

**La mémoire, l'histoire, l'oubli (version française du texte  
présenté le 4/09/08 à l'Unicamp, Universidade Estadual  
de Campinas, Brésil)**

*Jeanne Marie Gagnebin*

(Professeur de philosophie à l'Université de Campinas (Unicamp) et à l'Université Catholique de São Paulo (PUC/SP), Brésil. Travaille sur les questions des liens entre philosophie et littérature, entre écriture et mémoire, spécialiste de la pensée de Walter Benjamin).

Quand Paul Ricoeur publia, en septembre 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, beaucoup ont dû penser qu'il s'agissait de son dernier livre, une espèce de testament. Alors âgé de quatre-vingt-sept ans, Ricoeur l'a peut-être pensé lui-même. En 2004 cependant, il publia encore l'ouvrage intitulé *Parcours de la reconnaissance* et, en 2007, parut un volume posthume, une collection de réflexions sur la mort, sous le beau titre: *Vivant jusqu'à la mort*. Même si *La mémoire, l'histoire, l'oubli* n'est donc pas son dernier livre, il constitue cependant une oeuvre d'intégration et d'achèvement de toute la production du philosophe.

On donne très souvent à Ricoeur l'épithète de "philosophe chrétien", appellation qu'il refusa toujours même s'il acceptait, sur le plan de la vie personnelle, de confesser sa foi chrétienne protestante; il est également souvent lu, sur la base de cet apriori et en particulier au Brésil, comme un auteur qui ne présente pas grand intérêt pour des lecteurs non concernés par la religion. Or il distingua toujours avec précision le registre de la pensée réflexive du domaine de la foi personnelle, aimant à définir sa pensée, contre les clichés en vigueur, comme une "philosophie sans absolu", à la manière du philosophe et phénoménologue suisse Pierre Thévenaz<sup>1</sup>. Nous pourrions même affirmer que cette séparation rigoureuse le rend plus vigilant que beaucoup de ses contemporains et l'empêche d'hypostasier certains concepts comme "structure", "altérité" ou "différence" qui peuvent occuper, dans la philosophie contemporaine, le lieu abandonné par la divinité. La philosophie est le domaine de la sobriété et de l'argumentation, sans pouvoir prétendre à l'établissement d'une vérité universelle.

La réception de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* fut néanmoins marquée par ce préjugé anti-religieux, notamment en France, surtout parce que Ricoeur développe, dans la dernière partie de l'oeuvre, consacrée à l'oubli, une longue réflexion sur les possibilités et les difficultés du *pardon*, entre autres dans des contextes brûlants comme ceux de stratégies politiques qui visent des processus de mémoire et de réconciliation. Plusieurs commentateurs réagirent comme si les thèmes de la mémoire réconciliée, pacifiée, et du pardon ne pouvaient appartenir exclusivement qu'au christianisme. À la même époque, Jacques Derrida (qui n'est pas un philosophe chrétien et que personne n'aurait l'audace de définir comme étant avant tout un philosophe juif!), Jacques Derrida écrivit aussi sur le thème du pardon; d'ailleurs les deux auteurs dialoguèrent à ce sujet, partageant la même

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, p. 247.

admiration pour Nelson Mandela et des interrogations semblables sur la politique instaurée en Afrique du Sud par la commission “Vérité et Réconciliation”, une tentative de reprendre la vie politique en commun après la dilacération de la communauté nationale par l’*apartheid*<sup>2</sup>.

Cette obsession pour le christianisme de la pensée de Ricoeur amena des interprètes comme Rainer Rochlitz (dans la revue *Critique*), Annette Wieworka (dans *Le Monde*) et Alain Badiou (qui pourtant dirige avec Barbara Cassin la collection de la maison d’édition Seuil où fut publié *La mémoire, l’histoire, l’oubli*) à accuser Ricoeur de vouloir affirmer “la vision chrétienne du sujet historique contre celle qui s’impose aujourd’hui toujours davantage et dont la provenance est, principalement, d’origine juive” (ainsi Badiou<sup>3</sup>). La virulence de ces attaques indique le contexte polémique des questions portant sur la mémoire et sur l’histoire dans la France de la fin du XX<sup>ème</sup> siècle. Il s’agit de la possibilité – ou non – d’une “politique de la juste mémoire”, but principal de la recherche de Ricoeur, et cela dans un paysage marqué par les nombreuses commémorations, souvent officielles, qui devraient répondre aux exigences du “devoir de mémoire”, particulièrement à la remémoration de la *Shoah* (dénomination moins sacrificielle que celle d’*Holocauste*), cette catastrophe qui marqua de manière définitive l’humanité du XX<sup>ème</sup> Siècle et sa perception de soi-même comme humanité justement. Il s’agit, pour Ricoeur, de penser une “politique de la juste mémoire” qui sache critiquer aussi bien la complaisance de certaines exagérations commémoratives que la négligence irresponsable du “ne pas vouloir savoir”, de l’oubli futile. Cette problématique l’a toujours préoccupé, que cela soit dans le contexte plus théorique d’une réflexion sur le passage du temps et sur sa narration (les trois volumes de *Temps et Récit*<sup>4</sup>), ou dans un contexte plus politique, comme dans *la Critique et la Conviction*<sup>5</sup>, un beau recueil d’interviews où Ricoeur précise les injonctions politiques de cette thématique du souvenir et de l’oubli, introduisant le concept de pardon en le différenciant radicalement de celui d’*amnistie*, en particulier à partir d’une réflexion sur l’Afrique du Sud et sur sa politique de tentative de réconciliation nationale qui naît de la douloureuse exposition de la vérité – et non à partir de sa dénégation (un thème qui occupe actuellement plusieurs chercheurs qui étudient et critiquent la relation que le Brésil entretient à son propre passé<sup>6</sup>).

Les réflexions de Ricoeur s’inscrivent aussi dans une double lignée théorique que je voudrais rapidement résumer ici: un débat historiographique et philosophique, en particulier en France, qui essaie, après l’héritage traumatique de la Seconde Guerre, notamment de la Shoah, de mieux définir les relations entre la mémoire collective et l’historiographie, donc le rôle décisif pour la *constitution du présent* des relations au passé; et un débat plus clairement philosophique qui, de Saint Augustin à Heidegger, se penche

---

<sup>2</sup> À ce sujet voir la belle thèse de doctorat de Maria Luci Buff Migliori, *Horizontes do perdão. Reflexões a partir de Paul Ricoeur e de Jacques Derrida*, PUC/SP, São Paulo, 2007.

<sup>3</sup> Cité par François Dosse dans son article “Lieux, travail, devoir de mémoire chez Paul Ricoeur”, *Cahiers de l’Herne*, numéro 81 consacré à Ricoeur, Paris, 2004.

<sup>4</sup> Respectivement 1983, 1984, 1985 au Seuil.

<sup>5</sup> Calmann-Lévy, Paris, 1995.

<sup>6</sup> À l’heure où j’écris commence enfin un débat plus large dans la société brésilienne, en particulier dans la presse quotidienne, sur la révision de la loi d’amnistie, promulguée par les militaires en 1997 et qui devrait “passer l’éponge” aussi bien sur les crimes de torture pratiqués contre les opposants de la dictature militaire (1964-1982) que sur les éventuels assaults et séquestres des mouvements de guérilla.

sur l'énigme de la temporalité, en particulier, comme l'appelle Ricoeur, sur "l'énigme du passé", ce temps qui n'est plus mais qui demeure.

Nous devons à Pierre Nora, l'historien français qui organisa les trois volumes intitulés *Les lieux de mémoire*<sup>7</sup>, l'énonciation tranchante du statut historique de notre préoccupation contemporaine archivistique et mémoriale. Dans son introduction plus théorique, "Entre mémoire et histoire", Nora ébauche une histoire des relations complémentaires entre ce que nous nommons généralement "mémoire" et ce que nous comprenons comme "histoire", au sens d'une discipline scientifique. Il reprend implicitement une hypothèse déjà énoncée par la sociologie allemande du XIX<sup>e</sup> Siècle (Tönnies, Simmel) et reprise par des penseurs comme Walter Benjamin pour souligner un trait spécifique de l'époque contemporaine, trait identifiable *grosso modo* depuis la Première Guerre Mondiale, mais préparé depuis longtemps par le développement du capitalisme industriel: à savoir, la fin d'une continuité immédiate et naturelle du présent par rapport au passé, ce que Walter Benjamin appella la fin de l'*expérience* (*Erfahrung*) au sens emphatique d'une expérience commune, d'une tradition partagée et transmissible, donc qui puisse être narrée, racontée de génération en génération sans que son sens se perde.

Le grand mérite du texte de Pierre Nora consiste en cette thématization de l'historicité de la mémoire, c'est-à-dire en la mise en relief des transformations historiques qui déterminent sa définition, son exercice, ses usages et sa valeur. Comme "historien de la mémoire", Nora nous fait particulièrement réfléchir sur l'actuel enthousiasme par rapport aux stratégies de préservation, de conservation, de "sauvetage". Nora observe que ce soin ne naît pas spontanément d'une volonté naturelle de souvenir, mais bien davantage de la conscience aigüe, même si elle n'est pas toujours explicite, de la fragilité et de la caducité des traditions et des valeurs culturelles que nous désirons préserver justement parce que nous percevons combien elles sont menacées, comme des animaux en voie d'extinction ou des langues indigènes orales. Notre volonté de conservation – que je ne critique pas, j'essaie de réfléchir historiquement à son sujet! – découlerait donc davantage de la prise de conscience des processus accélérés de vieillissement et de destruction que d'une délibération plus sereine sur la valeur (ou non) de ce que nous nous efforçons de préserver. Ainsi nous exerçons-nous à d'innombrables pratiques de conservation, nous créons des collections, des musées, des bibliothèques, nous organisons des enregistrements, des archives, des archives "morts"; tout cela a le mérite sans doute de donner des emplois à des historiens et des conservateurs, mais, en raison peut-être de la profusion de ces documents, ne garantit aucunement une mémoire sociale vive, permettant seulement (ce qui est certainement digne de mention) l'accès de chercheurs actuels et futurs aux données d'un passé considéré comme mort.

Avant de quitter le texte de Pierre Nora, je me permets de faire une observation critique à son sujet. Nora me semble encore, malgré toute sa conscience historico-critique, prisonnier d'une dichotomie questionnable entre ce qu'il appelle la "mémoire véritable", "réfugiée" aujourd'hui, dit-il, "dans les gestes et les habitudes", dans "les savoirs du silence et du corps" et la mémoire transformée en histoire, c'est-à-dire une discipline rigoureuse, "volontaire et délibérée", critique et autoconsciente<sup>8</sup>, une mémoire distanciée qui, au fond, n'est plus mémoire, mais est histoire. Cette séparation n'est pas innocente. Elle entraîne une certaine condescendance de l'historien, voix critique de la reconstruction des valeurs et du

---

<sup>7</sup> Gallimard, Paris, 1984.

<sup>8</sup> Nora, op. cit. p. XXV

passé de la nation, rôle revendiqué par certains historiens qui se stylisent en ces termes dans le paysage français actuel, en opposition au caractère émotionnel de revendications liées à la mémoire de groupes minoritaires et/ou exploités. L'attitude de Pierre Nora aujourd'hui, devenu quasiment l'historien officiel de la République sous Jacques Chirac, n'est pas dépourvue de cette arrogance prétendument scientifique.

Or, déjà à la fin du XIX<sup>ème</sup> Siècle, Nietzsche décrivait ces transformations culturelles des usages et de la valeur de la mémoire; il dénonçait en particulier l'accumulation obsessionnelle et l'érudition vide de l'historicisme, qui avaient pour effet majeur non pas la conservation du passé mais la paralysie du présent<sup>9</sup>. Plus récemment, le linguiste et écrivain Tzvetan Todorov écrivit aussi un petit pamphlet, intitulé *Les abus de la mémoire*<sup>10</sup>, dans lequel il dénonçait, sur les traces de Nietzsche, la complaisance à demeurer dans la célébration, dans la commémoration du passé en détriment du présent: à savoir de l'action et de l'intervention au présent. Une telle intervention exige une certaine forme d'oubli, un tourner la page, une non-permanence dans le ressentiment et dans la plainte. "Sacraliser la mémoire", écrit Todorov, "est une autre manière de la rendre stérile"<sup>11</sup>.

Ce petit pamphlet de Todorov fut à l'origine une conférence réalisée à Bruxelles en 1992 lors d'un colloque au sujet de la Shoah: "Histoire et mémoire des crimes et génocides nazis". Je ne sais quelles furent les réactions du public. Je sais seulement que, jusqu'à aujourd'hui, le nom d' "Auschwitz", symbole de la Shoah, continue à être l'emblème de ce qui *ne peut ni ne doit être oublié*. Dans son beau livre, *Lèthè. Art et critique de l'oubli*<sup>12</sup>, Harald Weinrich décrit de manière positive diverses figures de l'oubli, en particulier dans la tradition philosophique et poétique; le neuvième chapitre porte, cependant, de manière exemplaire, le titre suivant; "Auschwitz et aucun oubli"<sup>13</sup>.

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricoeur reprend les fils de toutes ces recherches antérieures, celles des autres et les siennes propres, et les tisse en un tissu serré, dont la densité et l'érudition laissent toujours apparaître l'intensité du questionnement éthique et politique: comment avoir une attitude de véritable souvenir dans un contexte historique marqué par d'innombrables commémorations officielles, parfois avec drapeaux et fanfarres, par des déclarations publiques de repentir et des demandes de pardon souvent spectaculaires, et cela de la part d'entités collectives qui désirent avant tout, grâce à ces initiatives, recueillir de la reconnaissance; contexte marqué également par des discussions sur l'histoire des victimes qui n'évitent pas toujours le piège de la victimisation complaisante.

Ricoeur reprend l'exigence du souvenir, mais d'une manière critique à travers la nécessité d'une recherche historique rigoureuse (qui devrait aider à prévenir les abus émotionnels de la mémoire) et, également, à travers un hymne à la force plastique de la vie, dans la droite ligne de la *Seconde Considération intempestive* de Nietzsche et aussi sur les traces du Freud de *Deuil et Mélancolie*; un hymne aux forces de rénovation et d'imagination de la vie grâce à l'oubli, un oubli bien entendu (Ricoeur distinguera entre oubli d'effacement et oubli de réserve). Nous avons trois moments dans cette entreprise qui

<sup>9</sup> *Zweite unzeitgemässe Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Ed.critique Colli-Montinari, DTV, Berlin, 1988, vol. I, p. 243 e suivantes.

<sup>10</sup> Arlea, 1995.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>12</sup> *Lèthe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München. Beck, 1997.

<sup>13</sup> "Auschwitz und kein Vergessen", ibidem pp. 228 ss.

correspondent aux trois parties du livre: une phénoménologie de la mémoire, une épistémologie de l'histoire, une herméneutique de la condition historique.

Chacune de ces trois parties est précédée par une "note d'orientation générale" qui se dédouble, à chaque chapitre, en d'autres notes d'orientation moins importantes, en un effort notable d'aider le lecteur à s'y retrouver dans cette somme d'informations et de discussions. Chaque partie principale possède également un "prélude", c'est-à-dire un court résumé des doutes suscités par la problématique en question, qu'elle soit l'exposition des concepts d'histoire et d'historiographie, (Ricoeur reprend Platon et sa critique de la conception de l'écriture comme instrument de mémoire), ou la question de la condition historique de l'être humain (Ricoeur recourt à Nietzsche et à sa défense de la nécessité de l'oubli pour la vie). Dans cette construction si élaborée, ce qui frappe c'est le manque d'un tel prélude pour la première partie, à savoir la phénoménologie de la mémoire. Cette asymétrie<sup>14</sup> me semble être l'indice de la thèse majeure de l'oeuvre: à savoir, la prédominance ontologique et anthropologique de la mémoire en relation à toutes les constructions historiques. Ricoeur réhabilite la *mémoire vive* contre sa relativisation par des historiens remplis d'objectivité qui tendaient à la critiquer pour sa liaison aux sujets (individuels et collectifs) et à l'émotion. Ainsi ce livre est-il un éloge rationnel et analytique de la *juste mémoire*, d'une relation subjective et vivante au passé, et non un traité épistémologique de correction historiographique. Cette importance implicite de la question de la mémoire n'empêche pas une discussion méthodologique serrée de questions d'épistémologie de l'histoire (comme discipline et comme méthode de recherche), justement pour aider à corriger ce que l'expérience de la mémoire peut présenter de partialité et de préjugé (ou ou de "précompréhension"). Mais le pôle méthodologique ne trouve son équilibre que s'il est contrebalancé par la présence du pôle éthique et politique: la recherche du passé n'a pas pour but simplement sa connaissance, dans un geste d'objectivité soi-disant désintéressée, mais vise davantage une relation d'intensité à ce passé qui rend possible une attitude et une action plus justes au présent<sup>15</sup>.

Dans ce contexte, quelques concepts-clefs aident à délimiter cette notion de "juste mémoire", si nous concentrons notre lecture sur l'axe principal de l'ouvrage. Nous reprendrons la double nomination de la mémoire chez Platon et Aristote, sa transformation chez Bergson, essayant de nous demander avec Ricoeur ce que signifie, de manière plus ample, cette attitude humaine "d'établir un lien avec le passé", comme le dit Peter Kemp<sup>16</sup>. Comme nous le verrons, la distinction entre les deux sens du mot "passé", aussi bien l'épithète que le substantif (chez Heidegger, *vergangen/gewesen*) sera approfondie par Ricoeur et l'induera à opposer à un prétendu "devoir de mémoire" un "travail de mémoire", inspiré par le concept freudien de perlaboration, travail qui débouche sur les questions de l'oubli et du pardon. Encore plus fondamentalement, il s'agira de comprendre comment notre relation au passé est aussi la question de notre relation à la mort: à la mort des autres et à ma propre mort.

<sup>14</sup> À ce sujet, je me permets de renvoyer à mon article, "Les préludes de Paul Ricoeur" dans le livre collectif organisé par Olivier Abel, Enrico Castelli-Gattanira, Sabrina Loriga et Isabelle Ullern-Weit , *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricoeur*, Labor et fides, 2006, Genève.

<sup>15</sup> Ricoeur est ici plus proche que ce qu'il pressentait lui-même de l'exigence de Walter Benjamin de construire une "expérience" (*Erfahrung*) avec le passé pour pouvoir transformer au présent ce qu'il en reste d'espoirs non accomplis (voir Walter Benjamin, thèses "Sur le concept d'histoire" in *Oeuvres choisies*, trois volumes, Gallimard, collection Folio, vol. 3, Paris, 2000).

<sup>16</sup> Peter Kemp, "Mémoire et Oubli: de Bergson   Ricoeur", in *Cahiers de l'Herne*, numéro 81, op. cit.

Ricoeur examine d'abord le fait qu'il existe deux mots en grec pour désigner la mémoire: d'une part, *anamnèsis*, l'acte de se rappeler, de se souvenir, le recueillir actif des souvenirs, recueillir proche de l'acte de nommer et d'instaurer un ordre, du *logos*; et d'autre part *mnème*, l'image dont l'on se rappelle, l'image-souvenir, l'impression laissée dans l'âme, une image qui indique un être affecté (*pathos*), donc quelque-chose d'involontaire, une certaine passivité<sup>17</sup>. Dans le *Théétète*, Platon élabore cette théorie de la mémoire grâce à la métaphore maîtresse du morceau de cire (l'âme) sur lequel viennent se graver des empreintes extérieures, de force variable, qui laissent dans l'âme des vestiges, des marques, des *traces (typoi)*. Cette métaphore de l'empreinte et de la trace oriente toutes les théories postérieures de la mémoire jusqu'à la comparaison freudienne du "bloc magique" et aux hypothèses de la neurologie contemporaine. Selon Platon, elle explique pourquoi certains souvenirs sont plus nets et d'autres plus "effacés": ces qualités dépendent tant de la qualité de la cire/âme (molle et vierge ou déjà durcie) que de l'intensité de l'impression; quand cette dernière est faible, elle marque à peine – et quand elle est trop forte, nous pourrions dire avec Freud qu'elle marque trop, qu'elle endommage l'âme, produit une déchirure, une blessure, un *trauma*.

Ricoeur observe que la théorie platonicienne traite de la mémoire et du souvenir à l'intérieur d'une théorie plus ample sur la confiabilité des *images*: celles qui viennent des sens, les sensations, et celles qui viennent de la mémoire, les souvenirs. En relation aux premières, aux sensations, les images-souvenirs sont plus douteuses parce qu'elles ne proviennent pas d'une empreinte extérieure (même si celle-ci peut aussi être une illusion) causée par un objet *présent*, mais si d'une empreinte intérieure, vestige laissé par quelque-chose qui n'est pas présent mais *absent*. Ainsi la trace indique-t-elle simultanément l'absence de présence et la présence de l'absence, un être énigmatique de non-être qui adhère aux images et les rend suspectes: dans la métaphysique classique, la même méfiance atteint les images sensibles et les images mnémiques, toutes deux sources d'illusion et d'erreur.

Ricoeur souligne que cette insertion de la théorie de la mémoire dans une théorie de l'image souffre une mutation essentielle avec Aristote et son petit traité *Peri mnèmes te kai anamnèseôs* (généralement traduit comme *De la mémoire et de la réminiscence*). Aristote introduit un facteur qui peut nous sembler trivial mais qui est fondamental, à savoir que "la mémoire est du passé" (*tou proterou*), qu'elle ne consiste donc pas seulement en un autre type d'image que la sensation, mais qu'elle comporte toujours un indice temporel, qu'elle renvoie toujours au passé: selon Aristote, il ne peut y avoir de mémoire du présent ou du futur. Ainsi, la réflexion sur la *distance* temporelle qui sépare le présent du passé, le moment présent de l'activité de souvenance de l'époque passée des souvenirs, accompagne-t-elle toujours le mouvement de la mémoire et l'inscrit dans une autre méditation, celle qui porte sur la temporalité et l'historicité de la condition humaine.

Dans la lecture de Ricoeur, c'est Henri Bergson qui va reprendre et approfondir la théorie aristotélicienne en distinguant entre deux types de mémoire: la mémoire acquise et la mémoire spontanée. La première est le fruit d'un apprentissage qui s'est transformé en habitude à force d'exercice: à tel point que nous ne lui associons plus l'activité mémorielle,

---

<sup>17</sup> Le passage de la prédominance du paradigme philosophique de l'activité du souvenir (*anamnèsis*, *Erinnerung*) à la réflexion sur cette passivité active de la mémoire – involontaire, inconsciente – comme réservoir d'images mnémiques est essentiel pour comprendre les métamorphoses de la mémoire et du souvenir aujourd'hui, c'est-à-dire après Freud et après Proust.

parce que nous avons déjà si bien appris que nous n'avons plus besoin de nous rappeler, mais que nous savons; ainsi quand nous parlons couramment une langue, quand nous savons un poème par coeur ou quand nous savons conduire une voiture. La seconde, la mémoire spontanée, est la seule "vraie" ou authentique selon Bergson; en opposition au principe de *répétition* de la première, elle innove parce qu'elle ramène sous notre attention présente quelque chose qui arriva en un moment et en un lieu singuliers du passé, quelque chose qui *peut fort bien avoir été oublié*, faisant ainsi ressurgir cet instant unique du passé dans l'intensité du présent, ces retrouvailles heureuses auxquelles Proust donnera le nom de petites "résurrections de la mémoire".

Dans un article publié deux ans avant son livre majeur<sup>18</sup>, Ricoeur précise de manière très claire et condensée les difficultés que la théorie de l'*image* offre quand elle fonctionne comme base pour une théorie de la mémoire. Nous pourrions dire que la notion d'image introduit encore une substantialité qui dérange plutôt qu'elle n'aide, parce que l'on ne sait bien comment définir ni l'origine de l'empreinte et de la trace (qui imprima? pourquoi? avec quelle force? et où?) ni sa similitude (ou son renvoi) avec l'événement qui l'a provoquée<sup>19</sup>. En d'autres termes, la théorie de l'image mémorielle souffre de la "présupposition d'un agent", qui continue obscur dans ses intentions ou dans son manque d'intentions, et également de l'indétermination de la relation de renvoi de l'image à l'original<sup>20</sup>. C'est ici que Ricoeur introduit dans sa réflexion sur l'historiographie, plus fondamentalement encore sur notre relation au passé, une exigence d'ordre en même temps épistémologique et éthique: penser la présence du passé dans le présent non pas en termes de *représentation* (*Vorstellung*), mais en termes de ce qu'il appelle la *représentance* (qui traduirait davantage le mot allemand de *Vertretung*), c'est-à-dire une relation orientée par la *dette* que le présent a par rapport au passé et aussi par la responsabilité narrative et linguistique du *témoignage* que les vivants assument en relation aux morts.

Ici se manifeste avec toute son intensité la double acception de l'adjectif et du substantif "*passé*": il ne s'agit pas simplement de ce qui *passa*, est révolu et s'est éteint, mais aussi et simultanément de ce qui *demeure* en cet état révolu dans les plis du présent et au futur, comme le dit la citation de Jankélévitch placée par Ricoeur au début de son livre. Cette permanence du passé (de ce qui fut, a été, dit le français, *ist gewesen*, dit l'allemand) n'abolit pas la mort des morts mais fait des vivants d'aujourd'hui leurs héritiers et leurs interlocuteurs.

Se l'écriture littéraire, comme écriture liée à l'invention d'autres mondes, possède une relation intrinsèque à l'absence et à la mort, l'on pourrait espérer que d'autres modes d'écriture, dits plus objectifs et scientifiques, puissent être à l'abri de cette association. En ce qui concerne l'historiographie, l'écriture de l'histoire (et non plus *des* histoires), il n'en est rien. Au contraire, cette relation à la mort ne semble que s'approfondir. L'époque heureuse à laquelle les historiens pensaient pouvoir suivre l'idéal méthodologique de raconter le passé "comme il est vraiment arrivé"<sup>21</sup> ainsi que le dit ironiquement Walter Benjamin, cette époque est bien révolue. Même si les événements du passé ont réellement

<sup>18</sup> "La marque du passé", *Revue de Métaphysique et Morale*, numéro 1, Paris, mars 1998.

<sup>19</sup> "L'énigme est à deux degrés, à deux étapes. C'est d'abord le recours à la métaphore de l'empreinte, telle celle imprimée par un sceau dans la cire; c'est ensuite la postulation d'une relation de similitude entre l'évocation présente et la marque en creux." (ibidem, p. 12).

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> "Wie es eigentliche gewesen ist", citation de Leopold von Ranke que Walter Benjamin choisit comme mot d'ordre de l'historicisme dans ses thèses "Sur le concept d'histoire".

eu lieu et ont laissé dans le présent des marques réelles de leur existence, rien ne garantit le statut univoque de cette réalité. L'on ne peut que la postuler, jamais rigoureusement démontrer, comme on le ferait par exemple pour un un axiome de géométrie, qu'elle présente uniquement certaines qualités et pas d'autres. La "description" du passé est une construction qui obéit à l'interprétation de traces d'ordres divers (documents, archives, témoignages etc.) et à des injonctions singulières d'énonciation, liées au présent spécifique de l'historien.

Cette complexité provient aussi du double statut ontologique du passé que Heidegger, en particulier, ainsi que toute la tradition herméneutique moderne ont souligné. Le passé est ce qui n'est plus, qui s'est éteint et ne revient pas, au sens de *vergangen/révolu*; mais c'est aussi ce dont le passage continue à être présent et marquant, dont l'être continue à exister de forme mystérieuse dans le présent: ce qui a été, *gewesen/été*. L'histoire ne peut se réduire à une activité narratrice unique – participant, dans ce sens, d'une élaboration subjective et imaginative – , parce que ce qu'elle prétend narrer, le passé, ne peut être l'objet d'une appropriation univoque, puisqu'il n'est plus, qu'il échappe et fuit des tentatives qu'entreprendrait le présent pour s'emparer de lui de manière définitive: comme le présent est, lui aussi, destiné d'ici peu, d'ici fort peu d'ailleurs, à devenir également passé, ses prétensions de domination deviennent rapidement caduques. Et à chaque présent change la mémoire du passé comme le savent bien les historiens et aussi les psychanalystes, même quand il existe des tentatives de raconter et de se souvenir qui obéissent à l'établissement d'une unique narration et d'une unique mémoire dominantes.

Cela ne signifie pas que nous devons tomber dans un relativisme généralisé et paresseux mais, au contraire, qu'il nous faut souligner la pertinence non seulement épistémologique, mais également et surtout éthique et politique de la construction du passé. Cette problématique, si chère à Walter Benjamin, devint brûlante dans les débats ultérieurs sur l'historiographie de la Deuxième Guerre, en particulier sur l'histoire de la Shoah, histoire qui interdit aussi bien le commodisme du relativisme que le dogmatisme du positivisme scientifique, invoqué justement par les négationistes. Comment donc raconter une histoire dont la loi de structuration inclut l'effacement conscient des traces et des documents (stratégie d'effacement pratiquée par les Nazis quand ils comprirent qu'ils allaient perdre la guerre, donc qu'ils ne pourraient imposer leur version de l'histoire, ainsi que le rapporte Primo Levi<sup>22</sup>), ou encore une histoire qui doit essayer de s'articuler à partir de la conscience douloureuse de l'insuffisance de n'importe quel récit et dans les balbutiements de la répétition traumatique? Les catégories de témoignage et d'attestation, catégories importantes depuis toujours pour la tradition théologique, acquièrent un sens nouveau dans l'historiographie contemporaine. Elles amènent Ricoeur à affirmer que la notion usuelle de "représentation" (en allemand *Vorstellung*) du discours historique devrait être substituée par la notion, qu'il propose, de "représentance" (en allemand *Vertretung*), à savoir une attitude narrative qui suive également une injonction éthique en relation au passé, en particulier en relation aux morts du passé<sup>23</sup>.

Ainsi ressurgit avec force l'ancien lien, déjà présent chez Homère, entre écriture et tombeau. La relation de l'historien au passé et l'écriture de l'histoire sont autant de

<sup>22</sup> Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, Ed. Gallimard, Paris, 1989, notamment la "Préface".

<sup>23</sup> Voir l'article "Représentance" dans Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses, Paris, 2007.



paratiques d'enterrement, comme l'affirma avec insistance Michel de Certeau qui comparait les ouvrages des historiens aux cimetières de nos villes<sup>24</sup>. Ce "rite d'enterrement" peut être interprété, de manière fort classique, comme l'expression de la volonté humaine d'honorer la mémoire des morts, de respecter les aïeux, d'opposer à la fragilité de l'existence humaine l'espoir de sa conservation dans la mémoire des vivants – Ricoeur dirait aussi de reconnaître la *dette* qui nous lie au passé. Il s'agirait d'un rituel éthique et religieux, même s'il est sécularisé, qui inscrit les vivants d'aujourd'hui dans une communauté plus grande (qui englobe les morts justement), dans une continuité reconnue et assumée, celle d'une temporalité qui dépasse le simple espace de l'actualité immédiate<sup>25</sup>. Mais ce rite permet aussi, d'ailleurs comme d'autres pratiques d'enterrement et de deuil, de marquer une séparation claire entre le domaine des morts et celui des vivants, donc d'empêcher que les morts, envieux ou rageurs, ou simplement nostalgiques, puissent revenir à la lumière du jour, jour qui est celui des vivants.

Dans un contexte fort semblable à celui qu'ébauche Michel de Certeau sur le travail de l'historien comme pratique d'enterrement et de deuil<sup>26</sup>, Ricoeur critique l'injonction au fameux "devoir de mémoire" comme étant une exigence abstraite qui se prête à toutes les manipulations du pouvoir en vigueur. Sur les traces de la réflexion freudienne, il lui oppose ce qu'il appelle le *travail de mémoire*, terme inspiré par la notion de Freud de travail, d'élaboration ou de "perlaboration" (*Durcharbeitung*) de la mémoire vivante, par contraste à la compulsion à la répétition, c'est-à-dire un travail de *deuil* et d'enterrement en contraste à la plainte infinie de la *mélancolie*. Cette insistance à la fois sur la reconnaissance de la dette que nous avons en relation aux morts et sur l'importance du travail de deuil pour mieux pouvoir vivre au présent, cette insistance marque une prise de distance importante de Ricoeur par rapport à Heidegger, en particulier par rapport à la prédominance que le philosophe allemand donnait à la conscience de sa propre mort, en opposition à la douleur causée par la mort des autres. La conscience de la mort ne concerne pas seulement, de manière authentique, ma mort future, donc la solitude de mon existence singulière et la singularité de mon projet de vie; elle concerne aussi, et également de manière authentique selon Ricoeur, pas seulement comme une préoccupation seconde qui m'éloignerait de l'angoisse de ma mort propre, ma relation à l'autre, aux autres: ma souffrance devant la disparition d'un ami, notre héritage et notre dette en relation au passé, plus précisément, en relation aux morts du passé. Ricoeur refuse donc avec décision un certain solipsisme de la philosophie de Heidegger: celui-ci n'accepte comme authentique que la conscience de la mort propre et de la propre finitude, parce que pour Heidegger la dimension de "futurité" de l'existence conçue comme projet est la dimension privilégiée de l'existence en tant que telle. À l'idée de ma propre mort future, Ricoeur substitue un double engagement éthique et politique, dont il dénonce discrètement l'absence dans la réflexion de Heidegger<sup>27</sup>: a

<sup>24</sup> Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975.

<sup>25</sup> La reconnaissance de cette temporalité plus ample, si difficile à percevoir dans l'organisation capitaliste moderne, vouée à la poursuite de marchandises toujours nouvelles et rapidement hors mode, expliquerait en bonne part les changements intervenus dans les relations des hommes contemporains à la mort et aux morts.

<sup>26</sup> Au sujet des relations entre de Certeau et Ricoeur voir entre autres: Andris Breitling, "L'écriture de l'histoire: un acte de sépulture?" in *Cahiers de l'Herne*, op. cit. et François Dosse, *Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L'histoire: entre le dire et le faire*, Ed. de l'Herne, Paris, 2006.

<sup>27</sup> "L'erreur, ici, serait de construire le futur de la communauté sur le modèle du destin tragique de chaque mort. Et cette erreur peut – hélas – conduire à une faute politique., Du *Dasein* au *Mitsein*, il y a sur ce point discontinuité." ("La marque du passé", op. cit. p. 23).

savoir, un lien de témoignage, de *représentance*, en relation aux morts du passé, lien qui ne doit pas nous maintenir mélancoliquement leurs captifs mais, au contraire, nous permettre de vivre dans notre présent de manière plus juste et plus joyeuse. Au centre de son article de 1998 sur “La marque du passé” se trouve cette belle affirmation de Ricoeur, dont l’écho résonne encore dans le titre du livre posthume, organisé par Olivier Abel et Catherine Goldenstein (*Vivant jusqu’à la mort*<sup>28</sup>):

“Dans le temps du propre, ni la naissance n’est un souvenir, ni la mort l’objet d’une attente. Je m’attends à mourir, je n’attends pas la mort. Je souhaite rester vivant jusqu’à la mort.”<sup>29</sup>

C’est avec ce désir de vie et cette insistance sur le présent que je voudrais conclure ce texte: tous deux sont en effet les repères qui orientent la réflexion lumineuse de Ricoeur sur la mémoire, l’histoire, l’oubli.

---

<sup>28</sup> Ed. Seuil, Paris, 2007.

<sup>29</sup> “La marque du passé”, op. cit. p. 22.