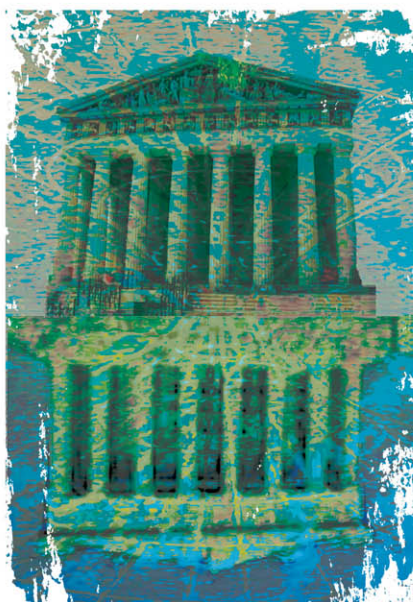


ÉRIC MÉCHOULAN

La culture de la mémoire

ou comment se débarrasser du passé?



Les Presses de l'Université de Montréal

Extrait de la publication

LA CULTURE DE LA MÉMOIRE

DU MÊME AUTEUR

Le crépuscule des intellectuels. De la tyrannie de la clarté au délire d'interprétation, Québec, Nota bene, coll. « Nouveaux essais Spirale », 2005.

Le livre avalé. De la littérature entre mémoire et culture (XVI^e-XVIII^e siècle), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

Pour une histoire esthétique de la littérature, Paris, PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 2004.

Le corps imprimé. Essais sur le silence en littérature (XVII^e-XVIII^e siècle), Montréal, Balzac, 1999.

ÉRIC MÉCHOULAN

La culture de la mémoire
ou
Comment se débarrasser du passé ?

Les Presses de l'Université de Montréal

Extrait de la publication

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada

Méchoulan, Éric, 1959-

La culture de la mémoire, ou, Comment se débarrasser du passé?

(Champ libre)

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7606-2098-8

eISBN 978-2-7606-2526-6

1. Mémoire – Aspect social. 2. Mémoire dans la littérature.
3. Civilisation occidentale – 20^e siècle. 4. Mémoire – Philosophie.
I. Titre. II. Titre : Comment se débarrasser du passé?.
III. Collection : Champ libre (Presses de l'Université de Montréal).

BF378.S65M42 2008

153.1'2

C2008-940313-4

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2008

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Les Presses de l'Université de Montréal, 2008

Les Presses de l'Université de Montréal reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour leurs activités d'édition.

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

IMPRIMÉ AU CANADA EN MARS 2008

INTRODUCTION

La mémoire n'est-elle plus qu'un souvenir ?

On n'a pas encore inventé les Olympiades du souvenir ; cela ne saurait tarder. La compétition pour les médailles d'or du passé est ouverte. Commémoration de la libération d'Auschwitz ou de la création de la soupe Campbell, inscription dans le patrimoine mondial des minarets de Djam en Afghanistan ou du parc Dinosaur en Alberta, traditions réinventées des anciennes forges à La Malbaie ou tour de main traditionnel invoqué par des marques de yoghourt, la mémoire est aujourd'hui mise à toutes les sauces, pour le meilleur ou pour le pire. Le passé est devenu, bien souvent, un attrape-nigaud publicitaire¹. C'est sans conteste la façon la plus radicale de l'escamoter, voire de s'en débarrasser.

Le devoir de mémoire, à l'évidence, l'emporte partout, tantôt pour rappeler de justes souvenirs, tantôt pour oublier d'agir dans le présent. Se souvenir est devenu un impératif catégorique qui annihile les différences radicales entre la mémoire d'un génocide et l'invention d'une marque de soupe. Dans l'archéologie incessante du passé, qu'importe

1. Au point de voir, par exemple, un fabricant de meubles choisir sciemment pour nom « Rien de neuf » tout en proposant du mobilier sur mesure.

le tesson, pourvu qu'on ait l'ivresse de la mémoire. Du coup, le devoir de mémoire, jusque dans l'ambivalence de l'expression, sonne parfois comme une annonce pour brocanteurs².

Le succès public instantané d'une entreprise savante, apparemment aussi austère que celle des « lieux de mémoire », lancée par Pierre Nora en France, engendre sans peine à Québec le souci des grilles de rue devenues patrimoine matériel de l'aménagement urbain de la Nouvelle-France, et montre combien l'obsession actuelle des traces trouve à s'investir partout et dans n'importe quoi. Les moindres vestiges prennent l'allure auguste de ruines qu'il s'agit alors de mettre en scène et de rendre fréquentables par un public béat (et payant)³.

Il apparaît hélas assez évident que notre monde est aujourd'hui menacé de pertes cruciales, à commencer par celle de son atmosphère — ce qui risque de devenir gênant à courte échéance. Mais l'angoisse mémorielle et la fascination pour les traces de ce qui a disparu ou va s'évanouir à jamais tendent à faire de notre monde un sempiternel musée de la vie quotidienne, où chaque geste devra bientôt faire l'objet d'un suivi électronique qui en enregistrera pour toujours le mouvement fugitif, comme si nous ne pouvions plus nous permettre d'abandonner quoi que ce soit au vertige heureux de l'effacement. Le problème n'est pas de tâcher de conserver des vestiges ou de classer les nécessaires archives de

2. Sur ce problématique culte de la mémoire, voir Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995. Sur les bons usages de l'oubli, Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot, 1998. Sur l'ambiguïté conceptuelle de l'expression, Jean-François Theullot, *De l'inexistence d'un devoir de mémoire*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 2004.

3. Pour le Québec, on trouve de bons exemples dans *La mémoire dans la culture*, sous la dir. de Jacques Mathieu, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995.

nos existences sociales, ni de garder en mémoire, bien vivants, des événements qui demeurent, pour nous, importants ; le problème est de tout mettre sur le même plan, ce qui nous voue à une amnésie par surabondance de souvenirs. Le passé disparaît sous lui-même et les États trouvent leur compte à investir dans les commémorations et le patrimoine au moment où les plans quinquennaux et les projets de société font faillite. Dans la guerre pour l'avenir, l'intendance du passé en vient à précéder les troupes du présent : on inscrit les héritages sur un carnet de cuisinière et on met en première ligne la gestion des saveurs anciennes. C'est qu'avec le passage d'un siècle l'autre, l'appétit pour le passé rassure manifestement plus qu'il n'inquiète — et il permet d'oublier les désastres actuels.

Or, notre modernité s'est construite sur le rejet des traditions, sur une nécessaire coupure d'avec le passé, pour que du nouveau puisse surgir. Le passé apparaissait comme un fardeau dont il fallait absolument se débarrasser au plus tôt. Tout le poids de l'investissement portait sur le futur à inventer plutôt que sur le passé à conserver, à répéter ou à transmettre. L'accélération technique des formes de transmission (courrier postal, télégraphes, téléphone, courrier électronique) a épousé les valeurs modernes allouées à la rapidité de l'innovation : transporter de plus en plus vite des contenus de moins en moins anciens. Autrefois, l'autorité naissait du caractère immémorial de ce que l'on transmettait ; dans les temps modernes, la valeur est produite par l'apparence de nouveauté⁴.

4. Je parle ici, comme dans tout l'ouvrage, des sociétés occidentales. Cela limite d'office la portée de mes analyses et il faut en être conscient. Pour des sociétés africaines ou orientales, les modes de gestion du passé sont bien

Une société doit toujours, par définition, rassembler des êtres : ce qui signifie leur donner une mesure commune, quelque chose qui puisse les lier assez pour que des raisons de vivre en commun paraissent évidentes, pour que des valeurs partagées suffisent à prendre le dessus sur les innombrables conflits qui ne manquent pas de surgir. Jürgen Habermas voyait ainsi la spécificité des sociétés modernes qui se mettaient en place au XVIII^e siècle : « La sphère publique bourgeoise peut être d'abord comprise comme étant la sphère des personnes privées rassemblées en un public⁵. » Mais le problème, que ne cherche pas à penser Habermas, est de comprendre comment l'on a pu passer d'une mémoire collective qui alloue les rôles traditionnels à cette sphère publique où seraient rassemblées les personnes privées. Dès lors qu'une transcendance ou des héritages quelconques n'unissent plus les membres, comment lier ceux qui constituent la communauté, alors même qu'ils semblent *a priori* désunis par leur individualité même ? La mémoire, sous d'autres formes, continue certes à promouvoir des modèles et des références, fournissant identités personnelles, rôles sociaux, sens et valeurs à donner aux événements. Pourtant, dans les temps modernes, sous la puissance nouvelle de ce que l'on peut appeler la

différents et les oppositions que je trace entre tradition et modernité, entre l'autrefois et le maintenant, recourent parfois ou divergent souvent du jeu entre passé et présent dans ces sociétés. Pour n'en prendre qu'un exemple simple, les Japonais reconstruisent périodiquement leurs sanctuaires : ils ne leur donnent donc pas l'aura du vieillissement, voire de la ruine, mais cela ne signifie pas qu'ils se désintéressent de leur valeur « patrimoniale » ou de leur portée temporelle, au contraire, cependant ils font porter le poids de la transmission ou de la tradition sur les pratiques et non sur les matériaux : ils rebâtissent, en effet, leurs temples avec des matériaux neufs, mais selon les usages établis et en suivant les techniques léguées.

5. Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1986 [1962], p. 38.

culture, se glissent des modes de signifier, des processus de subjectivation, certains découpages des apparences, des qualités et des valeurs qui permettent à des particuliers de sentir, de façon inédite, des manières communes d'exister.

On peut, en effet, à grands traits, distinguer deux types de société : celles qui reposent sur la mémoire collective et les vertus de la tradition ou celles qui supposent une construction culturelle dans laquelle la mémoire ne joue plus qu'un rôle ambivalent. Là où la tradition s'ouvre à une réception, à un dehors, la culture s'attache à produire, à édifier du dedans ; celle-là est une distribution de rôles sociaux s'adaptant aux circonstances, aux scènes d'énonciation, celle-ci une pratique civile des sentiments personnels qui impose un travail sur soi pour apparaître comme un sujet autonome ; celle-là est héritage commun de vérités à transmettre, celle-ci appareil d'une opinion publique à élaborer.

Autrement dit, alors même qu'on l'utilise de manière quasi transcendantale, le concept de culture n'a pas existé de tout temps et l'histoire culturelle doit commencer par une histoire de la notion même de culture et des valeurs que certaines sociétés lui ont spécifiquement allouées. Cela ne veut pas dire que l'on ne pourrait pas exploiter le concept pour désigner, de façon universelle, toutes les formes d'organisation des représentations sociales, comme cela est couramment fait en anthropologie, mais qu'il faut le manipuler avec prudence et circonspection et non avec la naïveté d'une évidente essence de l'homme.

On a souvent dit que l'essence de l'homme était de n'en pas avoir ou que sa nature faisait de lui un être de culture. Il existe même une théorie biologique tout à fait plausible

s'appuyant sur le fait que les humains ressemblent beaucoup moins aux primates adultes qu'à leurs bébés (même relative absence de pilosité, même position du trou occipital, même structure des mains et des pieds, même pli mongolien, etc.). Il serait alors possible de concevoir que la véritable spécificité des humains, dans l'évolution des espèces animales, vient de ce qu'ils sont des primates fixés à un stade infantile, mais ayant conquis la faculté de se reproduire, des bébés pubères. Tel est ce que l'on nomme « l'hypothèse de la fœtalisation », ou *néoténie*, qui trouve l'essence de l'homme dans le caractère *retardé* de son développement⁶.

Nous naissons et demeurons inachevés (il nous faut des années pour apprendre à marcher, à nous nourrir, à développer des souvenirs), en retard sur toutes les autres espèces animales⁷ — et c'est justement ce que nous appelons être plus évolués ! Chez les animaux que nous nous plaisons à considérer bien loin de nous (les insectes par exemple), le processus moteur est rigoureusement déterminé : pour se nourrir, telle espèce de guêpe solitaire pique inéluctablement le ganglion ventral de son unique proie, la larve du scarabée doré. La précision géométrique du geste n'est pas le résultat d'un apprentissage, mais une formation biologique inscrite dans la structure génétique de l'insecte comme un destin écrit par les dieux. Notre enfance prolongée nous a, au moins en partie, libérés d'une telle structuration, elle nous a plongés dans une plasticité indéfinie⁸

6. Voir Louis Bolk, « La genèse de l'homme », *Arguments*, n° 18, 1960, p. 3-13.

7. Voir Geza Roheim, *The Origin and Function of Culture*, New York, *Nervous and Mental Diseases Monographs*, 1943.

8. Plusieurs philosophes ont tenté d'en tirer des réflexions sur notre actualité même : Giorgio Agamben, *Idée de la prose*, trad. Gérard Macé, Paris,

— et c'est bien pour limiter et contrôler cette effrayante souplesse d'âme que nous avons imaginé de multiples façons de nous contraindre par des codes que nous appelons culturels. En figurant comme l'inachevé, le retardé au compte courant des espèces, l'homme devient un animal historique : l'histoire naît avec la nécessité de la transmission des contraintes nécessaires. Il faut porter à son crédit ce dérimage des temps qui fait d'un retard un progrès.

Cette théorie semble bien avoir un équivalent ancien : le mythe de l'origine des sociétés que raconte Protagoras à Socrate pour mieux lui montrer que la vertu politique s'enseigne. Dans ce dialogue de Platon, Protagoras raconte qu'Épiménide a distribué tous les dons aux différents animaux, tant et si bien qu'une fois arrivé à l'homme, il ne restait plus rien, ce pourquoi l'homme n'a aucune défense naturelle. Prométhée est alors obligé de voler le feu et la technique aux dieux pour permettre aux humains de survivre. Cependant, cela n'est pas suffisant, car ils sont incapables de vivre ensemble sans s'agresser et se déchirer mutuellement. Zeus, qui en a pitié, doit donc leur donner Justice et Respect pour leur permettre de bâtir des cités et d'y vivre politiquement. Ce mythe paraît souscrire à la même thèse générale sur les humains : inadaptés au monde à la différence des autres animaux, il leur faut une instance extérieure à eux-mêmes pour qu'ils puissent survivre collectivement.

Pourtant, au-delà de l'opposition entre une théorie scientifique et un mythe, une différence majeure existe : la néoténie voue les hommes, par leur plasticité même, à la

Christian Bourgois, 1988 [1985]; Dany-Robert Dufour, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Paris, Calmann-Lévy, 1999; Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2000 [1999].

nécessité de se construire une culture, tandis que c'est Zeus seul qui alloue aux hommes les éléments indispensables à leur existence collective. Là, une production de soi par soi-même, ici, un legs divin dont il faut hériter. Pour le dire autrement, cet héritage implique des ressources mémorielles, alors que cette production suppose la construction d'une culture. Même sous ces ressemblances, on peut encore distinguer une forte opposition entre les usages de la mémoire et les pratiques de la culture. Il ne faut donc être dupe ni de la théorie savante ni du mythe ancien, chacun s'inscrit dans des formes tacites de pensée et des ordres évidents de valeur.

Dans un ouvrage que j'ai consacré à l'histoire de la littérature dans l'Ancien Régime en France, j'ai tâché de saisir comment ce qui est institutionnalisé au XIX^e siècle seulement sous le nom de littérature émerge et prend lentement forme à partir de la fin du XVI^e siècle. J'en ai analysé certains points de cristallisation : le rapport à la langue nationale, la fonction de l'auteur et les droits du génie, la reconnaissance de styles singuliers socialement valorisables, l'exercice du goût, etc. Mais surtout, j'ai tâché de situer cette émergence dans le creuset du déplacement qui semblait toucher justement les assises mémorielles de la société traditionnelle qu'était encore l'Ancien Régime et de ce qui se constituait peu à peu sous la notion de culture⁹.

Il ne suffisait pas, bien entendu, de jalonner le passage massif d'une légitimation par la mémoire à une institutionnalisation de la culture, dans la mesure où le passage n'a jamais été définitif, précis et général (on peut même

9. Voir Éric Méchoulan, *Le livre avalé. De la littérature entre mémoire et culture (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

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). La force d'animation collective de la mémoire n'a donc pas cessé brutalement au moment où la culture, comme mode de représentation des sociétés à elles-mêmes et comme forme de transmission des valeurs sociales, a émergé et s'est installée sur la scène des temps modernes. Cependant, il est clair que la tradition est apparue de plus en plus comme un poids inutile et le passé comme une présence encombrante. Réciproquement, la culture, cherchant à produire les êtres dans la manufacture nationale des citoyens, a tendu à les projeter, par l'éducation, dans le progrès indéfini d'un futur où l'innovation et l'originalité comptent plus que la réitération rituelle du passé.

L'emploi absolu du terme culture, au lieu de l'ancienne *cultura animi*, indique que l'on s'occupe de l'être tout entier, corps et âme, enchantement et surveillance, contrainte et critique. D'où cet étrange phénomène par où le caractère profondément disciplinaire de la culture peut resurgir comme la source d'une conscience critique toujours plus vive et d'un plaisir toujours plus revendiqué. En effet, l'utilité sociale du plaisir joue également son rôle dans la comédie des hommes. Norbert Elias ou Michel Foucault ont analysé les manières de discipliner les corps et de contraindre les esprits ; ils n'ont pas appréhendé l'importance parallèle de la culture comme productrice de plaisir. La culture fait glisser discipline et contrainte dans l'intériorité des êtres, elle les gonfle d'une profondeur psychologique que la littérature ne va cesser d'arpenter soigneusement. Les styles sont alors des façonnements intérieurs avant de se déployer à la surface des mots et des gestes. Ils ne

forment plus seulement un étiquetage des sentiments ou des concepts, mais l'élément même du rapport que chaque sujet entretient avec ce qu'il dit et ce qu'il est, avec le pensable et le faisable : *la mémoire liait les personnes entre elles, la culture noue le sujet à lui-même.*

Ces deux configurations de la communauté des hommes répondent aussi à deux rapports au temps : soit un passé réinvesti sans cesse dans le présent provoquant une apparente « immédiation », soit un passé coupé de chaque présent dans lequel il ne peut qu'apparaître étranger et énigmatique, réclamant ainsi des spécialistes pour produire une possible « médiation ». On a appelé ces experts en passé des historiens. En effet, dans la modernité, il n'est de bon passé qu'à se placer sous l'œil expert du savant historien qui en saura dire les mystérieuses causalités et en sélectionnera les plus importants événements. La tradition, elle, n'a d'autre lieu que celui, dévalorisé par définition, du populaire, du non-savant. La mémoire s'impliquait dans chaque présent ; l'histoire explique tout le passé.

Dans la modernité, ce n'est plus le passé qui légitime ce que l'on est, mais la tension vers un avenir qu'il faut édifier dans le moment présent. Échappant à la gravitation du passé, dans la tradition, tout semble inutilement grave. Propulsé hors de l'autorité traditionnelle où chaque tournure du temps, dès lors, paraît pesante, le présent de l'âge moderne semble en état d'apesanteur, ne se figeant qu'au moment où une nouvelle génération ou une révolution avant-gardiste en fait justement une figure d'un passé dont on doit se débarrasser. Bannir la nécessité d'un héritage culturel conduit à promouvoir une *tabula rasa* qui n'est jamais que le tombeau des anciennes valeurs et des prati-

ques ancestrales. Inventer ne signifie plus trouver, dans le trésor de la mémoire, les lieux communs pour bâtir une leçon compréhensible à chacun ; inventer implique de créer une nouveauté insoupçonnée de quiconque. On pourrait dire de la modernité ce que Nietzsche aperçoit dans certaine pauvreté : « Aujourd'hui il est pauvre ; mais ce n'est pas parce qu'on lui a tout pris, c'est parce qu'il a tout rejeté ; que lui importe ! Il est habitué à trouver¹⁰. »

S'il est possible de se délier du passé, c'est que le passé s'est vu projeté, auparavant, comme autre du temps présent, et même doublement autre. En effet, l'écriture de l'histoire s'est élaborée scientifiquement à partir d'une double altération temporelle : non seulement celle qui coupe chaque présent de tout le passé, mais aussi celle qui fait de chaque présent quelque chose d'opaque à soi-même, comme si seule la distance temporelle permettait de saisir vraiment ce qui s'était passé. Là réside tout le paradoxe de l'écriture de l'histoire : en rendant le passé radicalement étranger à notre présent, nous ne pouvons que reconnaître son altérité ; en valorisant la distance par rapport à soi, seul ce qui est tout à fait autre peut désormais déchiffrer le sens de ce qui a été vécu. Bref, ce serait justement parce que nous ne pouvons plus sentir ou ressentir exactement ce que nos ancêtres ont vécu que nous pourrions mieux le comprendre qu'eux. D'une part, c'est limiter les possibilités concrètes de l'imagination historique (dont les ouvrages d'histoire témoignent amplement et contredisent dans la pratique ce qui est affirmé théoriquement) ; d'autre part, cela conduit à opposer le vécu et le sens, comme si nous ne pouvions

10. Friedrich Nietzsche, *Gai savoir*, trad. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, p. 198, § 185.

donner du sens à notre vécu dans l'instant ou comme si nous ne pouvions donner du sens qu'à ce que nous n'aurions pu vivre. Aucune de ces oppositions n'est, en fait, évidente, même si elles ne sont pas toujours inopportunes.

« L'historien contemporain n'écrit jamais une histoire aussi véridique que l'historien de générations postérieures. C'est une question de juste perspective, de vision des événements dans leurs proportions¹¹. » Ce n'est pas un grand historien qui s'exprime ainsi, mais une éminente romancière : Agatha Christie fait tenir à son personnage exactement les propos qu'un Fernand Braudel ou un Paul Veyne tiendront après elle. Or, le récit présente cette intervention comme surprenante, comme un paradoxe. Mr. Quin prétend qu'il est plus facile de résoudre des crimes lorsque le temps a passé plutôt que sur le moment même de l'action, car alors les proportions, les perspectives se sont épurées et permettent de voir ce qui avait été sous les yeux de tout le monde tout le temps, mais que personne ne parvenait à voir. C'est bien ce paradoxe que les historiens prennent pour acquis sans même l'apercevoir comme un paradoxe, tant ils mésestiment le présent¹².

Mr. Quin n'est pas un détective ordinaire. En fait, ce n'est pas un détective du tout, il agit comme un catalyseur, dit Mr. Satterthwaite qui, lui, résout les énigmes au fur et

11. « The contemporary historian never writes such a true history as the historian of a later generation. It is a question of getting the true perspective, of seeing things in proportion. » Agatha Christie, *The mysterious Mr. Quin*, New York, Dell Books, 1972 [1930], p. 12.

12. « Il faut sans doute qu'une époque se soit suffisamment détachée de nous et de tous les liens d'actualité vivante, qu'elle ait basculé et séjourné le temps voulu dans le pourrissoir, tout comme certaines préparations anatomiques, pour révéler sa structure profonde. » Fernand Braudel, « L'histoire, mesure du monde », conférences de 1943-44 reprises dans *Les ambitions de l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, Le livre de poche, 1997, p. 48-49.

à mesure que Mr. Quin lui en rend visibles et lisibles les enchaînements. Mr. Quin apparaît et disparaît comme par enchantement, au point que l'on se demande s'il n'est pas lui-même un être du passé, un fantôme. L'ultime récit le met de toute évidence du côté des morts et des dettes anciennes que le temps n'a pas encore payées. En ce sens, la romancière permet de mettre en scène deux figures simultanées et pourtant contraires : la valeur du passé qui nous hante et la nécessité de le mettre à distance.

Ces conceptions de l'écriture du passé se sont largement imposées à nous à partir du moment où la mémoire ne parvenait plus à lier immédiatement l'autrefois et le maintenant. Elles reprennent, en fait, un vieux fond théologique chrétien paradoxal qui allie eschatologie (c'est à la fin des temps que chacun recevra son dû et pourra être compris) et historicité de la religion (l'incarnation du Christ et la commémoration eucharistique permet d'investir chaque moment et chaque individu d'une transcendance qui lui échappe du même mouvement).

Carlo Ginzburg, un des grands historiens contemporains, a souligné d'une autre façon ce phénomène :

Je crois que l'outil intellectuel dont nous avons hérité, qui nous permet de penser le passé, est lié au rapport trouble entre chrétienté et judaïté, dont on connaît le rôle dans la persécution des juifs. Notre conception de l'histoire a une origine sanglante. Elle repose sur l'idée que quelque chose a pu être vrai dans son contexte, mais que cette vérité est surannée, et qu'elle peut être surmontée par une vérité plus riche et plus profonde. En bref, quelque chose peut être pensé à la fois comme vrai et en même temps comme moins vrai que la vérité d'aujourd'hui. Il ne s'agit donc pas d'affirmer sa propre vérité en détruisant ce qui était considéré comme vrai

dans le passé ; il s'agit de la prétention de conserver la vérité des pères pour affirmer la vérité des fils.

Il me semble que la cellule génératrice de ce rapport au passé est dans le rapport des chrétiens avec les juifs. C'est la prétention des chrétiens à être le « vrai Israël »¹³.

On trouve exemplairement chez Pascal¹⁴ ce type de mouvement dont la dialectique historique s'emparera, tantôt sous la figure du juif et des chrétiens, tantôt sous celle du peuple, des habiles et des chrétiens parfaits :

La synagogue était la figure, et ainsi ne périssait point ; et n'était que la figure, et ainsi est périée. C'était une figure qui contenait la vérité, et ainsi elle a subsisté jusqu'à ce qu'elle n'a plus eu la vérité. (§ 696)

La synagogue, qui a été traitée avec amour comme figure de l'Église, et avec haine parce qu'elle n'en était que la figure, a été relevée étant prête à succomber, quand elle était bien avec Dieu, et ainsi figure. (§ 709, p. 207)

La Religion est proportionnée à toutes sortes d'esprits. Les premiers s'arrêtent au seul établissement, et cette Religion est telle que son seul établissement est suffisant pour en prouver la vérité. Les autres vont jusqu'aux apôtres, les plus instruits vont jusqu'au commencement du monde. Les anges la voient encore mieux et de plus loin. (§ 709, p. 204)

Le peuple honore les personnes de grande naissance ; les demi habiles les méprisent disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne, mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. (§ 83)

13. Carlo Ginzburg, *Un seul témoin*, Paris, Éditions Bayard, 2007, p. 94.

14. Blaise Pascal, *Pensées*, éd. M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1993.

Si le peuple honore les grands parce qu'ils leur semblent naturellement supérieurs, les habiles savent bien, par la pensée de derrière, que le hasard fait certes leur fortune, mais que l'ordre social les légitime comme supérieurs, cependant cette légitimation ne concerne que l'espace social des hommes, aussi les chrétiens parfaits honorent-ils encore les grands, mais à la lumière de la charité. Ainsi que l'ajoute Pascal, dans une pensée ultérieure : « La vérité est bien dans leurs opinions [au peuple], mais non pas au point où ils se figurent » (§ 85). Autrement dit, chacun dit vrai même si ces vérités semblent soit opposées les unes aux autres, soit identiques, mais en fonction de raisons ou de figurations différentes¹⁵. Il faut l'éloignement des anges ou des chrétiens parfaits pour dire la vérité là où elle se situe effectivement. La vérité des juifs ou du peuple existe bien, mais sous une forme inconsciente de ses véritables enjeux ou de son authentique situation.

Dans une certaine mesure, l'écriture de l'histoire suit ce type de dispositif intellectuel pour mieux décrire un univers où le passé ne constitue qu'une figure dont la vérité doit être resituée dans le mouvement de la dialectique ou restituée par le travail de l'historien. La mémoire n'est plus immédiatement présente, elle apparaît sur le seuil du temps, au bord de la disparition et ne doit sa permanence qu'à sa stérilisation comme *figure de vérité*. Là où la culture s'impose aux dépens de la tradition, il existe, dès lors, une « culture de la mémoire », qui consiste à en élaborer les modes de figuration et les nouveaux dispositifs de mise en

15. Je laisse ici de côté la question du rapport entre raison et figuration qui nous entraînerait trop loin, mais on peut simplement noter que, pour Pascal, la figure n'est pas une illusion du désir, c'est bien une vérité à reconnaître : « La figure a été faite sur la vérité. Et la vérité a été reconnue sur la figure. » Blaise Pascal, *Pensées*, § 676.

Table des matières

INTRODUCTION

La mémoire n'est-elle plus qu'un souvenir ?	7
---	---

I. La condition moderne de la mémoire

1. Héritage et fantôme : le cas Nerval	45
2. Événement et mémoire dans la vie moderne : Baudelaire, Bergson, Freud et Nietzsche	67
3. L'attente du passé : passages de Victor Hugo chez Walter Benjamin	83
4. Monument et actualité : le Parthénon de Nashville	99
5. Immédiateté et oubli : de Georges Perec à Janet Cardiff	121

II. Le travail du passé

6. Les archives et la question de la tradition : Paul Zumthor	143
7. La construction de la mémoire : Fernand Dumont	163
8. Le spectacle du passé : Guy Debord et alii	185
9. Le contemporain et l'anachronique : un palimpseste inverse chez Jacques Ferron	209

CONCLUSION

La mémoire obsolète	231
---------------------	-----

REMERCIEMENTS	253
---------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	255
---------------	-----

Ce livre a été imprimé au Québec en mars 2007
sur du papier entièrement recyclé
sur les presses de Marquis imprimeur.

Extrait de la publication