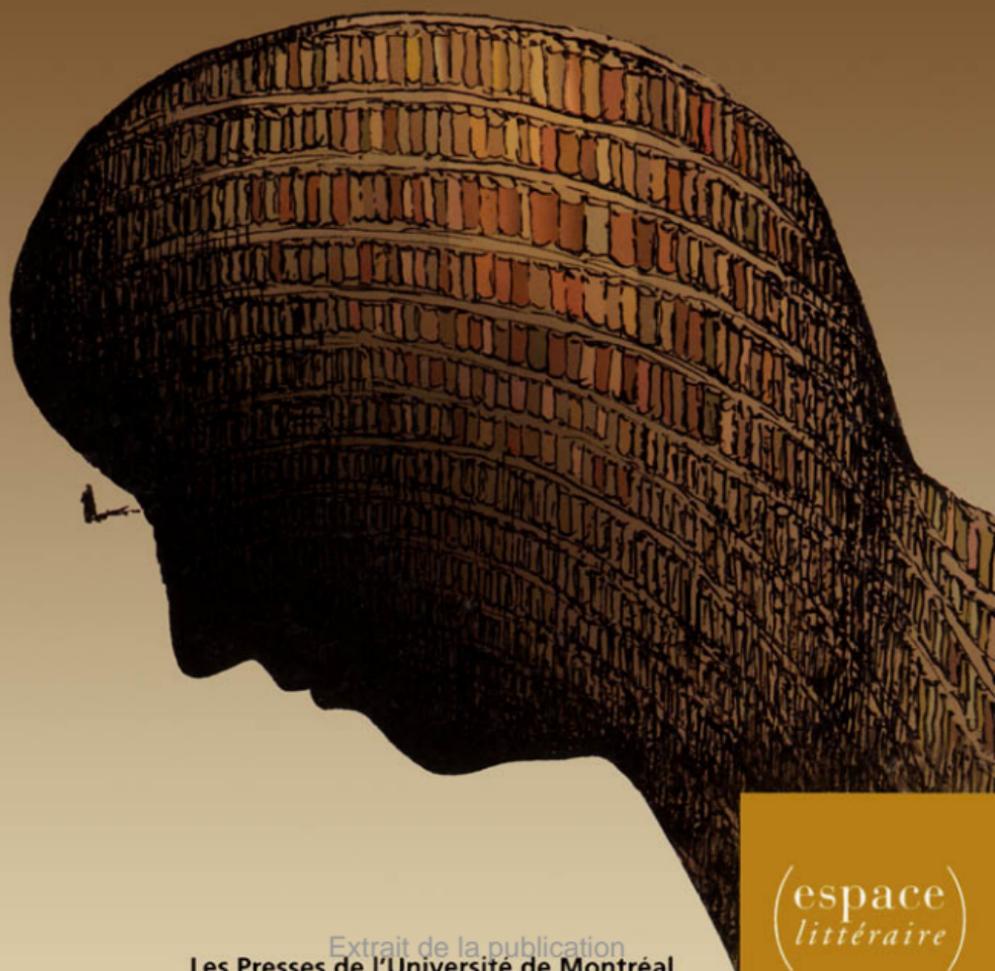


Éric Méchoulan

Le livre avalé

De la littérature entre mémoire et culture



Extrait de la publication
Les Presses de l'Université de Montréal

(espace
littéraire)

LE LIVRE AVALÉ

(espace)
littéraire

LE LIVRE AVALÉ :
de la littérature
entre mémoire et culture
(xvi^e-xviii^e siècle)



Éric Méchoulan

Les Presses de l'Université de Montréal

Conception graphique : Gianni Caccia
Mise en pages : Yolande Martel

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Méchoulan, Éric, 1959-

Le livre avalé : de la littérature entre mémoire et culture, XVI^e-XVIII^e siècle
(Espace littéraire)
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7606-1970-2

1. Mémoire dans la littérature. 2. Culture dans la littérature. 3. Littérature et société.
4. Littérature – Histoire et critique. 5. Littérature française – Histoire et critique.
I. Titre. II. Collection.

PN56.M44M42 2004 809.93353 C2004-941547-6

Dépôt légal : 4^e trimestre 2004

Bibliothèque nationale du Québec

© Les Presses de l'Université de Montréal, 2004

Les Presses de l'Université de Montréal remercient de leur soutien financier le ministère du Patrimoine canadien, le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences humaines de concert avec le Programme d'aide à l'édition savante, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

IMPRIMÉ AU CANADA EN OCTOBRE 2004

« Et j'allais vers l'ange, en lui disant de me donner le petit livre. Et il me dit: Prends-le et *avale-le*; il sera amer à tes entrailles, mais dans ta bouche il sera doux comme du miel.

Je pris le petit livre de la main de l'ange, et je l'avalai; il fut dans ma bouche doux comme du miel, mais quand je l'eus avalé, mes entrailles furent remplies d'amertume.

Puis on me dit: Il faut que tu prophétises de nouveau sur beaucoup de peuples, de nations, de langues, et de rois. »

Apocalypse, 10, 9-11

« Ce que ce livre aurait dû rendre présent, c'est donc l'approche d'une cohérence qui n'est pas plus la nôtre, celle de l'homme, que celle de Dieu ou du monde. En ce sens, ç'aurait dû être un livre apocalyptique (le troisième temps dans la série du temps). »

Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*

Page laissée blanche

Avant-propos

COMME L'ONT SIGNALÉ de nombreux auteurs, au sens strict, ce que nous entendons par « littérature » date seulement du XIX^e siècle. Auparavant, les constellations sociales où brillent les œuvres étaient tout autres ; on était loin, en particulier, d'une évidente autonomie, telle qu'elle apparaît constitutive de la sphère littéraire à partir des années 1850. Comment alors concevoir la littérature quand elle n'est pas encore autonome ? Qu'est-ce que « la littérature d'avant la littérature » ? Selon quelles cristallisations historiques, qui auraient permis la quête de son autonomie, l'art des œuvres d'écriture s'est-il transformé ? Faut-il simplement discerner un champ de forces en train de gagner son autonomie, des belles-lettres sur le chemin glorieux de leur liberté, bref, une contrée en voie de développement ? Le risque de la téléologie implicite est évident ; mais pire encore, la linéarité supposée du développement apparaît trop simplificatrice.

Qu'une fonction-auteur émerge lentement et façonne certaines attitudes sociales d'écriture et que des institutions soient installées et régulent la vie littéraire dès la Renaissance, que le statut social, juridique et financier de l'écrivain s'établisse dès le XVII^e siècle, que la ferveur publique reconnaisse aux littérateurs un double pouvoir de modelage et de critique à l'époque des Lumières, tout cela ne suffit pas pour lire à rebours de l'autonomie conquise du XIX^e siècle une phase de fragile et lente, mais uniforme, « autonomisation ». L'histoire n'opère pas selon le principe de ces fonctions que les mathématiciens appellent « monotones ». La constitution de la « littérature » suppose plutôt la configuration changeante de variations minimales aux résonances parfois étonnantes. À la glorieuse

incertitude du sport, il faudrait aussi joindre celle de l'histoire et retrouver le sens des surprises que réserve le temps aux sujets qui s'y inventent. En ce sens, l'histoire de la littérature ne peut se limiter aux litanies d'auteurs ou aux théories d'œuvres. Elles sont, bien sûr, indispensables, comme le sont les perspectives institutionnelles ou le tracé complexe des carrières d'écrivain. Mais il me semble utile de prendre la « littérature » de plus loin.

Ainsi, il nous est devenu évident que l'activité littéraire participe de ce que nous nommons la « culture ». Qu'est-ce que la culture ? Je n'entends pas ici en donner de définition stricte (il en existe beaucoup), je voudrais seulement souligner, dans une perspective historique, qu'il n'existe de « culture » que depuis les temps modernes. L'émergence de la littérature est en fait contemporaine de la constitution de la culture comme mode d'organisation ou de représentation de la société. Ce qui signifie qu'elle en reçoit une autorité particulière, mais aussi qu'elle en alimente les manières. Or, quelle façon les hommes avaient-ils de se représenter à eux-mêmes la légitimité de leur communauté et de leurs façons de vivre ensemble, avant que la culture n'en fournisse des modèles ? Manifestement, c'est la tradition ou la mémoire qui jouaient ce rôle : elles permettaient de lier les hommes à leur passé et donnaient aux moindres gestes l'autorité de l'ancien. Ne faut-il pas alors tâcher de comprendre comment la littérature a émergé dans le creuset complexe de ce passage entre mémoire et culture ? La valeur sociale reconnue aux œuvres littéraires, aux postures d'écrivain, aux usages de lecture participe des nouvelles modalités du vivre-ensemble, ici en les reproduisant, là en y résistant, ailleurs en s'y établissant.

Que la littérature soit ainsi partie prenante du déplacement général qui touche les sociétés modernes ne signifie pas qu'il suffit alors de jalonner le passage massif d'une légitimation par la mémoire à une institutionnalisation de la culture (on peut même penser que c'est une idée bien moderne que de chercher coupure et nouveauté radicales, comme si des époques différentes restaient bouclées sur elles-mêmes). Encore une fois, la perspective doit être rien moins que linéaire, comme l'affirme Arlette Farge : « L'histoire n'est point le récit équilibré de la résultante de mouvements opposés, mais la prise en charge d'aspérités du réel repérées à travers des logiques dissemblables se heurtant les unes aux autres¹. » À partir de minuscules variations d'occurrences singulières, d'abord guettées, puis reprises, enfin dénouées, on peut examiner comment des déplacements majeurs ont lieu. C'est que les faits circulent volontiers les uns dans les autres, et cependant, pas un événement qui ressemble à un

autre, pas un événement qui ressemble à lui-même l'instant d'après. Bien des actes de parole, sciemment innovateurs ou parfaitement rétrogrades, sont ainsi sources de bouleversements inaperçus ou témoins de déplacements insoupçonnés. C'est pourquoi il faut adopter parfois un préjugé de calligraphe qui trouve à la forme de l'écriture plus de sens qu'aux significations avouées et à la résistance du papier plus de portée qu'aux références instituées.

Dès lors, les variations d'échelle seront de règle : tantôt un genre, tantôt une œuvre, tantôt une vie, tantôt une crise, tantôt un rôle social, tantôt un dispositif imaginaire. Variations aussi des concordances de temps : nombreux sont les points d'inflexion par où apprécier la convergence des courbes et nombreuses aussi les vitesses relatives ou les ponctuations probables qui imposent de reprendre des périodisations à chaque fois différentes où coexistent, se superposent, se succèdent, s'enchevêtrent, se contredisent, se transforment des groupes d'événements. Plutôt que la médiatisation d'une représentation bien centrée, qui donne, certes, l'illusion de la profondeur de champ, on préférera ici l'immédiateté des surfaces où se mobilisent les représentations. Que, pour les fins de la mise au jour, il soit plus évident de présenter, d'un côté, les révolutions de la mémoire comme une fragmentation de la communauté, de l'autre, l'invention de la culture comme une institution de la subjectivité, ne doit pas faire illusion : « Un bon ébéniste se sert d'un ciseau peu aiguisé. En effet, le ciseau de Maître Myokan ne coupe pas très bien². »

En sous-titrant ce travail « De la littérature entre mémoire et culture », l'idée est bien de saisir comment quelque chose comme la littérature existe en fonction du passage, infiniment plus vaste, de société de mémoire à société de culture, mais ce passage n'est *ni uniforme, ni constant, ni définitif* ; l'important, pour caractériser la littérature, tient moins aux deux termes qu'à leur liaison : la littérature se forme sur le principe d'un « entre-deux ». Il s'agit donc de parcourir quelques fragments du grand labyrinthe de l'histoire.

Dans un précédent ouvrage, *Le corps imprimé*, j'avais tâché de saisir certains déplacements historiques depuis l'intérieur même des textes littéraires. Il s'agit, ici, de prendre des écarts maximaux avec les évidences de l'institution littéraire afin d'appréhender l'ampleur des discours à l'œuvre et de débrouiller une petite partie de l'écheveau dans lequel s'est constitué notre sens de la « littérature ». Car, si l'on tient à produire une histoire de la littérature, elle ne saurait être qu'un amalgame de discours, d'événements, d'institutions dans lesquels des publications font, peu à

peu, *corps*. Comment décider des discours, des événements, des institutions qui ont effectivement façonné le corpus que nous reconnaissons aujourd'hui comme littéraire, voilà où joue la tentative et l'approche.

Avec les Lettres modernes, c'est le livre de la culture que les individus avalent jusque dans les contradictions que cela implique, ayant l'impression du miel dans la bouche et de l'amertume dans les entrailles, selon ce qu'en dit l'Apocalypse, telle que je l'ai cité en exergue.

Corps imprimé, d'un côté, *livre avalé*, de l'autre, forment ainsi le paradoxe constitutif des ouvrages que nous appelons « littéraires ».

Introduction

IL N'EST PAS DE GROUPE qui ne sente la nécessité de légitimer son ordre, ses règles et jusqu'à son existence. Il ne suffit pas de vivre ensemble, il faut encore en susciter le droit. Rien d'humain n'existe sous le ciel qui n'ait sa raison inscrite dans des valeurs. L'invention de cette légitimité peut se faire de deux manières et délimite donc, de ce point de vue, deux types de société.

Ainsi, la légitimité peut venir du dehors, de l'extérieur du groupe. Que ce soit un ou des dieux, des esprits, la nature, peu importe, l'essentiel est que personne à l'intérieur de la communauté ne puisse revendiquer l'établissement de l'ordre social comme son invention. Il y va de la permanence de la société elle-même. Si certains membres du groupe pouvaient légitimement revendiquer la création de tel rituel, de tel mythe, de telle croyance, de tel savoir, ils acquerraient du coup la possibilité de modifier à leur guise l'ordre même de la communauté. Il faut bien que l'ordre social soit reçu, mais ce don impose une dette toute spéciale envers ce dehors sacré qui demeure au-delà de n'importe quel pouvoir humain. D'où l'importance du passé, car c'est de lui que vient la légitimité, en même temps que l'intelligibilité du présent. C'est autrefois que furent institués les règles et les rituels, les permissions et les chants, les obligations et les fêtes : les ancêtres deviennent des figures divines, dispensatrices de savoirs et d'être. Ces sociétés valorisent la tradition, elles souscrivent à un culte de la mémoire, par où le passé maîtrise le présent, par où les hommes du présent ne contrôlent pas les souvenirs qui leur sont légués. Il s'agit avant tout, pour eux, de recevoir et de transmettre un héritage. Il s'agit de

façonner le passé *comme présent* afin de paraître immobile (ce qui ne signifie pas bien sûr que la société *soit* immobile : on peut changer les mythes, varier les rites, déplacer les obligations, adapter les savoirs, à la condition de toujours introduire les changements *au nom du passé* : le mythe raconté par le chef d'une tribu indienne, au petit matin, la colère d'Achille que chante l'aède, le soir, ne sont pas strictement identiques à ceux de la veille, c'est toujours cependant « le conte » qui parle, l'impérissable tradition de la voix). La mémoire figure alors comme une énergie sociale, un moyen collectif de répétition et d'invention : les êtres sont *dans* la mémoire. Du coup, l'univers apparaît sur le fond d'une signifiante généralisée : de chaque fait qui arrive, on se demande : « De quoi est-ce le signe ? » La répétition permet ainsi de densifier certains événements élus, afin de mieux laisser dans l'ombre la multiplicité ordinaire des instants (on assure la continuité des temps par le discontinu des événements). Ces sociétés qui cultivent la mémoire, par volonté d'indifférence¹, sont, en fait, des sociétés de l'oubli par hypermnésie locale.

Soit la légitimité provient de l'intérieur même du groupe : non plus hétéronomie donc, mais autonomie (autonomie des sujets, de la raison, des nations : autant de possibilités, au besoin, congruentes). Les règles de l'ordre social ne sont plus reçues, elles demandent à être créées, inventées par les individus qui forment la société. Tradition et mémoire sont critiquées et tenues pour des obstacles à la réalisation de l'ordre social dans la mesure où elles empêchent justement de telles inventions. Loin de fournir une énergie sociale, elles ne sont prises que pour des techniques routinières qui bloquent les innovations individuelles sous le poids du passé. Il faut désormais les soumettre au jugement des individus, car c'est en eux que réside la valeur, c'est par eux que se décide la venue des réalisations communes. Au relatif anonymat de la tradition succède la nécessité de se faire un nom, d'imprimer sa marque sur les réalisations de l'histoire comme si l'on pouvait signer au bas de la page du temps. Dans ce type de société, les êtres doivent produire le présent *comme futur*, car c'est à sa part d'avenir que l'on juge la validité du présent : il s'agit de paraître mobile (ce qui ne signifie pas, là non plus, que l'on *soit* effectivement mobile). L'avenir projeté explique (littéralement déplie) le présent, car le passé n'a de valeur qu'à passer par le discours de l'histoire, il n'est plus source d'intelligibilité, ni de présence immédiate, c'est, au contraire, lui qu'il faut comprendre : coupé du présent, le passé est devenu une énigme. Les êtres ne sont plus alors dans la mémoire, c'est la mémoire qui réside dans les êtres, et seulement sous la forme d'une faculté mineure et négli-

geable. Du coup, l'univers est perçu sur le fond d'une insignifiance généralisée : de chaque moment du temps, on se demande : « En quoi est-ce un signe ? » Dans le temps désormais uniforme, il faut faire de chaque instant, au moins potentiellement, la surprise fabriquée d'un événement, afin de mieux laisser dans l'ombre l'insupportable répétition (on produit une discontinuité temporelle par le flux continu d'événements). Ces sociétés qui dévaluent la tradition, par désir de différences, sont, en fait, des sociétés de l'oubli par hypermnésie générale².

La mémoire : avant-hier et aujourd'hui

Je suis desséché par la soif et je meurs :
vite, donnez-moi de l'eau fraîche qui
jaillit du marais de Mnémosyne.

Orphée, fragment 17

Une des aventures intéressantes des sociétés occidentales tient à ce qu'elles semblent documenter le passage ou l'inflexion d'un type de société à l'autre.

Alphonse Dupront voit ainsi dans les Lumières la manifestation d'un plus vaste procès, « celui de la définition d'une société des hommes indépendante, c'est-à-dire sans mythes ni religions (au sens traditionnel du terme), société "moderne", c'est-à-dire société sans passé, ni traditions, du présent, et tout entière ouverte à l'avenir³ ».

Pierre Chaunu amplifie encore l'originalité de cette césure :

Tout a muté sur l'horizon 1630. Tout a rebondi autour de 1680. L'Europe des Lumières est née à cette hauteur, au point d'intersection des pensées d'une étroite élite conquérante, à l'Ouest, avec les structures presque immobiles d'un monde très vieux, manières de produire, de vivre ensemble, d'aimer. [...] Nulle période n'est autant un commencement et une fin. Commencement de la croissance soutenue, fin de la société traditionnelle où la connaissance et l'éthique se transmettaient par voir-faire et oui-dire, fin de la chrétienté⁴.

Marcel Gauchet, soulignant l'équivoque constitutive de l'expérience du temps « entre un toujours déjà-là qui nous réduit à rien et un jamais encore advenu qui nous projette dans la libre ouverture d'un faire », pense la nouveauté historique des sociétés modernes qui ne sont plus structurées par la religion, « comme si l'espèce humaine avait successivement choisi de privilégier l'une ou l'autre de ces dispositions temporelles⁵ ». Ce n'est d'ailleurs pas seulement, comme semble l'indiquer Marcel Gauchet,

l'insistance du passé ou le projet du futur qui aiguïsent le rapport social au temps, mais la gestion du passage même entre passé et futur, qu'on s'obstine à y voir apparaître un *legato*, un tuilage impeccable, ou bien qu'on y cherche la production des *staccatos* incessants du nouveau : ainsi la sacralisation de la mémoire est à l'insistance du passé dans le présent, ce que le mythe du progrès est à la projection du présent dans le futur.

Dans les métamorphoses de la mémoire apparaissent, dès lors, des déplacements considérables qui touchent autant les statuts sociaux que les représentations collectives. Chris Wickham et James Fentress remarquent combien, au sortir du Moyen Âge, « l'histoire de la mémoire est celle de sa constante dévalorisation [...]. La mémoire, de plus en plus, s'est retirée, pour nous, dans l'individuel. C'est une source de savoir privé et non social⁶ », et Krzysztof Pomian relève comment, à l'époque moderne, pivotent les relations entre histoire et mémoire, de sorte à en inverser les rapports au temps et aux individus, de sorte, aussi, à en renverser les valeurs⁷. On a le sentiment que les lents bouleversements des sociétés médiévales aux États modernes, que décrivent les historiens, épousent, en fin de compte, les positions opposées qu'une logique des modes de légitimation suppose.

Il va sans dire qu'à entrer dans l'empiricité des phénomènes, nos sociétés contemporaines ne manquent pas d'être travaillées par la mémoire collective comme l'ont, depuis quelques décennies déjà, montré Maurice Halbwachs et Fernand Dumont⁸. Réciproquement, le sens de la tradition dans la société médiévale ne recoupe pas impeccablement les postures univoques que la logique décrit. Il vaut, néanmoins, la peine de mettre en valeur brièvement, et par souci du contraste, le statut de la mémoire au Moyen Âge.

Dans sa diligente dette envers l'Antiquité, Augustin fait de la mémoire une des trois facultés de l'âme comme Cicéron en faisait une des trois parties de la prudence (autrement dit, de l'intelligence éthique). La mémoire est ce qui régule la vie quotidienne comme une vie éthique. L'activité psychique des membres de la communauté est dès l'abord collective : la mémoire n'est pas seulement *fama publica*, renommée, elle est surtout mémoire des héritages que forment les privilèges, les rituels, les identités ou les coutumes. « Plus que le témoignage individuel, c'est l'expression ritualisée de la mémoire dans la communauté et imposée par la tradition qui importe [...], le passé devient plus le support d'un comportement que l'objet d'un savoir⁹. » Loin d'être réduit à l'autrefois ou au jadis, le passé est utilisé à la fois comme modèle du présent et justifica-

tion du futur, jusque dans l'exploitation de l'anachronisme et dans la vertu de l'oubli¹⁰. En ce sens, les « personnes » au Moyen Âge ne sont pas des entités individuelles autonomes, pourvues de droits juridiques, mais des *personæ*, c'est-à-dire « les supports matériels de rôles qu'elles n'écrivent pas, mais qu'elles reçoivent, sous la forme d'un destin, de la puissance qui réside dans la *memoria*, une puissance qui est au-delà du pouvoir ou du contrôle des hommes¹¹ ». La mémoire est simultanément technologie du quotidien, éthique des relations sociales et puissance d'être. Guillaume de Saint-Thierry place ainsi au sommet de l'âme le pouvoir de la mémoire¹², car elle est à la fois soigneuse récollecion du passé, et, plus fondamentalement encore, manière d'être présent à la présence elle-même.

La mémoire doit être pensée comme une instance de passage, une force d'animation, non comme un positionnement dans le passé ou quelque chose dont on ne peut plus que réfléchir l'absence. Catapultant le passé dans le présent, elle permet de donner du sens aux gestes habituels ou aux événements inattendus, elle fait de la vérité d'un moment l'éternité de la vérité : « La vérité pénètre dans le palais de l'intelligence où elle se lie avec la mémoire pour engendrer l'éternelle vérité de la pensée¹³. » Que serait une vérité qui ne passerait pas le seuil de l'instant ? À passer pour mémorable, la vérité vire à l'immuable : elle est devenue un modèle (de pensée, de sens, de pratiques). Dans son *Livre des anges*, Raymond Lulle alloue trois facultés aux anges : Intelligence, Volonté, Convenance ; mais dans son traité de *l'Arbre de science*, la Convenance devient Mémoire, car les deux disent le même : la mémoire est ce qui accorde, ce qui harmonise, ce qui sert de médiation entre Dieu et les hommes, par la vertu de l'exemple. La structure de la mémoire, en effet, est avant tout une structure de l'exemplaire : la transmission des savoirs, des gestes, des coutumes y demande une technicité en même temps qu'une autorité. Dans cette religion de la commémoration qu'est le christianisme, il n'est guère surprenant de voir allouer à la mémoire un rôle aussi capital.

Voyons, juste pour l'exemple, les usages des recueils d'*exempla*. Ces petites histoires, qui illustrent une leçon morale, ont pour charge de léguer à chacun les modèles à suivre et les significations à donner, en reliant sens moral et récit exemplaire. De même que la mémoire noue passé et présent, intelligible et sensible¹⁴, l'*exemplum* lie vie quotidienne et valeur éthique par le fil coloré d'un événement exemplaire. Avec les recueils d'*exempla*, mnémotechnique, morale collective et ontologie de la mémoire se suralimentent les unes les autres. Ainsi le premier recueil écrit pour les

prédicateurs au milieu du XIII^e siècle, le *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* d'Étienne de Bourbon, est-il composé dans l'ordre thématique des sept dons de l'esprit (crainte, piété, science, force, conseil, intelligence, sagesse). On pourrait penser qu'il s'agit d'un choix peu propice à la remémoration puisqu'il manque d'ordre rationnel, mais ce serait oublier la force d'animation de la mémoire, dans la mesure où les prédicateurs s'avéraient parfaitement capables de passer d'un *exemplum* à l'autre, selon leurs besoins, grâce aux opérateurs de passage mémoriels qui validaient les connexions analogiques : « La mémoire du prédicateur est alors [...] invoquée autant qu'aidée¹⁵. » Lorsque, à la fin du XIII^e siècle, les livres d'*exempla* commencent à être rangés sous forme alphabétique, cela suppose un déplacement considérable, dans la mesure où les techniques de lecture ne reposent plus sur les glissements thématiques de la mémoire, mais sur l'arbitraire du classement alphabétique. Si l'on peut voir une expansion des arts de mémoire, ce sont, dès lors, des outillages mnémotechniques qui visent plus à maîtriser les pratiques du mémorable qu'à partager la puissance d'animation collective. Sans doute les techniques de mémoire influent-elles sur les habitudes mentales et les gestes répétés, comme le maintient Mary Carruthers¹⁶, mais en perdant, peu à peu, l'Être-Mémoire dans lequel baignaient les légitimations et les identités de chacun.

Cette interprétation paraît aller à l'encontre des grands travaux de Frances Yates et de Paolo Rossi, qui montrent l'importance du théâtre de mémoire de Giulio Camillo, de la pensée ésotérique de Giordano Bruno et des méthodes combinatoires de Raymond Lulle à Leibniz. Pour ces premiers exégètes des arts de mémoire, ce n'est qu'au XVIII^e siècle que la coupure décisive se ferait. Qu'il y ait rémanence des mnémotechniques ne signifie pourtant pas que les enjeux ontologiques et collectifs de la mémoire perdurent. On peut même penser que les arts de mémoire sont d'autant plus disponibles pour les explorations sur les rationalisations ou l'hermétisme des méthodes qu'ils ne font plus partie intégrante de la perpétuation des héritages et des formations d'identités¹⁷. Paolo Rossi reconnaît d'ailleurs « l'absorption de la mémoire par la logique » et le fait qu'elle en soit, du coup, « profondément transformée¹⁸ ». Les *Méditations* de Descartes n'ont plus guère que le nom de commun avec la technique médiévale de la *meditatio*, dont Mary Carruthers a montré l'imprégnation mémorielle. En perdant de sa puissance spéculative et de son animation collective, la mémoire passe au service du jugement et de la raison individuelle et ne tarde pas à se voir reléguée fort bas dans l'échelle des

valeurs. Il devient, désormais, de moins en moins possible d'y trouver un mode de légitimation sociale, un répertoire de rôles et d'attitudes, une manière de mettre en forme des expériences et de pouvoir les interpréter. L'ultime feu d'artifice des arts de mémoire ressemble fort à un feu de paille¹⁹.

Ainsi serait scellé le destin de la mémoire dans nos sociétés, tellement scellé qu'il a fallu beaucoup de temps pour parvenir à reconnaître cette dimension collective, voire ontologique de la mémoire. Au moment où Frances Yates et Paolo Rossi travaillent encore à cette reconnaissance, au début des années 1960, Alphonse Dupront remarque combien « la mémoire collective est la matière même de l'histoire. N'est-il pas très significatif d'une mentalité, la nôtre, dite moderne, que nous ne l'ayons encore quasiment pas différenciée comme matière d'étude²⁰? »

Depuis lors, les travaux sur la mémoire collective se sont multipliés dans diverses disciplines, au point de défier toute tentative de faire un état de la question. Certes, la mémoire joue de nouveau un rôle éminent dans les œuvres de pensée dès la fin du XIX^e siècle : sans mémoire, pas d'intuition de la durée, donc du vivant chez Bergson, pas de retour du refoulé ni de travail analytique chez Freud, pas de généalogie ni d'éternel retour chez Nietzsche. Mais Maurice Halbwachs est encore un pionnier, dont on n'entend d'ailleurs que depuis peu les leçons, lorsqu'il rapporte, dans les années 1920, la sociologie à une nécessaire analyse des mémoires collectives.

Aux révolutions des temps modernes, et à l'empire sur nous de la notion même de révolution qu'ignoraient nos ancêtres²¹, succède, depuis deux dizaines d'années, la restauration de la mémoire. Les liturgies commémoratives, la grande messe du patrimoine, le pieux recyclage de l'ancien à défaut de l'antique, tout est bon pour les dévots de la mémoire : qu'importe le tesson pourvu qu'on ait l'ivresse du passé. Le succès public d'un travail savant comme les *Lieux de mémoire* (et jusqu'à la locution elle-même aussitôt publiée que disséminée du bureau du ministre de la Culture aux journalistes des pages sportives, des panneaux publicitaires à la juridiction du patrimoine) témoigne de cette « fièvre commémorative²² », de cette « tyrannie de la mémoire²³ » dans nos sociétés contemporaines.

On en dirait autant de la tradition qui est devenue un argument de vente pour les marchands en mal de renouveau, mais aussi un objet d'étude récent des historiens, des philosophes, des sociologues et même des ethnologues, dont on se serait attendu à ce qu'ils prissent en compte la notion plus tôt, eux qui s'occupent des sociétés « traditionnelles²⁴ ». La

production scientifique multiplie d'ailleurs les ouvrages sur le sujet jusqu'en ses disciplines les plus inattendues (la paléontologie, par exemple, ou la neuro-chimie) retrouvant dans la tradition, non un inutile fardeau, mais la composante nécessaire de toute production humaine, même si cela apparaît encore comme un « véritable paradoxe : [...] l'homme est à la fois individu zoologique et créateur de la mémoire sociale », du coup « la tradition est biologiquement aussi indispensable à l'espèce humaine que le conditionnement génétique l'est aux sociétés d'insectes [...]. À partir de l'*homo sapiens* la constitution d'un appareillage de la mémoire sociale domine tous les problèmes de l'évolution humaine²⁵ » ; c'est aussi la conclusion des travaux d'un neuro-chimiste comme Steven Rose : pour lui, le cerveau humain diffère de celui des autres animaux par la création d'une mémoire artificielle, qui libère un grand nombre de neurones pour d'autres fins, en s'inscrivant dans une mémoire collective, hors de laquelle aucun processus biologique humain ne serait compréhensible²⁶.

La présence parmi nous de la mémoire collective n'est donc ni affaire de quelques disciplines, ni pur commerce des signes, elle relève d'une phantasmagorie sociale et indique certaines modifications du rapport que les sociétés occidentales entretiennent avec elles-mêmes. C'est un symptôme de la culture actuelle qu'elle soit si souvent alliée à la mémoire ou à la tradition : on ne cesse de voir apparaître des syntagmes, autrefois improbables, aujourd'hui inaperçus, comme « mémoire culturelle » ou « tradition culturelle ». Plus encore, on allie parfois histoire et mémoire, comme si la culture occidentale qui a tant investi sur le progrès comme destination et le discours historique comme appropriation du passé pouvait impunément ramener à elle mémoire et tradition qu'elle a systématiquement dévalorisées²⁷. Le succès de l'histoire des mentalités semble bien caractéristique de ce déplacement : ce n'est pas simplement que l'on invente un nouveau questionnaire et de nouveaux objets d'étude, mais c'est une soudaine et surprenante valeur qui se trouve allouée aux faits de tradition. Lors d'une rencontre, en 1980, sur « Histoire des mentalités, histoire des résistances, ou les prisons de longue durée », il est significatif de sentir la réaction de Michel Vovelle (bien placé pour sentir le processus) qui, au moment de livrer les deux interprétations possibles de l'inertie des mentalités (soit une façon de « charrier les scories des idéologies mortes », soit une manière de tenir « le trésor d'une identité préservée, l'expression la plus authentique des tempéraments collectifs : en somme, ce qu'il y a de plus précieux ») s'étonne devant l'importance subite de cette seconde interprétation, alors que des générations ont rejeté l'inertie

pesante des traditions, « signe des temps, dans une société en quête de ses “racines”²⁸ ». Il n’y a pas seulement ici éternel retour des racines (ou de leur quête), mais phénomène bien daté d’une nouvelle fascination.

Peut-on comprendre ce retournement des valeurs allouées à la mémoire collective en saisissant alors son rôle dans la culture ? Encore faudrait-il que nous sachions à quoi nous en tenir sur la notion même de culture.

La culture : naguère et jadis

Si la culture est la chose du monde la plus répandue, elle n’en semble pas, pour autant, la plus évidente. Qui l’analyse ne peut manquer de trouver dans ses expressions les plus courantes quelques petits paradoxes ; sept, pour être précis, qui se chevauchent ou se superposent partiellement, mais qui ont chacun leur impact propre.

1. La culture est universaliste et particularisante : tout être est *de* culture, mais chacun relève d’une culture.

2. La culture désigne l’ensemble de la société (puisque tout phénomène social est de toute façon culturel) et une sphère particulière à l’intérieur de la totalité sociale (le domaine des représentations en général, ou bien des modes esthétiques et intellectuels plus spécifiquement).

3. La culture est un concept différenciant (entre l’élite et le populaire, le civilisé et le primitif, l’humain et le non-humain) et holistique (il vaut comme identité du groupe).

4. La culture est un répertoire inconscient d’habitudes collectives qui façonne nos dispositions et un stock de créations conscientes, d’inventions volontaires, de styles singuliers.

5. La culture valorise l’innovation et même, ultimement, la libération des formes reçues, tout en faisant de ces valeurs des marchandises sur le marché des biens symboliques, réinstaurant une aliénation sociale.

6. La culture fonctionne comme une façon de discipliner les membres d’une communauté et elle suscite aussi la création de cultures alternatives, ou, au moins, de contre-modèles culturels.

7. Si l’art a bien partie liée avec la culture, alors celle-ci favorise loisir, oisiveté, improductivité ; et si la culture a partie liée avec l’éducation, l’apprentissage, voire le dressage, alors elle doit avantager travail, production, fabrication.

Bien souvent, on tranche et on découpe dans ces antinomies les postulats indispensables pour avancer dans telle ou telle recherche, avec pour conséquence de dissoudre la tension, mais également la dynamique des

TROISIÈME PARTIE

L'invention de la culture

8	La communauté du goût : les formes sociales du sensible	279
9	La culture et l'exception du peuple : fabrication des contes de fée et de la culture populaire	307
10	La culture et l'exception des femmes : salons et opinion publique, le cas de Julie de Lespinasse	343
11	La culture et ses marges : de la République des Lettres aux droits de l'auteur, le cas de Saint-Hyacinthe	369
	Conclusion	407
	Notes	423
	Bibliographie	501
	Remerciements	537

 | **AGMV Marquis**
MEMBRE DE SCABRINI MEDIA
Québec, Canada
2004