

La justice du discours. Mémoire et idéologie chez Paul Ricoeur

Abstract: I have two goals in this paper: to explain the relation between memory and ideology on the one hand and to describe the concept of the “just representation” of the past on the other hand, in Paul Ricoeur’s *Memory, History, Forgetting*. The phrase “just representation” is a reinterpretation of the phrase “just memory” frequently used by Ricoeur. Here, it designates not only *la juste mesure* between memory and forgetting, but also - in respect to what Ricoeur calls *dette envers le passé* or *devoir de mémoire* - the conviction that historical discourse is or must be a form of social action that realizes a certain conception of justice. The idea of the justice of discourse suggested here is legitimized on the basis of the Ricoeurian concept of language as fiduciary institution and of the concept of discourse deriving from the speech acts theory.

Keywords: memory, ideology, history, justice, discourse, Ricoeur, just representation

Dans ce texte je poursuis un double objectif : d’une part, je tente une explicitation du rapport entre mémoire et idéologie chez Paul Ricoeur ; d’autre part, j’essaie de donner une description du concept de « représentation juste » du passé, en prenant comme point d’appui le livre *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Ricoeur 2000). L’expression « représentation juste » est une réinterprétation du syntagme « juste mémoire » qui apparaît plusieurs fois chez Ricoeur. Elle désigne ici non seulement la juste mesure entre mémoire et idéologie, mais également la conception que le discours de l’histoire (au sens ricoeurien) est une forme d’action sociale qui réalise une certaine idée de justice. L’idée de la justice du discours est justifiée en prenant comme point d’appui la conception ricoeurienne du langage en tant qu’institution fiduciaire et le concept de discours qui est dérivé de la théorie des actes de langage.

1. Mémoire et idéologie

Dans un premier temps, il s'agit de mettre à jour le rapport entre mémoire et idéologie. La chose est fortement difficile, car la question n'a pas de fin, étant circulaire. Je suivrai de près le parcours de Ricoeur, qui a lui-même ressenti l'immense difficulté. La définition – qui est à peine une définition – de la mémoire comme présence d'une absence est commune à la mémoire et à l'imagination ; en tant que produit de l'imagination sociale, l'idéologie se trouve donc liée de manière inextricable à la mémoire sociale. Dans le premier chapitre de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricoeur tente de trouver une solution au problème de la circularité de la mémoire et de l'imagination, par la mise en jeu du concept d'intentionnalité. Il dit que le découplage de la mémoire et de l'imagination est rendu possible par le concept d'intentionnalité : « L'idée directrice en est la différence qu'on peut dire eidétique entre deux visées, deux intentionnalités : l'une, celle de l'imagination, dirigée vers le fantastique, la fiction, l'irréel, le possible, l'utopique ; l'autre, celle de la mémoire, vers la réalité antérieure, l'antériorité constituant la marque temporelle par excellence de la « chose souvenue », du « souvenu » en tant que tel (Ricoeur 2000, 6). Sur cette base, on peut dire non que la mémoire est vraie et l'imagination est fautive, mais que la mémoire peut être caractérisée par son « ambition de fidélité », d'où sa fonction « véridictive » (Ricoeur 2000, 7) qui manque à l'imagination.

Le découplage de la mémoire et de l'imagination est essentiel dans la mesure où la chose est « juste », c'est-à-dire, dans la mesure où c'est la condition de possibilité de la réalisation d'une certaine idée de « justice », ou d'une certaine idée de « bien ».¹ Mais pour quelle raison le découplage en question constituerait-il une forme de « bien » et de « justice » ? La réponse en est que, dès nos jours, dans la modernité post-luministe, la mémoire constitue, avec sa fonction véridictive, le référent privilégié d'un certain nombre de sciences sociales (la science historique en particulier), sciences sociales qui ont un rapport implicite ou explicite à des formes d'action sociale qui sont fondées sur un imaginaire hallucinant. Cet imaginaire hallucinant est susceptible de conduire l'action sociale vers des formes du mal qui peuvent atteindre les sommets de l'horreur. Le but de Ricoeur est de donner une phénoménologie de la mémoire qui

¹ Parmi les différentes préoccupations (privée, professionnelle, publique) dont est né le projet de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, la seule qui compte en vue de la justification c'est la préoccupation publique, puisqu'elle mène à une « politique de la juste mémoire » (Ricoeur 2000, 1).

permette d'éviter le « piège de l'imaginaire » (Ricoeur 2000, 64, 66) – pour la mémoire, celui-ci « constitue une sorte de faiblesse, de discrédit, de perte de fiabilité » (Ricoeur 2000, 66). Etant donné que le voisinage de l'imaginaire peut conduire au discrédit de la mémoire aussi bien au niveau individuel qu'au niveau collectif, Ricoeur essaie d'éviter que l'axe individuel-collectif se superpose à l'aporie de la présence et de l'absence : ce serait de ruiner toute possibilité d'une mémoire « juste ». Ce qui lui permet, pour le moment, de contourner le problème du collectif, c'est l'approche phénoménologique. En admettant la distinction husserlienne entre noème et noèse sur le plan de la mémoire, il est possible d'envisager deux moments distincts dans la représentation du passé : *de quoi y-a-t-il souvenir ?*, mais aussi *de qui y-a-t-il mémoire ?* En bonne tradition phénoménologique, Ricoeur choisit de commencer par le moment « objectal » du souvenir. Cela lui permet de repousser l'entrée en scène de la mémoire collective ; en effet, le problème de l'individuel et du collectif relève de la question *qui ?* de la mémoire. Ce choix est également justifié par le fait que « la notion de mémoire collective ne peut faire figure que de concept analogique, voire de corps étranger dans la phénoménologie de la mémoire » (Ricoeur 2000, 1).

Au niveau de son contenu, la mémoire apparaît comme flux, comme vécu ou comme affectation de la conscience empirique individuelle, par conséquent la perte de fiabilité liée à la fragilité de la mémoire signalera une certaine fragilité de l'identité propre. La fragilité de la mémoire et de l'identité relève de trois causes : a) du rapport à soi dans l'expérience de la temporalité ; b) de la confrontation avec l'autre ; c) de l'héritage de la violence fondatrice (Ricoeur 2000, 98-99). Quant aux souffrances de la mémoire, elles sont à considérer par rapport à trois situations : 1) l'empêchement de la mémoire (trop ou trop peu de mémoire) dans le cadre de la pathologie de la vie psychique ; 2) manipulation ou instrumentalisation de la mémoire à la suite du phénomène de domination (l'idéologie) ; 3) l'abus de mémoire résultant du « prétendu » devoir de mémoire. Si on prend en considération les trois niveaux de bouleversement de la mémoire et les trois causes de la fragilité, on se rend compte que l'affectation de la fiabilité de la mémoire est due à des phénomènes qui sont de l'ordre de l'imaginaire.

Il est à noter que l'aporie individuel-collectif de la mémoire, qui aurait dû surgir à un certain moment pour faire obstacle à l'opération de découplage de la mémoire et de l'imagination, a été dissolue dans la problématique du *quoi ?* – il s'agit du *quoi* qui est à souvenir et du *quoi* qui lui bloque l'accès à la lumière du jour. Il importe peu si le *quoi* en

question est d'ordre individuel ou collectif : c'est, de toute façon, quelque chose qui relève de l'imaginaire.² Par conséquent, il faut se garder de sauter à la question *qui ?*, question qui est celle du circuit entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. Il sera difficile, voire impossible, de distinguer entre mémoire et imagination au niveau collectif : c'est l'idéologie en tant que phénomène de l'imaginaire social qui règne à ce niveau ! La conséquence en serait l'absence de tout repère pour la fonction vériditive de la mémoire, ce qui entraînera l'impossibilité de trouver un critère véridique pour distinguer entre histoire et simple fiction ou entre histoire et hallucination. Ainsi, l'idéologie en tant que phénomène de l'imaginaire collectif est mise en discussion *ici*, avant de traiter du problème de la mémoire collective (bien que des références en soient faites, pour la raison que toute thématization du moment collectif de l'imaginaire, c'est-à-dire de l'idéologie, constitue une référence implicite à la mémoire collective).

Ricoeur parle de trois concepts de l'idéologie ou de trois dimensions du phénomène idéologique : a) l'idéologie en tant que phénomène de déformation de la réalité (*camera obscura*) et de dissimulation des rapports de forces, comme l'on rencontre dans *l'Idéologie allemande* de Karl Marx ; b) l'idéologie en tant que système de légitimation d'un ordre social et de justification d'un rapport de domination (*Herrschaft*), comme dans le propos de Max Weber, dans *Economie et société* ; c) l'idéologie en tant que phénomène d'intégration ou « système culturel », comme l'on peut rencontrer chez les anthropologues (voir Geertz 1973, 193-233).

Si le troisième concept d'idéologie apparaît comme étant historiquement le plus récent, en réalité il est premier du point de vue épistémologique et anthropologique. On s'aperçoit à ce niveau que la fonction première de l'idéologie est d'assurer l'intégration des individus dans la communauté. C'est en vertu de cette fonction, dit Ricoeur, que nous pouvons parler de l'idéologie en tant que phénomène de domination et de l'idéologie en tant que manipulation. En ce sens large, anthropologique, l'idéologie est liée à l'identité collective et, par conséquent, à la mémoire collective ; elle est la matrice de l'identité, étant

² La fidélité de la mémoire est compromise lorsque le contrat – avec soi, avec la société présente et avec les générations passées et futures – ne fonctionne plus. C'est pour cette raison que Ricoeur se pose le problème si on ne pourrait pas éteindre le modèle thérapeutique de la psychanalyse – fondé sur le dialogue – à l'échelle collective. Du point de vue du *quoi* qui empêche le fonctionnement de la mémoire, la question est parfaitement pertinente !

« porteuse de l'intégration d'un groupe non seulement dans l'espace mais dans le temps. [Elle] fonctionne non seulement dans la dimension synchronique mais aussi dans la dimension diachronique » (Ricoeur 1997, 345). Et plus loin : « Dans ce dernier cas, la mémoire des événements fondateurs du groupe est un acte essentiellement idéologique. [...] Cette mémoire permanente des hommes et des événements fondateurs est donc une structure idéologique qui peut fonctionner positivement comme structure d'intégration » (Ricoeur 1997, 345). Dans un autre lieu, Ricoeur va jusqu'à identifier ce concept d'idéologie avec la « structure symbolique de la mémoire sociale » ayant la fonction de « servir de relais pour la mémoire collective »³ (Ricoeur 1986, 385). Le sens positif de l'idéologie acquiert sa positivité du fait qu'il est une structure symbolique du monde social. Si l'idéologie comme intégration n'est pas un phénomène négatif comme la manipulation ou la déformation, il en résulte que le problème de l'abus de mémoire ne peut se poser à ce niveau de la médiation symbolique. Pourtant, cette « fonction constituante de l'idéologie » (Ricoeur 2000, 100) ne peut opérer en dehors de la deuxième fonction, car la médiation symbolique de l'action est indissociable du phénomène du pouvoir et, donc, de la légitimation d'une structure hiérarchique ; le phénomène de dissimulation et de distorsion est ainsi « potentiellement » présent !

Ce problème pourrait recevoir une solution plus précise, me semble-t-il, si on serait prêts à admettre, dans le sillage de Nietzsche et de Foucault, que le phénomène du pouvoir ne doit pas être compris essentiellement comme phénomène de domination, mais comme microphysique des rapports de force qu'on « ne saurait la localiser ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique » (Foucault 1975, 31). Cette hypothèse permettrait de comprendre que même l'idéologie « comme structure intégrative en quelque sorte innocente » (Ricoeur 2000, 101), dans les sociétés sans structure politique hiérarchique « et en ce sens sans pouvoir » [de domination], serait toujours une forme de manipulation puisqu'elle serait [bien que seulement] « la *contrainte silencieuse* exercée sur les mœurs dans une société traditionnelle » (Ricoeur 2000, 100 – je souligne). Autrement dit, même en absence d'une structure hiérarchique

³ Ricoeur donne ici la meilleure explication pour l'idée que la mémoire collective ne retrouve pas sa place dans une phénoménologie de la mémoire : « Si chacun d'entre nous s'identifie déjà à l'histoire qu'il peut raconter au sujet de lui-même, il en est de même de toute société, avec cette différence que nous avons à nous identifier à des événements qui ne sont pas le souvenir direct de personne et qui n'ont même été le souvenir que du cercle limité des pères fondateurs » (Ricoeur 1986, 385).

(comme chez Weber) ou de la stratification économique (comme chez Marx), le groupe exerce de toute façon une pression sur l'individu, par le moyen de la structure identitaire. Celle-ci peut être vue comme indépendante des mécanismes institutionnels par lesquels les individus sont mobilisés pour affirmer/défendre l'intégrité du groupe. Par leur structure identitaire, les individus se trouvent mobilisés, et cela pose en fait un problème de reconnaissance de l'identité personnelle dans la mesure où elle suppose un certain rapport avec la différence.

En parlant précisément de ce sens de l'idéologie, dans le chapitre sur Geertz de *L'idéologie et l'utopie*, Ricoeur (1997, 335-351) dit que ce qui mobilise les individus dans le cadre du groupe c'est la « confrontation radicale autour d'idéaux de base [...] Le concept d'intégration a précisément à voir avec la menace d'une perte d'identité » (Ricoeur 1997, 342). Pourtant, la réponse contre cette menace pourrait être une manipulation ou un abus de mémoire qui ne soit pas l'acte souverain d'une forme d'autorité, mais le geste inaugural par lequel a lieu la constitution de l'autorité dans une région de pouvoir donnée en tant que rapport aveugle de forces. Si le phénomène de domination ne peut être absent d'une telle entreprise, puisque « l'idéologie, en définitive, tourne toujours autour du pouvoir » (342), il est pourtant possible de le voir apparaître en tant que phénomène dérivé de la dialectique de la mémoire et de l'idéologie. Si le moment de la mémoire collective doit être repoussé au plus loin possible, c'est aussi parce que l'idéologie, en tant que phénomène de l'imaginaire, apparaît elle-même comme étant, dans un moment présent, orientée vers le passé (par cela elle se différencie de l'utopie). Si on ajoute à cette difficulté les deux apories – celle de la présence d'une chose absente et celle de la dialectique de l'individuel et du collectif – le découplage de la mémoire et de l'imaginaire semblerait impossible.

Une réflexion critique sur l'idéologie comme phénomène de légitimation et de domination – c'est-à-dire une critique de l'idéologie qui puisse tenir compte de la problématique de l'identité filtrée par les opérations du pouvoir – nous permettrait de comprendre que c'est l'exercice de la mémoire vivante dans un récit de soi qui constitue l'objet d'intérêt pour le pouvoir manipulateur. Ce qui est manipulé et déformé par l'exercice de la domination c'est, en fin de compte, un récit qui, étant la remémoration de certains faits qui ont eu lieu dans le passé de la communauté, constitue en même temps l'oubli (ou l'interdit) d'autres faits retenus et l'ajout d'une *plus-value* de sens aux faits retenus.

L'importance de l'approche phénoménologique de la mémoire consiste dans le fait qu'elle fournit un concept de mémoire capable

d'assumer la description/représentation de quelque chose qui a réellement eu lieu. Comme Ricoeur le dit, « nous n'avons pas mieux que la mémoire pour assurer que quelque chose s'est passé. [...] L'historiographie [...] ne réussira pas à déplacer la conviction [...] que le référent dernier de la mémoire reste le passé » (Ricoeur 2000, 6), un passé qui a été ressenti dans l'expérience vivante des personnes humaines.

2. La représentation du passé

L'importance de la phénoménologie de la mémoire dans l'ensemble de l'entreprise ricoeurienne sera à considérer au moment où il se posera la question de la crise du discours historiographique qui s'est nourri de l'idéal de l'autonomie de l'histoire par rapport à la mémoire. Cette crise est survenue récemment dans l'histoire de l'historiographie, étant liée (après la deuxième Guerre Mondiale) à la compréhension du phénomène totalitaire, aux contestations du discours historiographique par les victimes des horreurs nazie et bolchévique et aux querelles entre les historiens quant à l'interprétation du passé récent. La disjonction de fait entre le discours de l'histoire et le discours de la mémoire devient un problème pour Ricoeur dans la mesure où elle n'est que la prolongation – ou la conséquence – d'un modèle épistémologique qui travaille avec le postulat de l'autonomie de l'histoire et de la mémoire.

Cette idée d'autonomie est nécessaire jusqu'à un certain point, puisqu'elle constitue la condition de possibilité d'une discipline historique rigoureusement construite. En tant que projet épistémologique, l'autonomie de l'histoire par rapport à la mémoire commence dès la première phase – *la documentation*. Dans cette phase, le témoignage vivant des individus qui ont participé aux événements est enregistré et déposé en archives ; ensuite a lieu un processus de lecture et d'analyse qui donne naissance aux documents. L'archive suppose la phase d'écriture, de conservation et de consultation, ce qui représente une première distanciation de la communication vivante et des émotions du témoin : son expérience vive – même si « vivre » veut dire ici « revivre » – se perd. « L'archive est écriture ; elle est lue, consultée. Aux archives, l'historien de métier est un lecteur » (Ricoeur 2000, 209). Elle constitue « la première mutation historique de la mémoire vive » (Ricoeur 2000, 2012) ; l'archive exerce une fonction d'autorité, c'est une révolution documentaire. Ensuite, dans la constitution d'une preuve documentaire, le document doit répondre à des questions pour confirmer le soupçon ou pour justifier sa crédibilité ; l'objet de la mémoire déposée n'est plus « la

marque de la réalité vécue » (Velcic-Canivez 2013, n. 33)⁴. « Le fait n'est pas l'événement, lui-même rendu à la vie d'une conscience témoin, mais le contenu d'un énoncé visant à le représenter. C'est ce caractère propositionnel du fait historique (au sens de fait que) qui régit la modalité de vérité ou de fausseté attachée au fait. Les termes vrai/faux peuvent être pris légitimement à ce niveau au sens poppérien du réfutable et du vérifiable. Il est vrai ou il est faux que des chambres à gaz ont été utilisées à Auschwitz pour tuer tant de Juifs, de Polonais, de Tsiganes. La réfutation du négationnisme se joue à ce niveau » (Ricoeur 2000, 227).

La deuxième phase du discours historiographique est celle nommée *explication/compréhension* : elle augmente davantage la distance entre histoire et mémoire, puisqu'elle établit des corrélations nouvelles – des explications causales et téléologiques ou des structures explicatif-compréhensives plus complexes – qui ne sont pas présentes dans la sphère de la mémoire. Ces faits sont inscrits dans la dimension du « social » et sont mis en rapport avec d'autres faits du même type, afin de construire artificiellement une « réalité humaine » ayant sa nature spécifique en tant que « fait social » (Ricoeur 2000, 232, 233). Par exemple, la durée phénoménologie n'a rien en commun avec l'idée de durées multiples, tout comme la durée de Bergson n'a rien en commun avec l'idée de « longue durée » ; en effet, la longue durée est la construction conventionnelle d'une série d'événements dont aucun ne saurait être remémoré individuellement. Dans cette phase de la compréhension/explication la notion de représentation historique fait son apparition dans un premier sens, en tant qu'objet et référent privilégié de l'explication. Un tel objet/référent serait, par exemple, l'idée de « mentalité » dans le discours historiographique des Annales, bien qu'il ne désigne pas une structure symbolique du monde social comme, par exemple, l'idée de « représentation ». En effet, la représentation semble un concept qui permet une meilleure explication des liens sociaux et des identités impliquées dans les pratiques sociales.

⁴ « Le témoin, fondamentalement défini par sa voix, a forcément une silhouette ou un corps. C'est la silhouette d'un corps qui permet au témoin d'agir comme quelqu'un qui parle en personne. Ceux qui travaillent sur les récits de témoignage dans les situations extrêmes, comme par exemple, sur le corpus de la Shoah ou celui des malades du sida, donnent des exemples de manifestations du corps dans la langue et dans le discours. Afin de prouver la véridicité d'une réalité extrême, le témoin pointe sur les parties du corps portant la marque de la réalité vécue. Cette réalité n'est pas seulement inscrite dans sa mémoire, elle est aussi gravée dans son corps et peut être démontrée comme un vécu matériel. » (Velcic-Canivez 2012, n. 33, en ligne)

C'est d'un autre sens de la représentation qu'il s'agit dans la phase scripturaire ou littéraire : la *représentation historique* en tant que mise en discours. Ce qui assure la continuité entre la phase de la compréhension/explication et la phase scripturaire c'est le lien entre deux modes de la représentation : « la manière dont les agents sociaux se comprennent est en affinité avec celle dont les historiens se représentent cette connexion entre la représentation-objet et l'action sociale » (Ricoeur 2000, 303). Cela signifie que l'écriture historique a un référent, et que ce référent n'est autre que la mémoire-représentation. « C'est en termes de représentation que la phénoménologie de la mémoire a décrit le phénomène mnémonique à la suite de Platon et d'Aristote, dans la mesure où le souvenir se donne comme une image de ce qui fut auparavant vu, entendu, éprouvé, appris, acquis ; et c'est en termes de représentation que peut être formulée la visée de la mémoire en tant qu'elle est dite du passé » (Ricoeur 2000, 304). Il s'agit dans cette phase de définir les conditions qui permettent de distinguer le discours historique de la simple fiction : l'histoire est en corrélation avec la mémoire, non avec l'imagination. Le découplage de la mémoire et de l'imagination, au niveau de la phénoménologie de la mémoire, est analogue au découplage du discours (du récit) et de la fiction : le récit historique a un référent sérieux dans la mémoire, tout comme la mémoire a un référent sérieux dans l'expérience vivante passée. La phénoménologie de la mémoire s'assurait que le sujet de la mémoire est capable de s'identifier avec une histoire qu'il peut raconter de lui-même ; voilà pourquoi il était important que le souvenir soit direct. En reprenant le problème du *Temps et récit III*, Ricoeur appelle *représentance* « la visée intentionnelle qui fait de l'histoire l'héritière savante de la mémoire et de son aporie fondatrice » (Ricoeur 2000, 3004), c'est-à-dire la visée référentielle.

Sur cette base, il est possible d'entreprendre la critique à la fois du narrativisme et de ses adversaires : pour les uns, « la mise en configuration narrative est un mode explicatif alternatif que l'on oppose à l'explication causale », pour les autres, « l'histoire-problème a remplacé l'histoire-récit. Mais pour les uns et les autres raconter équivaut à expliquer » (Ricoeur 2000, 304-305). La vision propre de Ricoeur consiste, donc, dans l'idée du couplage de la représentation-objet (de l'explication/compréhension) et de la représentation-narration, tout « [en libérant] la puissance représentative [de la narration] » (Ricoeur 2000, 305) par une critique des trois moments de la représentation scripturaire (mise en récit, mise en tropes et mise en images des choses passées). Ces trois moments correspondent à des directions réelles de l'historiographie

contemporaine, dont la critique est absolument nécessaire, pour deux raisons. D'une part, la critique met en évidence les différentes faces de la représentation historique : il existe une progression dans la reconnaissance de la visée intentionnelle, allant de la mise en récit jusqu'au « souci de visibilité »⁵, en passant par le moment rhétorique de l'analogie métaphorique. D'autre part, il existe à tous ces niveaux une résistance face à la pulsion référentielle qui est refoulée ; même au niveau de la « mise en image » l'aporie de la mémoire est de retour : ce qui se donne *maintenant* comme image de l'absent (du passé) tend à occulter le fait que « la chose » s'est passée effectivement auparavant et que « sa trace » persiste dans la mémoire d'un témoin (qui est encore en vie).

La notion de *représentance* proposée par Ricoeur permet de définir le type de vérité propre aux sciences historiques, dans ce sens que le référent du discours est le passé, non en tant que correspondance ou imitation, mais en tant que « [le passé est le] 'vis-à-vis' (*Gegenüber*) à quoi la connaissance historique s'efforce de 'correspondre de manière appropriée' » (Ricoeur 1985, 204). Plus exactement, il ne s'agit pas de la représentation en tant qu'image mentale d'une chose extérieure absente, mais en tant que *trace* qui tient la place, étant donc *lieutenante* du passé : « représentation » et « lieutenance » vont dire la même chose. « Cette fonction caractérise la référence indirecte, propre à une connaissance par trace, et distingue de tout autre le mode référentiel de l'histoire par rapport au passé » (Ricoeur 1985, 204). « Ce mode référentiel est inséparable du travail même de configuration : ce n'est en effet que par le moyen d'une rectification sans fin de nos configurations que nous formons une idée de l'inépuisable ressource du passé » (Ricoeur 1985, 204). Une écriture de l'histoire qui clôt le récit répond à un commandement idéologique, parce qu'elle légitime une structure identitaire qui se renferme en elle-même ; en ce sens, elle peut se trouver en conflit avec une autre structure identitaire qu'elle délégitime et dont elle refuse la reconnaissance. Ce « conflit des interprétations » entre différentes mémoires communautaires est susceptible de rater un concept de vérité et d'interprétation qui comprend l'idée du devoir envers les morts dans une identité ouverte. La conception d'une identité ouverte et d'une vérité qui est propre à la pensée de l'histoire – non à la connaissance historique (Ricoeur 1985, 205) – aura besoin d'une réflexion à part qui sera menée, dans la troisième partie, comme herméneutique de la condition historique ancrée dans l'ontologie ouverte de la temporalité. Autrement dit, l'épistémologie

⁵ Ce souci de visibilité s'ajoute à la lisibilité qui est propre à la narration.

de l'histoire trouve ici sa limite, parce qu'elle opère avec la trace dans son circuit interne témoignage-archive-document, mais ne se pose pas la question du caractère indirect de la référence historique et de son « énigme ». Le savoir historique donne à la notion de trace la valeur de garant ou de preuve dans l'explication du passé, mais ne recouvre pas « la question ontologique » contenue dans cette notion. Il est nécessaire donc d'aller vers une ontologie de l'être historique pour penser « ce régime d'existence placé sous le signe du passé comme n'étant plus et ayant été » (Ricoeur 2000, 367). Ainsi, le concept de représentance montre son caractère liminal ; il fait le passage de l'épistémologie des sciences historiques à une ontologie du « comme » dans laquelle la trace contenue dans la mémoire montre sa double structure d'*effet-signe* : elle est une conjonction entre une relation causale et une relation de signifiante. Comme dans la psychanalyse, la trace tient la place du passé, « valant pour » le passé », étant « vue comme » passé : elle « signifie sans faire apparaître » (Ricoeur 1985, 226). Elle est, en effet, trace de la violence du passé et, en tant que telle, elle exige une réparation. Pour cette raison, la notion de représentance signifie l'intentionnalité de l'historien de donner un référent réel au discours historique – parce que cette visée ne relève pas de la curiosité intellectuelle, mais du désir de « rendre justice au passé ». « Son rapport au passé est d'abord celui d'une dette impayée, en quoi il nous représente tous, nous, les lecteurs de son œuvre » (Ricoeur 2000, 220).

3. Justice, discours et devoir de mémoire

Dans une conférence prononcée le 8 mars 2003 à Budapest sous le titre « Memory, history, oblivion », Ricoeur propose une « relecture critique [du livre *La mémoire, l'histoire, l'oubli*] procédant d'un renversement de point de vue » (Ricoeur 2006, 1). Il s'agit de voir la question, maintenant, non du point de vue de l'écriture de l'histoire – ce qui constituait le problème central du livre –, mais du point de vue de la lecture, c'est à dire d'une herméneutique de la réception du discours historiographique. Si on se place au niveau de l'écriture, on est obligé de suivre une logique linéaire, dans laquelle la mémoire apparaît comme matrice de l'histoire ; en revanche l'approche herméneutique, par le problème de la lecture, est circulaire : elle nous permet de voir la mémoire non seulement comme matrice de l'histoire, mais aussi comme « réappropriation du passé historique par une mémoire que l'histoire a instruite et bien souvent blessée » (Ricoeur 2006, 21).

Sachant dorénavant qu'il s'agit d'une histoire à visée référentielle, qui est née de la pulsion référentielle, du souci de représenter correctement les événements du passé, il se pose la question de la place qui doit être assignée au discours de cette histoire dans une société où il peut y avoir abus de mémoire et abus d'oubli. C'est pour donner réponse à cette question, me semble-t-il, que Ricoeur propose de renverser la perspective, en considérant la lecture de l'histoire et non plus sa genèse. Par ailleurs, ce renversement ne peut s'opérer qu'à la fin du travail d'élaboration des conditions de possibilité du discours historiographique ; en effet, le problème de la lecture de l'histoire ne saurait constituer un objet de réflexion avant l'analyse des problèmes de l'écriture. Ainsi, Ricoeur dit, en fait, comment il faudrait lire son livre dans le contexte historique des débats sur le « prétendu » devoir de mémoire, en France. On peut comprendre le livre de Ricoeur comme une réponse prudentielle à la question du conflit entre la mémoire et l'histoire, la prudence consistant dans la mise entre parenthèses à la fois de l'histoire et de la mémoire. L'histoire peut être injuste et fautive, en blessant la mémoire ; la mémoire peut être revancharde et obsessionnelle, en refusant la réconciliation. L'une peut être incapable de dire toute la vérité sur le passé, l'autre peut être incapable de saisir un avenir. Toutes les deux peuvent être instrumentalisées par des pouvoirs et manipulées par des idéologies. Voici la raison pour laquelle l'élaboration du rapport entre histoire et mémoire doit prendre la voie phénoménologique : la phénoménologie de la mémoire c'est la seule méthode qui permet de découpler la mémoire et l'imagination.

On peut expliquer la logique de cette déclaration en suivant une autre voie ; celle de l'histoire du problème de la compréhension historique. Le point central en serait le problème de Dilthey, le problème de la méthode des sciences historiques ; chez Ricoeur, cela se trouve développé dans la partie centrale de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dans le chapitre 2 de la deuxième partie, intitulé « Explication/compréhension ». En partant de ce problème, on peut aller en deux directions : en amont, vers le problème du corrélat de l'objet de la compréhension/explication (chapitre II.1 intitulé « Phase documentaire : la mémoire archivée ») et en aval, vers le problème de la mise en discours (chapitre II.3 intitulé « La représentation historique »). En fait, ce que l'on trouve en amont et en aval du moment de la compréhension/explication ce sont deux types d'écriture : l'une – « écriture d'amont » – orientée vers le passé vécu des individus humains (toujours problème de Dilthey), l'autre – « écriture d'aval » – orientée vers l'avenir, dans le

cadre d'un projet qui constitue l'horizon de compréhension de soi de l'homme historique. On se rend compte ici que les trois phases de l'histoire-épistémologie sont à analyser selon les trois instances de la temporalité : le passé de la mémoire, le présent de la compréhension et l'avenir de la lecture. Cela indique assez clairement, dès le moment de la définition des phases de l'opération historiographique, que l'épistémologie a besoin d'une réflexion sur les conditions de possibilité qui attachent les différents types de représentation, mentales et discursives, à des formes de réalité. Mais ce qui pousse davantage vers la recherche de ces conditions de possibilité, c'est l'expérience des limites de la représentation. Ces limites ont été ressenties profondément par l'historiographie du phénomène totalitaire ; les événements tels qu'Auschwitz bouleversent la capacité humaine de rendre compte du passé, en ruinant la faculté de la mémoire, les catégories de la compréhension et les figures du discours.

Ainsi, les documents de la mémoire (qui constitueront l'objet de l'explication) ne sont plus en accord avec l'expérience intérieure des personnes qui ont vécu l'horreur et qui ont porté témoignage ; la compréhension/explication n'est plus capable de constituer des séries et des jeux d'échelle afin de mesurer des quantités et d'anticiper des qualités ; et les stratégies rhétoriques ne retrouvent plus les repères pour représenter le Même, l'Autre et l'Analogue. La conséquence en est une disjonction entre histoire et mémoire, de manière que la mémoire (soit qu'elle est manipulée par un pouvoir, soit qu'elle est blessée par l'histoire) ne retrouve plus la possibilité d'une transaction avec l'histoire. Afin de retrouver un point d'équilibre entre histoire et mémoire, il faut aller encore plus loin, en amont du degré zéro de l'écriture documentaire, c'est-à-dire au-delà du témoignage, et en aval du moment indéfini de l'écriture littéraire. En amont, le problème de Dilthey devient le problème de Bergson et de Husserl, dans la mesure où c'est par une phénoménologie de la mémoire qu'il sera possible de donner au témoignage un référent sérieux qui, après la purification intentionnelle des formes de l'imaginaire, sera capable de constituer la visée référentielle du discours historique. En aval, le problème de la compréhension historique devient une herméneutique « au sens le plus général d'examen des modes de compréhension engagés [...] » (Ricoeur 2000, 373), visant les conditions d'exercer le jugement historique et d'en saisir les limitations (enjeu critique) et les catégories existentielles qui constituent le « mode d'être que nous sommes chaque fois » que nous nous manifestons en tant que « pouvoir faire mémoire » (Ricoeur 2000, 450) (enjeu ontologique). La réflexion herméneutique sur l'historicité de

cet être qui a le pouvoir de faire mémoire conduit naturellement à la conclusion que « l'oubli est l'emblème de la vulnérabilité de la condition historique tout entière » (Ricoeur 2000, 375, 536). C'est cette problématique de l'oubli qui constitue la région privilégiée dans laquelle l'histoire peut entrer en dialogue avec la mémoire, en permettant la réappropriation du passé sur le mode de l'instruction de la mémoire. Cette instruction peut suivre deux voies, selon la manière dont on considère l'abus de mémoire ou l'abus d'oubli. L'abus de mémoire c'est « le spectre d'une mémoire qui n'oublierait rien » (Ricoeur 2000, 537) et l'histoire pourrait ici enseigner la valeur exemplaire d'un passé humain qui montre que, dans la suite des générations, « l'oubli ne serait donc pas à tous égards l'ennemi de la mémoire » (537). Quant à l'abus d'oubli, qui est l'autre face de la mémoire manipulée par un travail politico-idéologique de configuration narrative, l'histoire à visée référentielle constitue une sorte de thérapie par le moyen de la reconfiguration narrative. Celle-ci permettrait de débloquer une identité narrative qui ne trouve plus le « pouvoir originaire de se raconter soi-même » (Ricoeur 2000, 580). En ce sens, l'histoire dont il a été question ici permettrait de donner la « juste mesure » entre mémoire et oubli, qui serait la condition principale d'une « politique de la juste mémoire ».

Cette question de la juste mémoire ouvre vers la problématique de la justice, dans la mesure où le discours de l'histoire, en tant que forme de médiation sociale entre les identités collectives par la voie de la configuration narrative, est une forme de distribution de certains biens symboliques.⁶ Le problème de la *représentation juste* du passé doit être compris non seulement dans le sens que le discours de l'historien doit répondre au souci de vérité ou de réalité du passé, mais également dans le sens que le dire de la vérité est une condition absolue de la justice vue comme préoccupation de « rendre son dû » au passé. Afin de saisir cette dimension du discours sur le passé, il faut

⁶ En principe, la justice réparatrice et la justice distributive sont des genres différents. Ce qu'elles ont en commun c'est l'idée d'égalité (Ricoeur 1990, 235). Mais si la réparation symbolique consiste dans une opération de reconfiguration narrative par laquelle on donne une certaine fonction aux « personnages » du récit historiographique, cela correspond à une « distribution des sphères d'action » selon le modèle de la mise en intrigue de Propp (Ricoeur 1990, 171). [Dans un autre endroit Ricoeur dit :] « C'est ici qu'intervient la justice, en tant que justice distributive, comme vertu des institutions présidant à toutes les opérations de partage. 'Rendre à chacun son dû', telle est, dans une situation quelconque de distribution, la formule la plus générale de la justice » (Ricoeur 2004, 325). La distribution des réparations symboliques serait donc, à mon sens, la voie par laquelle on peut interpréter la justice réparatrice comme une espèce de justice distributive.

dépasser le cadre simplement déontologique, car la déontologie concernerait ici seulement le rapport du sujet du discours aux règles d'une morale formelle, soit-elle morale universelle ou « éthique » professionnelle. « Au-delà des règles, des normes, des obligations, des législations qui constituent ce qu'on pourrait appeler la morale, il y a [...] cette visée de la vraie vie » (Ricoeur 1990, 194 n.) qui constitue le domaine de *l'éthique* au sens aristotélicien d'une téléologie de la vie bonne. A la première vue, cette distinction proposée par Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* ne concerne pas le discours historiographique qui devrait être un savoir objectif animé par le souci de vérité ; ce serait plutôt à la mémoire – et encore à la mémoire manipulée par l'idéologie, donc se faisant discours⁷ – qu'il convient d'assigner la tâche de la justice au sens de la vie bonne. L'historiographie ne serait concernée par le sens de la justice que dans la mesure où elle accepterait une sorte de – disons – *visée déontologique* correspondant au sentiment du devoir (le seul admis par Kant). Néanmoins, il faut se rappeler que le discours historiographique se constitue en tant que récit et que la condition de possibilité de ce récit est une dialectique de la mémoire et de l'oubli qui relève de la vulnérabilité de notre condition historique : « il n'est pas de récit éthiquement neutre » (Ricoeur 1990, 139). Même si on donne une interprétation restrictive à cette absence du « degré zéro de l'estimation » (Ricoeur 1990, 194), en soutenant que c'est seulement le sentiment du respect de l'humanité ou la visée déontologique qui doit animer l'historien, il reste encore un problème à résoudre, à savoir le problème de la réparation. Si on considère l'impératif catégorique sous sa forme « tu dois respecter l'humanité », il faut indiquer les conditions d'application de cette règle à l'humanité du passé. Mais l'idée de réparation symbolique ne saurait être interprétée formellement, selon la formule donnée par Kant, puisqu'elle doit tenir compte du fait que la violence du passé a été violence non seulement contre le contrat entre personnes rationnelles et raisonnables, en leur infligeant la souffrance, mais aussi violence contre les visées éthiques des hommes. Ainsi, si l'historiographie est « rappelée à sa relation de dette à l'égard des hommes du passé » (Ricoeur 1990, 194) cette dette doit être considérée du point de vue de la visée éthique et non du point de vue de la déontologie. Même lorsque cette dette se transforme en « devoir de ne pas oublier » (Ricoeur 1990, 194) sous la pression de la confrontation

⁷ Voir Van Dijk (2006) : « non seulement les idéologies politiques prennent part à la production et à la compréhension des discours politiques et autres pratiques politiques, mais elles sont aussi (re)produites par eux. D'une certaine façon, les discours rendent les idéologies 'observables', en ce sens que ce n'est qu'à travers le discours qu'elles peuvent être 'exprimées' ou 'formulées' explicitement. »

avec l'horrible, le devoir en question doit être vu toujours en corrélation avec des visées éthiques qui rendent possible la réconciliation « avec un monde ou de tels événements sont tout simplement possibles » (Arendt 1990, 40).

Ce qui permet d'appliquer la catégorie de la justice au discours historiographique c'est d'abord la présupposition qu'il y a « contrat tacite ou exprès que l'auteur passe avec le lecteur » (Ricoeur 1984, 41) et « assimilation du contrat à une conjonction entre mandement et acceptation » (73). « Selon cette hypothèse, c'est la procédure contractuelle qui est supposée engendrer le ou les principes de justice » (Ricoeur 1990, 266). Le contrat de lecture que l'historien passe avec son public – un public qui se confond avec la société civile entière, pour la raison que le récit historiographique la regarde directement ou indirectement – repose sur la « conviction robuste » qui constitue l'intentionnalité historique (Ricoeur 2000, 360). Certes, cette intentionnalité doit être comprise d'abord du point de vue phénoménologique, mais sur le plan du discours elle se révèle dans des actes de langage sérieux qui sont soumis à des contraintes et à des conventions interactionnelles.

C'est la raison pour laquelle il devient nécessaire de voir le discours sur le passé du point de vue de la théorie des actes de langage (bien que d'autres perspectives soient également possibles)⁸; cela nous permet de le considérer en tant que forme d'action, en vertu de sa force illocutionnaire. Dire la vérité sur le passé ce n'est pas seulement exercer un acte de prédication qui revient à signaler, par exemple, qu'il existe des entités X qui ont la « qualité » d'être des victimes des crimes contre l'humanité et que toute entité Y qui a été condamné pour crime contre l'humanité ne saurait être en même temps victime du crime auquel il a participé. Dire la vérité sur le passé c'est aussi produire des effets dans la conscience de quelqu'un qui est censé être le lecteur ou le récepteur du discours, c'est aussi faire preuve de respect et de compréhension envers les victimes et

⁸ Voir par exemple, le point de vue interactionnel de Thomas Luckmann, selon lequel l'action sociale est non seulement orientée vers les autres, dans son projet original, mais la performance concrète de celle-ci est déterminée par les autres. Ses « autres » peuvent être des personnes présentes dans une interaction face à face, des gens « *who are merely recollected (but assumed to be still alive)* », ou des structures sociales complètement anonymes (Luckmann 2008, 277). Dans les deux derniers cas la signification de l'action s'établit par un processus de (re)configuration qui exige une structure anticipative de la compréhension. Ce qui constitue l'objet de la compréhension anticipative c'est la manière dont les autres vont *me* regarder et vont réagir à *mon* propos. C'est – me semble-t-il – le cas de l'historien dont le discours est soumis à la confrontation avec le regard absent et pourtant présent des victimes et des témoins de l'horreur.

c'est aussi « prendre à témoin »⁹ (Velcic-Canivez 2006). De plus, le fait que « l'historien nous représente tous » ajoute à son entreprise discursive une *dimension éthique* qui consiste dans la responsabilité de dire la vérité « pour nous », non seulement « pour notre usage », mais aussi « à notre place » ; encore, cette place qui est la « notre » comporte une *dimension morale* au sens de la position que nous *devrions* avoir par rapport au passé. Par conséquent, le discours « vrai » de l'histoire est censé réaliser une certaine forme de justice, dans la mesure où ce discours est une forme particulière d'action sociale. Plus précisément, ce discours est une partie importante du processus de reconnaissance de l'identité des victimes en tant que victimes, reconnaissance de la violence qui incombe à la rupture du contrat social, reconnaissance donc de l'injustice qui a été faite et, par conséquent, réparation symbolique pour les blessures du passé. En ce sens, ce que l'historien dit sur le passé représente le moment le plus important du discours de la société civile quant à la reconnaissance des faits du passé et de leurs effets sur les identités de ceux qui en ont souffert la violence. Sa fonction est ainsi de prolonger le discours du juge, si un procès a eu lieu, ou même de tenir la place du discours du juge, si un procès n'a pas eu lieu. La remise en droits est l'affaire des tribunaux, mais la remise en dignité est une affaire qui concerne la société civile dans son ensemble, et le discours de l'historien en fait partie. Voici la raison pour laquelle la pragmatique du discours historique devient un élément important du processus de reconnaissance par la société des maux du passé et, par conséquent, de l'acte de rendre justice à ceux qui ont souffert l'injustice.

Références

- ARENDDT, Hannah. 1990. « Compréhension et politique ». Dans *La nature du totalitarisme*, traduit de l'anglais et préfacé par Michelle-Irène B. de Launay, 39-65. Paris: Payot.
- FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.

⁹ Cette expression – qui constitue le titre d'un livre de Velcic-Canivez (2006) traitant de la pragmatique du témoignage – me semble, pour le présent propos, merveilleusement explicitée par Velcic-Canivez (2012, en ligne 11:47-48) : « Une autre voix se libère à côté de la voix de l'historien [...] son inscription dans un discours historique [est], en même temps, son émancipation par rapport à la voix du spécialiste ».

- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- LUCKMANN, Thomas. 2008. « On Social Interaction and the Communicative Construction of Personal Identity. Knowledge and Reality ». *Organization Studies* 29(2) : 277-290.
- RICOEUR, Paul. 1984. *Temps et récit. Tome II : La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris : Editions du Seuil.
- RICOEUR, Paul. 1985. *Temps et récit. Tome III: Le Temps raconté*. Paris : Editions du Seuil.
- RICOEUR, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Editions du Seuil.
- RICOEUR, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Editions du Seuil.
- RICOEUR, Paul. 1997. *L'idéologie et l'utopie*. Traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman. Paris : Editions du Seuil. [Titre original : *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1987.]
- RICOEUR, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Editions du Seuil.
- RICOEUR, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris : Stock.
- RICOEUR, Paul. 2006. « Mémoire, histoire, oubli ». *Esprit* numéro spécial mars-avril : 20-29.
- VAN DIJK, Teun. 2006. « Politique, Idéologie et Discours ». Traduction assurée par Emmanuelle Bouvard et Adèle Petitclerc. *Semen* 21 : En ligne [Catégories pour l'analyse du discours politique]. Mis en ligne le 28 avril 2007. <http://semen.revues.org/document1970.html>. Consulté le 27 septembre 2012.
- VELCIC-CANIVEZ, Mirna. 2006. *Prendre à témoin. Une étude linguistique*. Paris : Ophrys.
- VELCIC-CANIVEZ, Mirna. 2012. « Quelle importance ont les noms d'auteurs dans le discours historique? ». *Cultura* 29: 157-178. <http://cultura.revues.org/1114>. Consulté le 15 novembre 2013.