 530, 532 et n, 533 n, 535.  
– (avec J. Le Goff) *Faire de l'histoire*, 169 et n, 196 n, 210 n, 228 n, 249 et n, 250, 294 n, 391 n, 477 n, 532 n, 533.  
– « La nation sans nationalisme », in *Espaces Temps, Les Cahiers*, 358 n.  
– « Le retour de l'événement », in *Faire de l'histoire*, 196 n, 228 n, 532 n.
- NYS (P.)  
– (avec A. Berque) *Logique du lieu et Œuvre humaine*, 191 n.
- OSIEL (M.)  
– *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, 338 n, 423 et n, 427, 432 n.
- OST (F.)  
– *Le Temps du droit*, 632 n.
- PASCAL (B.)  
– *Discours sur la condition des grands*, 354 n.

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- *Pensées*, 267, 268, 301, 345, 347, 349, 350.
- PETTIT (J.L.)
- *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*, 103 n.
- (dirigé par) *L'Événement en perspective*, 208 n.
- (édité par) *Les Neurosciences et la Philosophie de l'action*, 548 n.
- PHARO (P.) ET QUÉRÉ (L.)
- (dirigé par) *Les Formes d'action*, 284 n, 291 n.
- PLATON
- *Le Sophiste*, 8, 12 et n, 13 et n, 14, 16, 24, 25, 345.
- *Ménon*, 25, 29, 571.
- *Phédon*, 465, 546.
- *Phèdre*, 16, 17, 75, 172, 175 et n, 179, 182-184, 212, 229, 241, 377, 378, 381, 382, 459, 513, 525, 526, 624 n, 646, 648.
- *Philèbe*, 16 et n, 17 n, 556, 560 n, 569.
- *République*, 113, 270, 383.
- *Théétète*, 8-10, 11 n, 12 et n, 13, 15, 16, 20, 21, 23, 25, 74, 75, 139, 176 n, 539, 552, 556, 571.
- PLOTIN
- *Ennéades*, 638 n.
- POMIAN (K.)
- *L'Ordre du temps*, 193 et n, 197 n, 198 n, 199, 200 et n, 310 n.
- « L'histoire des structures », in *La Nouvelle Histoire*, 200 n.
- PONS (S.)
- *Apartheid. L'aveu et le pardon*, 627 n.
- POULAIN (J.)
- (dirigé par) *Penser au présent*, 406 n.
- PROST (A.)
- *Douze Leçons sur l'histoire*, 225 et n, 234 n.
- « Seignobos revisité ». *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 225 n, 242 n.
- PROUST (M.)
- *À la Recherche du temps perdu*, 28, 46, 49, 77 n, 568, 655.
- QUINTILIEN
- *Institutio oratoria*, 217 n.
- RACINE (J.) ET BOILEAU (N.)
- *Éloge historique du Roi sur ses conquêtes depuis l'année 1672 jusqu'en 1678*, 347.
- RAD (G. VON)
- *Theologie des Alten Testaments*, 520 n.
- RANCIÈRE (J.)
- *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, 445 et n, 446 et n, 448 n, 478, 479 et n.
- RANKE (L.)
- *English History*, 357 n.
- *Nachlass*, 357.
- RAWLS (J.)
- *Théorie de la justice*, 414.
- RÉMOND (R.)
- *Les Droites en France*, 293 et n.
- (avec J.-F. Sirinelli) *Notre siècle, 1918-1988*, dernier tome de *L'Histoire de France*, 440 n, 441 n.
- « Introduction » à *Notre siècle, 1918-1988*, 440, 441.
- RENTHE-FINK (L. VON)
- *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, 481 n, 482 et n, 486, 487.
- REVAULT D'ALLONNES (M.)
- *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, 601 n.
- REVEL (J.)
- (dirigé par) *Jeux d'échelles, La microanalyse à l'expérience*, 161 n, 268 n, 269 n, 271 n, 272 n, 274 n, 275 n, 277 n, 281 n, 361 n.
- (avec R. Chartier et J. Le Goff) *La Nouvelle Histoire*, 200 n.
- « L'institution et le social », in *Les Formes de l'expérience*, 282 n.
- « Microanalyse et construction du social », in *Jeux d'échelles*, 268 n.
- « Microhistoire et construction du social », in *Jeux d'échelles*, 361 n.
- « Présentation » de l'ouvrage de Levi (G.), *Le Pouvoir au village*, 290 n.
- RICARDOU (J.)
- *Le Nouveau Roman*, 323 n.
- RICŒUR (P.)
- *À l'école de la phénoménologie*, 143 n.
- *Amour et Justice*, 622 n.
- *Du texte à l'action : essais d'herméneutique*, 210 n, 279 n, 292 n.
- *Histoire et Vérité*, 437 n, 440 n.
- *La Métaphore vive*, 319, 343 n, 366 n.
- *Lectures 2, La contrée des philosophes*, 102 n.
- *Le Juste*, 285 n, 420 n.
- *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 603 n.
- *L'Idéologie et l'Utopie*, 99 n, 101 n, 102 n, 103 n, 279 n, 296 n, 351 n.

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- *Philosophie de la volonté*, **92** n, 375, 570 n, 597.
- *Soi-même comme un autre*, **26** n, 68 n, 129 n, 153 et n, 162, 206 n, 472, 499 n, 510, 643.
- *Temps et Récit*, 15, 64, 117 et n, 121, 122, 131, 136 n, 143 n, 160 n, 186 n, 190 n, 191 et n, 212 et n, 222 n, 231 n, 234 n, 235 n, 236, 245 n, 305 n, 309 n, 310 et n, 313 n, 314 n, 320 n, 321 et n, 324 n, 333 n, 340 n, 341 n, 360, 365 et n, 366, 367 n, 388 et n, 394, 395 n, 445 n, 452 n, 459 n, 462 n, 490 n, 491 n, 493 n, 514 et n.
- \* *Temps et Récit I. L'Intrigue et le Récit historique*, **117** et n, 186 n, 190 n, 231 n, 234 n, 235 n, 245 n, 309 n, 310 n, 313 n, 320 n, 324 n, 340 n, 459 n.
- \* *Temps et Récit II. La Configuration dans le récit de fiction*, **321** et n, 333 n, 341 n.
- \* *Temps et Récit III. Le Temps raconté*, **136** n, 143 n, 160 n, 191 n, 212 n, 222 n, 320 n, 340 n, 365 n, 366, 388 et n, 389, 394, 395 n, 445 n, 452 n, 462 n, 490 n, 491 n, 493 n, 514 n.
- (avec J.-P. Changeux) *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, **155** n, 544 et n, 545 n, 552.
- (avec A. LaCocque) *Penser la Bible*, **602** n.
- « L'acte de juger » et « Interprétation et/ou argumentation », in *Le Juste*, 420 n.
- « La cinquième Méditation cartésienne », in *À l'école de la phénoménologie*, **143** n, 144 n.
- « Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture », in *Philosophical Problems Today*, **169** n, 362 n.
- ROSENSTOCK-HUESSY (E.)  
- *Out of Revolution*, **522** n.
- ROSENTHAL (P.A.)  
- « Construire le "macro" par le "micro" : Fredrik Barth et la *microstoria* », in *Jeux d'échelles*, 272 n, 281 n.
- ROSENZWEIG (F.)  
- *L'Étoile de la Rédemption*, 572.
- ROUSSEAU (J.J.)  
- *Contrat social*, 414.
- ROUSSO (H.)  
- *La Hantise du passé*, **109** n, 441 n, 581 n.  
- *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, **109** et n, 581 et n, 582 n.  
- *Vichy, un passé qui ne passe pas*, **109** n, 330 n, 581 n.
- « La justice et l'historien », *Le Débat*, **584** n.
- « Quel tribunal pour l'histoire ? », in *La Hantise du passé*, 581 n.
- SARTRE (J.P.)  
- *L'Imaginaire*, 7, **64** et n, 65.  
- *L'Imagination*, 7.
- SCHACTER (D.)  
- (dirigé par) *Memory Distortions*, **549** n.
- SCHLEGEL (F.)  
- *Über die neuere Geschichte. Vorlesungen*, 400 n.
- SCHUTZ (A.)  
- *Collected Papers*, **159** n.  
- *The Phenomenology of the Social World*, **159** n, 160 n, 206 n, 514 n.  
- *The Structure of the Life-World*, **159** n.
- SCHWEIDLER (W.)  
- « Verzeihung und geschichtliche Identität, über die Grenzen der kollektiven Entschuldigung », *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 620 n.
- SEIGNOBOS (C.V.)  
- *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, 242 n.  
- *L'Introduction aux études historiques*, **225** n.
- SHAKESPEARE (W.)  
- *Macbeth*, 631 n.  
- *Sonnets*, 93.
- SIMIAND (F.)  
- « Méthode historique et science sociale », *Revue de synthèse historique*, 242 n.
- SIRINELLI (J.F.)  
- (avec R. Rémond) *Notre siècle, 1918-1988*, dernier tome de l'*Histoire de France*, **440** n, 441 n.
- SOPHOCLE  
- *Électre*, 651.
- SORAJBI (R.)  
- *Aristotle on Memory*, **18** n.
- SPIEGELMAN (A.)  
- *Maus : Survival's Tale*, 332 n.
- SPINOZA  
- *Éthique*, 5, 6, 466, 575.  
- *Traité théologico-politique*, 218.
- STAROBINSKI (J.)  
- *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, **93** et n, 509 n.
- STONE (L.)  
- « Retour au récit, réflexions sur une vieille histoire », *Le Débat*, **312** n.
- STRAWSON (P.F.)  
- *Les Individus*, **153** et n.

## INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES CITÉS

- STUART MILL (J.)  
 – *Logique*, 484 n.
- TAYLOR (C.)  
 – *Le Malaise de la modernité*, 409 et n.  
 – *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne (Sources of the Self)*, 44 et n, 113 n.
- TERDIMAN (R.)  
 – *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, 507 n, 508 n.  
 – « The mnemonics of Musset's confession », in *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, 509 n.
- THÉVENOT (L.)  
 – (avec L. Boltanski), *De la justification : les économies de la grandeur*, 162 n, 285 et n, 356 n.  
 – « L'action qui convient », in *Les Formes d'action*, 284 n, 291 n.
- THOMAS D'AQUIN (SAINT)  
 – *Somme*, 77.
- THOREAU (H.)  
 – *Wilden*, 188.
- TODOROV (T.)  
 – *Les Abus de la mémoire*, 104 et n.
- TOULMIN (S.E.)  
 – *Les Usages de l'argumentation*, 326 n.
- TURGOT (A.R.J.)  
 – *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*, 404.
- VALLA (L.)  
 – *La Donation de Constantin*, 217 et n, 223, 334, 364 n, 584.
- VERNANT (J.P.)  
 – *Les Origines de la pensée grecque*, 252 n.  
 – *Mythe et Pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, 248 et n, 252 n.  
 – (avec M. Détienne) *Les Ruses de l'intelligence : la mêtis des Grecs*, 220 n, 248, 252 n, 347.  
 – (avec P. Vidal-Naquet) *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, 248.
- VEYNE (P.)  
 – *Comment on écrit l'histoire*, 234 n, 439.  
 – *L'Inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France*, 196 n, 366 n.
- VIDAL-NAQUET (P.)  
 – *Les Assassins de la mémoire*, 334.
- *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, 334, 584 n.  
 – (avec J.-P. Vernant) *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, 248.  
 – « La raison grecque et la cité », in *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, 252 n.
- VOVELLE (M.)  
 – *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, 250 n.
- WALZER (M.)  
 – *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, 285 n.
- WEBER (M.)  
 – *Économie et Société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique*, 101, 144, 159 n, 234 n, 444 n.  
 – *Le Savant et le Politique*, 211, 617 n.
- WEIL (É.)  
 – *Philosophie politique*, 355.
- WEIL (S.)  
 – « Malheur et joie », in *Œuvres*, 467 n.
- WEINRICH (H.)  
 – *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens*, 73 n, 77 n, 79 n, 81 n, 82, 654 et n.
- WHITE (H.)  
 – *Metahistory. The Historical Imagination in XIX<sup>th</sup> Century Europe*, 324 n, 325.  
 – *The Content of the Form*, 324 n, 329 n, 334 n, 363 n, 364.  
 – *Tropics of Discourse*, 324 n, 328 n.  
 – « The Burden of History », in *History and Theory*, 521 n.
- WORMS (F.)  
 – Introduction à « Matière et Mémoire » de Bergson, 62 n, 567 et n.
- WRIGHT (H. VON)  
 – *Explanation and Understanding*, 235, 444 n.  
 – « On promises », in *Philosophical Papers I*, 206 n.
- YATES (F.A.)  
 – *The Art of Memory*, 69 n, 73 et n, 77 n, 78.
- YERUSHALMI  
 – *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, 517 et n, 518, 519 et n, 520 n, 521 et n, 522 et n.

# Table

<i>Avertissement</i> .....	5
----------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE  
DE LA MÉMOIRE  
ET DE LA RÉMINISCENCE

<i>Note d'orientation générale</i> .....	3
--	---

<b>1. Mémoire et imagination</b> .....	5
--	---

<i>Note d'orientation</i> .....	5
---------------------------------	---

I. L'héritage grec .....	7
--------------------------	---

1. Platon : la représentation présente d'une chose absente, p. 8. — 2. Aristote : « La mémoire est du passé », p. 18.

II. Esquisse phénoménologique de la mémoire .....	25
---	----

III. Le souvenir et l'image .....	53
-----------------------------------	----

<b>2. La mémoire exercée : us et abus</b> .....	67
---	----

<i>Note d'orientation</i> .....	67
---------------------------------	----

I. Les abus de la mémoire artificielle : les prouesses de la mémorisation .....	69
--	----

II. Les abus de la mémoire naturelle : mémoire empêchée, mémoire manipulée, mémoire abusivement commandée .....	82
---	----

1. Niveau pathologique-thérapeutique : la mémoire empêchée, p. 83. — 2. Niveau pratique : la mémoire manipulée, p. 97. — 3. Niveau éthico-politique : la mémoire obligée, p. 105.

<b>3. Mémoire personnelle, mémoire collective</b> . . . . .	112
<i>Note d'orientation</i> . . . . .	112
I. La tradition du regard intérieur . . . . .	115
1. <i>Augustin, p. 115.</i> — 2. <i>John Locke, p. 123.</i> — 3. <i>Husserl, p. 131.</i>	
II. Le regard extérieur : Maurice Halbwachs . . . . .	146
III. Trois sujets d'attribution du souvenir :	
moi, les collectifs, les proches . . . . .	152

DEUXIÈME PARTIE  
HISTOIRE  
ÉPISTÉMOLOGIE

<i>Note d'orientation générale</i> . . . . .	167
PRÉLUDE : L'histoire : remède ou poison ? . . . . .	175
<b>1. Phase documentaire : la mémoire archivée</b> . . . . .	181
<i>Note d'orientation</i> . . . . .	181
I. L'espace habité . . . . .	183
II. Le temps historique . . . . .	191
III. Le témoignage . . . . .	201
IV. L'archive . . . . .	209
V. La preuve documentaire . . . . .	224
<b>2. Explication/compréhension</b> . . . . .	231
<i>Note d'orientation</i> . . . . .	231
I. La promotion de l'histoire des mentalités . . . . .	238
II. De quelques maîtres de rigueur : Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias . . . . .	253
III. Variations d'échelles . . . . .	267
IV. De l'idée de mentalité à celle de représentation . . . . .	277
1. <i>Échelle d'efficacité ou de coercition, p. 280.</i> — 2. <i>Échelle</i>	

*des degrés de légitimation, p. 284. — 3. Échelle des aspects non quantitatifs des temps sociaux, p. 287.*

V. La dialectique de la représentation . . . . .	292
<b>3. La représentation historique . . . . .</b>	<b>302</b>
<i>Note d'orientation . . . . .</i>	<i>302</i>
I. Représentation et narration . . . . .	307
II. Représentation et rhétorique . . . . .	320
III. La représentation historique et les prestiges de l'image . . . . .	339
IV. Représentance . . . . .	359

TROISIÈME PARTIE  
LA CONDITION  
HISTORIQUE

<i>Note d'orientation générale . . . . .</i>	<i>373</i>
PRÉLUDE : Le fardeau de l'histoire et le non-historique . . . . .	377
<b>1. La philosophie critique de l'histoire . . . . .</b>	<b>385</b>
<i>Note d'orientation . . . . .</i>	<i>385</i>
I. « Die Geschichte selber », « l'histoire même » . . . . .	388
II. « Notre » modernité . . . . .	400
III. L'historien et le juge . . . . .	413
IV. L'interprétation en histoire . . . . .	436
<b>2. Histoire et temps . . . . .</b>	<b>449</b>
<i>Note d'orientation . . . . .</i>	<i>449</i>
I. Temporalité . . . . .	459
1. <i>L'être-pour-la-mort, p. 459. — 2. La mort en histoire, p. 471.</i>	

II. Historicité . . . . .	480
1. La trajectoire du terme « <i>Geschichtlichkeit</i> », p. 482. —	
2. <i>Historicité et historiographie</i> , p. 491.	
III. Être-dans-le-temps . . . . .	498
1. <i>Sur la voie de l'inauthentique</i> , p. 498. — 2. <i>L'être-dans-</i>	
<i>le-temps et la dialectique de la mémoire et de l'histoire</i> ,	
p. 500.	
IV. L'inquiétante étrangeté de l'histoire . . . . .	512
1. <i>Maurice Halbwachs : la mémoire fracturée par l'histoire</i> ,	
p. 512. — 2. <i>Yerushalmi : « malaise dans l'historiogra-</i>	
<i>phie »</i> , p. 517. — 3. <i>Pierre Nora : insolites lieux de mémoire</i> ,	
p. 527.	
3. L'oubli . . . . .	536
<i>Note d'orientation</i> . . . . .	536
I. L'oubli et l'effacement des traces . . . . .	543
II. L'oubli et la persistance des traces . . . . .	554
III. L'oubli de rappel : us et abus . . . . .	574
1. <i>L'oubli et la mémoire empêchée</i> , p. 575. — 2. <i>L'oubli et</i>	
<i>la mémoire manipulée</i> , p. 579. — 3. <i>L'oubli commandé :</i>	
<i>l'amnistie</i> , p. 585.	

ÉPILOGUE  
LE PARDON  
DIFFICILE

<i>Note d'orientation</i> . . . . .	593
I. L'équation du pardon . . . . .	595
1. <i>Profondeur : la faute</i> , p. 595. — 2. <i>Hauteur : le pardon</i> ,	
p. 603. . . . .	608
II. L'odyssée de l'esprit de pardon :	
la traversée des institutions . . . . .	608
1. <i>La culpabilité criminelle et l'imprescriptible</i> , p. 609. —	
2. <i>La culpabilité politique</i> , p. 615.— 3. <i>La culpabilité</i>	
<i>morale</i> , p. 616.	

III. L'odyssée de l'esprit de pardon :	
le relais de l'échange . . . . .	619
1. <i>L'économie du don</i> , p. 621. — 2. <i>Don et pardon</i> , p. 624.	
IV. Le retour sur soi . . . . .	630
1. <i>Le pardon et la promesse</i> , p. 630. — 2. <i>Délier l'agent de son acte</i> , p. 637.	
V. Retour sur un itinéraire : récapitulation . . . . .	642
1. <i>La mémoire heureuse</i> , p. 643. — 2. <i>Histoire malheureuse ?</i> , p. 646. — 3. <i>Le pardon et l'oubli</i> , p. 650.	
<i>Index thématique</i> . . . . .	659
<i>Index des noms et des œuvres cités</i> . . . . .	665

## La mémoire, l'histoire, l'oubli

« L'ouvrage comporte trois parties nettement délimitées par leur thème et leur méthode. La première, consacrée à la mémoire et aux phénomènes mnémoniques, est placée sous l'égide de la phénoménologie au sens husserlien du terme. La deuxième, dédiée à l'histoire, relève d'une épistémologie des sciences historiques. La troisième, culminant dans une méditation sur l'oubli, s'encadre dans une herméneutique de la condition historique des humains que nous sommes.

Mais ces trois parties ne font pas trois livres. Bien que les trois mâts portent des voilures enchevêtrées mais distinctes, ils appartiennent à la même embarcation, destinée à une même et unique navigation. Une problématique commune court en effet à travers la phénoménologie de la mémoire, l'épistémologie de l'histoire, l'herméneutique de la condition historique : celle de la représentation du passé.

Je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donne 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. »

Paul Ricœur

### Paul Ricœur (1913-2005)

Philosophe, auteur d'une œuvre considérable, il a consacré sa réflexion à l'analyse du sujet, de son action et de son rapport au temps (*Temps et récit*, 1983, 1984, 1985), et a noué un dialogue constant avec la psychanalyse, la linguistique, le structuralisme mais aussi les théories sociales et politiques (*L'Idéologie et l'Utopie*, 1997). Il a également renouvelé les recherches exégétiques et bibliques (*Penser la Bible*, 1998 ; *Lectures 3*, 1994).

L'Histoire et le Dieu ailé Chronos,  
bibliothèque du monastère de Wiblingen, Allemagne  
© Atelier Juliane Zizlsperger

Éditions Points, 25 bd Romain-Rolland, Paris 14  
ISBN 978 2 02 056332 1 / Imp. en France 01.03-7

10,60 €



9 782020 563321