

UNIVERSITE DE PARIS 8 VINCENNES – SAINT-DENIS
ED 31 – Pratiques et théories du sens
Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la
Philosophie

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
Facultad de Ciencias Sociales
Instituto de Investigaciones Gino Germani

Thèse en cotutelle pour obtenir le grade de
Docteur en Philosophie de l'Université de Paris 8 Vincennes – Saint-Denis
Et
Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires

Présentée et soutenue publiquement par

Guadalupe DEZA

CLINIQUE ET CRITIQUE
DE LA MEMOIRE
DELEUZE ET L' ARGENTINE

Sous la direction de

Patrice VERMEREN, professeur émérite à l'Université de Paris 8
Susana VILLAVICENCIO, professeure des universités à la UBA

Jury

Mme. Marie-Claire LAVABRE (CNRS - Rapporteur)
Mme. Julia SMOLA (UNGS - Rapporteur)
M. Peter Pál PELBART (PUCSP)
M. Frédéric RAMBEAU (PARIS 8)
M. Julián FERREYRA (UBA)

2018

À Baptiste Gillier

« El presente, que es tan ancho como largo es el tiempo entero »

Juan José Saer, *Nadie nada nunca* (1980)

SOMMAIRE

Remerciements.....	9
Abréviations.....	13
Introduction.....	15
Première partie :	
<i>Clinique</i>.....	43
Chapitre 1. <i>Qu'est qu'une représentation ?</i>	47
Chapitre 2. <i>Quelle mémoire ?</i>	81
Chapitre 3. <i>Les représentations de la mémoire en Argentine (1983-2018)</i>	123
Deuxième partie :	
<i>Critique</i>.....	193
Chapitre 4. <i>Le concept de mémoire chez Deleuze</i>	197
Chapitre 5. <i>Les faux problèmes de la mémoire en Argentine</i>	261
Conclusion.....	305
Bibliographie.....	313
Table des matières.....	327
Résumés.....	330

Remerciements

À Patrice Vermeren, qui m'a ouvert les portes de l'Université de Paris 8 en 2009, et qui, depuis cette date, m'accompagne, m'encourage et me soutient dans mes projets. Je lui suis reconnaissante pour sa sa bienveillance paternelle, son humour, ainsi que pour m'avoir toujours accordé une grande confiance. À travers lui, j'ai appris le sens de la générosité dans la recherche – et au-delà – et ce qu'est un maître.

À Susana Villavicencio, pour avoir suivi mon travail avec beaucoup d'intérêt, de rigueur et de patience depuis 2011. Je la remercie aussi pour sa disponibilité, ses lectures attentives, ses corrections rigoureuses, ses conseils francs et précieux et, tout particulièrement, pour son empathie et son soutien chaleureux qui se sont manifestés bien au-delà du domaine académique.

Ce que mon parcours académique m'a offert de plus précieux, c'est de m'avoir donné la possibilité de les rencontrer, tous les deux.

Au *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*, qui a financé l'intégralité de cette thèse ; et à l'Institut des Amériques, au Conseil Régional d'Île-de-France et au *Ministerio de Asuntos Exteriores y Culto de la República Argentina*, qui ont participé au financement de mes séjours de recherche et permis ma participation à de nombreuses réunions scientifiques en France, en Argentine, en Espagne, en Turquie, en Colombie, en Équateur et au Pérou.

À Emilio Crenzel – et mes collègues de son séminaire doctoral – de m'avoir initiée aux études de mémoire en Argentine et de m'avoir sollicitée pour la traduction en français de son ouvrage sur le rapport *Nunca Más*. À Frédéric Rambeau, pour m'avoir appris à lire Deleuze.

À Julián Ferreyra et *La Deleuziana*, de la FFL de la UBA, pour m'avoir accueillie durant un semestre au sein de leur groupe de recherche sur *Différence et répétition*. La rigueur de leur méthode de lecture de la philosophie de Deleuze, de même que la joie du travail collectif et la confiance dans la singularité et la qualité du travail de chacun, ont marqué ma recherche et ma conception de ce qu'est un vrai travail collectif.

À Georges Navet pour sa générosité, sa disponibilité, et plus particulièrement sa relecture rigoureuse de mon travail sur Deleuze, et ses commentaires sévères mais nécessaires, en 2013, lors d'un séminaire doctoral à Paris 8. À Fedra Cuestas, pour sa relecture et ses conseils précieux concernant un chapitre crucial de la thèse, et pour son extrême gentillesse.

À Peter Pál Pélbart, pour la convivialité des déjeuners partagés dans une fac à Istanbul en 2014, son écoute sincère et attentive, et ses précieux conseils sur mon travail doctoral. À Stéphane Douailler, Barbara Glowczewski, Anne Sauvagnargues, Diego Tatián, Rubén Dri, Claudia Hilb, Eduardo Jozami et Alain Beaulieu ; leurs commentaires sur mon travail ont été très importants. À Carlos Schmerkin, pour ses corrections, sa générosité et son intérêt pour mon travail.

À Ana Longoni, Claudia Feld et le *Grupo de Arte, Cultura y Dictadura* de l'IIGG de la UBA, pour m'avoir accueillie durant trois semestres dans leur groupe de recherche sur l'art et le terrorisme d'État. À Pamela Morales, Valentine Desboirou et au groupe de recherche de l'IIGG sur les formes contemporaines de la citoyenneté, dirigé par Susana Villavicencio.

À Bruno Meziane, pour sa disponibilité, sa relecture attentive, ses critiques constructives et son amitié. À Marie Bardet, pour ses conseils un après-midi de 2012 à San Telmo qui, aujourd'hui encore, résonnent dans mon travail sur Deleuze.

À Antonio Alías, pour son invitation à participer à un congrès à Granada, nous accueillir chez lui et nous montrer les meilleurs bars à tapas de la ville. À Emmanuel Péhau, Andrés Goldberg et Agostina Weler. À Fernando Reberendo et le *Grupo de estudio de Esquizoanálisis*, pour m'avoir aidée à maintenir le désir de thèse. À Cristina Raffalli et Joséphine Marie, de m'avoir aidée à faire mes premiers pas dans l'enseignement supérieur en France ; sans oublier Antonio Ramos, que je remercie aussi pour son amitié.

A Tomás, mi hermano, quien tradujo minuciosamente mis textos al inglés siempre que lo necesitó; por su gran disponibilidad, su amor incondicional y por siempre estar a mi lado. A mi madre, por el amor infinito, por siempre presente, ayudándome en todos los sentidos posibles y, muy especialmente, los últimos dos años. A mi papá y Maryse, por el cariño y las charlas. A Rachel y su familia, por recibirnos siempre tan afectuosamente, tanto en Washington como en New Smyrna. A mi abuela Gladys, por el afecto y la complicidad, por las memorias y las historias; y a mi familia paterna, por el cariño y el apoyo a lo lejos. A mi tío Leopoldo, por haberme ayudado tanto en mis múltiples idas y vueltas a Buenos Aires, y por el cariño compartido. A mi abuela Peli, que marcó mi vida en innumerables sentidos, y también por mantener vivo el recuerdo de mi tios Hugo y Cachi. A mi primo Pablo, por el amor y la justicia, y junto a mi prima Cecilia, por las charlas y por una visión de la vida compartidas. A mi tío Andrés, por hacerme un lugar en su vida, él tiene el suyo en mi corazón.

A mis amigas Mariana Rotundo, Pilar Labanda, Pamela Desjardins, Verónica Gutierrez y Soledad Ascoeta por la escucha atenta y el sustento irremplazable gracias a la palabra justa. A Margarita Thouvier y Sergio Rambo, por habernos abierto las puertas de su casa, recién llegados a Buenos Aires en 2012 y por todos estos años de amistad. Lo mismo va para Leandro Bulacio, Eleonora y Florent Torchut, gracias miles. A Jimena Sosa y María Gallo, por los caminos de la filosofía compartidos, por la amistad y la lealtad. A Mariana Núñez, mi hermana del alma, por formar parte de mi vida y por ser familia. A Marie-Blanche Requejo, por la amistad y el apoyo afectuoso, a Eloy Requejo por dejarme disfrutar de su infancia, y a ambos por el cariño compartido. A Lucía Belloro y a Antoine por la amistad que estamos construyendo ; a Analía Ramos por el cariño, la honestidad, y por enseñarme a ser más libre ; a Patricia Salazar y Patricio Corbalán, mi familia por adopción, por el amor y la historia compartidos.

À la famille Gillier, pour son soutien chaleureux, et pour être toujours à l'écoute et attentive aux événements de ma vie. À Béatrice, pour sa gentillesse infinie et son soutien affectif. À Jean-Philippe, pour ses conversations éclairantes, sa relecture attentive et ses conseils précieux – notamment concernant la notion de projet et son rapport avec la mémoire. À tous les deux, pour leur générosité et leur aide inestimable. À Vincent, Simon et Audrey, et tout particulièrement à Alex, Lyse, Anne-Laure, Pierre et Sophie, pour m'avoir aidée à concilier vie familiale et vie académique.

Enfin, sans le soutien infini de Baptiste, cette recherche n'aurait pu voir le jour. Je le remercie lui ainsi que Félix, pour notre vie.

Les ouvrages de Gilles Deleuze sont cités sous les abréviations suivantes :

- ES *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- II *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955.
- NPh *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- PCK *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- PS *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964. - rééd. 2010.
- N *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- B *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- PSM *Présentation de Sacher-Masoch : La Vénus à la fourrure*, Paris, Minuit, 1967.
- SPE *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968.
- DR *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, 1968.
- LS *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, 1969.
- AO & GUATTARI (Félix), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de Minuit, 1972.
- KLM & GUATTARI (Félix), *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, 1975.
- D & PARNET (Claire), *Dialogues*, Flammarion, 1977. ; 2^e éd. 1996.
- MP & GUATTARI (Félix), *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Les éditions de Minuit, 1980.
- SPP *Spinoza - Philosophie pratique*, Les éditions de Minuit, 1981.
- FB *Francis Bacon : logique de la sensation*, 1981, rééd. Editions du Seuil, 2002.
- IM *L'image-mouvement. Cinéma 1*, Les éditions de Minuit, 1983.
- IT *L'image-temps. Cinéma 2*, Les éditions de Minuit, 1985.
- F *Foucault*, Les éditions de Minuit, 1986.
- PLB *Le Pli - Leibniz et le baroque*, Les éditions de Minuit, 1988.
- PV *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Minuit, 1988.
- QPh & GUATTARI (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Ed. de Minuit, 1991.
- CC *Critique et clinique*, Les éditions de Minuit, 1993.
- ID *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, 2002.
- DRF *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Ed. de Minuit, 2003.

Les cours de Vincennes sont cités dans leur transcription non paginée sur le site internet de l'Université de Paris 8 : *La voix de Gilles Deleuze en ligne*.

<http://www2.univ-paris8.fr/deleuze>

INTRODUCTION

S'inscrivant dans une réflexion sur le temps et sa dynamique, notre fascination pour la mémoire vient de très loin : elle remonte au temps des longues siestes de notre enfance et noue un lien étroit avec notre histoire familiale, tragiquement traversée par l'histoire argentine. Cette conjoncture personnelle est en partie à l'origine de l'un des deux axes qui structurent la présente recherche : la mémoire du terrorisme d'État argentin. D'autres raisons – à la fois plus intimes et plus sourdes – sont à l'origine de cette fascination mémorielle : les problèmes posés par les récits fondateurs des images-souvenirs du passé, par la construction d'une représentation dominante d'un passé lointain, ou encore par le constat de l'impossibilité d'évocation de ce passé au travers du souvenir. Lorsque nous sommes confrontés à un événement traumatique qui représente un moment charnière dans le temps d'une vie ; lorsque nous sommes confrontés à l'expérience d'un temps déchainé dont la durée suit le rythme marqué par l'événement ; lorsque la véracité du souvenir perd tout intérêt face aux bouleversements de la subjectivité qu'il suscite ; alors surgissent des questions : qu'est-ce que la *mémoire* ? Qu'est-ce que le *passé* et comment le garder *pour nous* ?

Dans l'horizon tracé par ces interrogations, cette recherche porte sur la *représentation hégémonique du concept de mémoire du terrorisme d'État en Argentine*, et propose une critique de cette représentation à partir de la philosophie de Gilles Deleuze. Notre critique se fonde sur l'hypothèse suivant laquelle cette représentation est à l'origine d'une confusion régnante entre le *déclenchement* – en 2003 – *d'un processus de subjectivation collective* concernant la mémoire de la dernière dictature, et son *aboutissement* supposé.

« Toute œuvre est un voyage, un trajet, mais qui ne parcourt tel ou tel chemin extérieur qu'en vertu des chemins et trajectoires intérieurs qui la composent, qui en

constituent le paysage ou le concert »¹, affirme Deleuze dans *Critique et Clinique*. En ce sens, nous considérons cette recherche comme une pratique extratextuelle visant à nourrir un débat qui – bien qu’il nous excède largement de par la magnitude des affects et des enjeux qu’il génère – nous oblige à faire preuve d’autoréflexivité. En effet, les forces qui nous poussent à choisir la mémoire comme horizon de notre recherche sont animées par le désir de comprendre notre propre histoire et de répondre aux énigmes de ce passé « qui ne passe pas »².

C’est ce même désir qui anime notre réflexion philosophique depuis le début de notre parcours académique. Ainsi, notre mémoire de Licence portait sur le concept de « banalité du mal » chez Hannah Arendt, et son actualité dans le contexte des études sur le passé récent en Argentine. Comment peut-on infliger la torture à autrui ? C’est la question de fond à laquelle nous cherchions à répondre au travers de la description des mécanismes sociaux permettant aux tortionnaires de poursuivre leur vie en société, sans que jamais leur fonction répressive n’entre en contradiction avec les préceptes sociaux régulant la vie commune. Notre mémoire de Master proposait quant à lui une étude comparée entre les structures totalitaires mises en lumière par Hannah Arendt³, et les structures « totalisantes » – i. e. à prétention totalitaire – à travers lesquelles Pilar Calveiro définit la singularité du système concentrationnaire et de disparition forcée mis en place durant le terrorisme d’État des années 70 en Argentine⁴. L’objectif était de caractériser la structure répressive du régime *de facto* de l’époque et de mettre en lumière ses similitudes avec les structures totalitaires ayant marqué l’histoire du XX^e siècle en Occident. La question essentielle de cette seconde étude sur l’univers concentrationnaire argentin était la suivante : comment la torture et la disparition sont-elles devenues des pratiques inhérentes à la structure répressive du terrorisme d’État en Argentine ?

¹ CC, p. 10.

² ROUSSO (Henry) & CONAN (Eric), *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Fayard, Paris, 1994.

³ ARENDT (Hannah), *Les Origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, Paris, Quarto/Gallimard, 2002 [1951] [1963].

⁴ CALVEIRO (Pilar), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 1997 ; éd. fr. : *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine*, Paris, La fabrique éditions, 2006.

Bien que notre intérêt pour les problèmes philosophiques soulevés par l'horreur de la dernière dictature militaire en Argentine demeure intact, notre projet doctoral représente un changement radical par rapport à nos recherches précédentes et, surtout, par rapport à la perspective philosophique qui les fondait. La philosophie de Gilles Deleuze nous fournit désormais des concepts qui nous permettent de repenser entièrement les perspectives d'analyse – qui jusque-là étaient les nôtres – concernant les violences perpétrées par le régime *de facto* sur l'ensemble de la société argentine.

Les prémices de ce travail doctoral ont marqué le début d'un processus de construction d'un problème théorique qui nous est propre. Autrement dit, l'objet d'étude de cette thèse ne répond pas à un problème préexistant la mise en œuvre du travail de recherche. Car, initialement, notre projet doctoral s'est limité à signaler un domaine de recherche situé entre la philosophie deleuzienne et les études de mémoire en Argentine. Et ce pour une raison simple : nous n'avions pas encore saisi notre objet d'étude. Malgré les origines lointaines de notre sujet, il nous aura fallu plus de quatre années de recherche pour faire du problème de la mémoire notre objet d'étude. Cet objet composite s'est construit progressivement au fil de nos lectures mais, surtout, grâce à nos longs séjours de recherche en Argentine, au cours desquels la découverte des anciens centres clandestins de détention (CCD) s'est révélée décisive ; de même que la participation aux séminaires de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, où j'ai pris connaissance du vaste domaine des études de mémoire en Argentine et, une fois de retour en France, aux séminaires de Paris 8, où j'ai appris à lire Gilles Deleuze. Notre objet s'est aussi construit au travers d'échanges réguliers avec nos directeurs de thèse, nos professeurs, nos collègues et nos amis doctorants et, plus particulièrement, mon compagnon. De même, cette recherche s'est enrichie par le biais de notre engagement dans un travail psychanalytique et schizo-analytique qui a accompagné la rédaction de la thèse. Nonobstant, notre objet d'étude n'aurait pu voir le jour – tel qu'il se présente aujourd'hui – si la conjoncture politique argentine n'avait pas, pour ainsi dire, emboîté le pas de nos hypothèses au sujet de l'illusion de cohésion sociale vis-à-vis de la représentation hégémonique du concept de mémoire. Et cette résonance de l'actualité argentine dans la recherche n'est que le fruit du hasard – ce déconcertant hasard, déterminant tout cheminement individuel, mais aussi collectif. Car l'objet de cette recherche ne s'est présenté comme tel – dans sa « distincte-obscrité » –

qu'en 2015, avec le changement de majorité politique et les premiers signes d'une résurgence des forces réactionnaires en Argentine et dans la région – dont atteste la récente élection de Jair Bolsonaro au Brésil.

Précisions concernant la méthode de recherche

On distingue plus clairement la singularité de notre objet d'étude en le resituant dans son cadre transdisciplinaire. Le caractère hybride des objectifs et des moyens de cette recherche – ainsi que de ses sources et de sa méthode – répond à cet entre-deux à la fois disciplinaire, théorique et méthodologique dans lequel elle s'inscrit – et qui, institutionnellement, s'est traduit par une convention de cotutelle dans le cadre du doctorat en Philosophie de l'Université de Paris 8 et le doctorat en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Notre étude se fonde sur des interrogations philosophiques liées à la mémoire ; un objet proprement philosophique à l'origine du développement, au cours du XX^e siècle, d'un champ de réflexion spécifique sur le terrain des sciences sociales : les études de mémoire. Bien que dans cette recherche, nous considérons philosophiquement les concepts de *mémoire* et de *temps*, nous ne perdons pas de vue le tissu socio-politique dans lequel s'inscrivent ces notions : l'histoire argentine récente, profondément marquée par le terrorisme d'État. Ce qui explique le fait que notre méthodologie exclut toute lecture purement internaliste de la philosophie de Gilles Deleuze et, plus généralement, des sources bibliographiques convoquées. Le matériau historique de notre recherche n'est pas là non plus pour illustrer la réflexion philosophique. Le geste que nous proposons dans cette étude s'inspire d'une conception de la notion de méthode définie par Deleuze en ces termes :

« Il n'y a pas de méthode pour trouver les trésors, et pas davantage pour apprendre, mais un violent dressage, une culture ou *paideia* qui parcourt l'individu tout entier [...] La méthode est le moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés [...] Mais la culture est le mouvement d'apprendre, l'aventure de l'involontaire, enchaînant une sensibilité, une

mémoire, puis une pensée, avec toutes les violences et cruautés nécessaires, disait Nietzsche, justement pour ‘dresser un peuple de penseurs’ »⁵.

Le mouvement critique proposé dans cette étude s’accorde avec la conception deleuzienne du texte entendu comme *un rouage dans une pratique extratextuelle qui prolonge le texte*⁶. C’est pourquoi nous rejetons toute approche internaliste des textes, de même que toute prétention illustrative des concepts deleuziens : il s’agit de transformer le réel au travers des concepts véhiculés dans le texte.

Comment opère dans notre travail le croisement disciplinaire entre philosophie et sciences sociales ? Et, pour commencer, de quelle manière cette recherche s’inscrit-elle dans le domaine des sciences sociales ? La lecture philosophique ici proposée des enjeux posés par les représentations sociales du concept de mémoire de la dernière dictature argentine, se situe à la limite des domaines tracés par la philosophie et les sciences sociales. Sur le plan spécifique de ces dernières, on trouve les études de mémoire qui, en tant que discipline composite, naissent au cours du XX^e siècle en Europe et se situent également aux frontières mêmes de la philosophie et de la sociologie. De formation philosophique, Maurice Halbwachs construit sa sociologie de la mémoire à partir d’un questionnement fondamentalement philosophique. Ainsi, dans l’avant-propos de *Les cadres sociaux de la mémoire*, il s’interroge : « Si le passé reparaît [...] Pourquoi reparaît-il ? Reparaîtrait-il s’il ne se conservait pas ? »⁷. Ces questions l’entraînent vers une critique de la « théorie classique de la mémoire » – dont Freud, Bergson et Durkheim constituent les représentants les plus emblématiques – qui sera à l’origine de sa sociologie de la mémoire⁸.

Le croisement entre philosophie et sciences sociales se veut transdisciplinaire au sens fort du terme. Dans « Les sciences sociales et la philosophie »⁹, paru en 1983, Pierre Bourdieu critiquait la posture du philosophe qui revendique une supériorité

⁵ DR, p. 215.

⁶ ID, p. 363.

⁷ HALBWACHS (Maurice), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, 1994 (1925), p. VII.

⁸ *Ibid.*, p. VII : « Après cette étude, en bonne partie critique, et où nous posions cependant les bases d’une théorie sociologique de la mémoire, il restait à envisager directement et en elle-même la mémoire collective ».

⁹ BOURDIEU (Pierre), « Les sciences sociales et la philosophie », dans *Les actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 47-48, juin 1983, p. 45-52.

théorique vis-à-vis des productions relevant du champ des sciences sociales, et l'inscrivait dans la longue tradition philosophique occidentale. Deleuze aussi combat cette conception de la philosophie et cette image olympienne du philosophe : « l'exclusivité de la création des concepts assure à la philosophie une fonction, mais ne lui donne aucune prééminence, aucun privilège, tant il y a d'autres façons de penser et de créer, d'autres modes d'idéation qui n'ont pas à passer par les concepts »¹⁰. Ces précisions sur la perspective deleuzienne concernant les productions spécifiques et les échanges entre la philosophie et les sciences sociales et humaines – mais aussi les sciences naturelles, les sciences exactes et l'art –, expliquent en bonne mesure le choix d'explorer le champ des études de mémoire en Argentine au travers de la philosophie de Gilles Deleuze. Car la perspective critique qui caractérise sa philosophie offre des possibilités inusitées à l'heure de renverser le sens commun relatif à la représentation et aux usages socialement répandus de la notion de mémoire en Argentine. En bref, nous sommes convaincus que la philosophie de Gilles Deleuze et ses enjeux peuvent signifier un apport considérable pour le champ argentin des études de mémoire. En effet, la critique deleuzienne de la notion de représentation est un élément clé de la construction de notre geste critique, car elle nous permet d'étayer notre hypothèse concernant l'illusion de cohésion sociale à propos de la mémoire du terrorisme d'État.

Inspirée de la définition deleuzo-guattarienne de la philosophie politique, comme « devenir-démocratique qui ne se confond pas avec ce que sont les États de droit »¹¹, cette recherche fait pourtant le choix méthodologique de privilégier l'œuvre de Deleuze antérieure à 1968 – c'est-à-dire, l'œuvre précédant le tournant politique du philosophe¹² – au détriment de la perspective fondamentalement politique, caractérisant l'œuvre du philosophe post-mai 68 – plus spécifiquement à partir de sa rencontre et sa collaboration avec Félix Guattari. La critique deleuzo-guattarienne au sujet des engagements honteux que les démocraties passent avec des régimes totalitaires, autoritaires et/ou dictatoriaux, dans le cadre du capitalisme mondial intégré et sa production de misère concomitante (engendrant, à son tour,

¹⁰ *Ibid.*, pp. 13-14.

¹¹ QPH, p. 108.

¹² Au sujet du devenir-politique de Gilles Deleuze, voir la thèse de Bruno MEZIANE, soutenue en 2017 à l'Université de Paris 8 : « Enquête sur la politisation du philosophe Gilles Deleuze » (inérite).

des violations systématiques des droits de l'homme) permet, en effet, d'aborder le travail herméneutique des conflits mémoriels depuis une perspective d'analyse particulièrement riche. Cependant, en privilégiant les écrits de Gilles Deleuze antérieurs à son tournant politique, nous opérons un découpage méthodologique qui répond à la singularité même de notre objet. Car notre intérêt porte sur les *représentations socialement répandues du concept de mémoire de la dernière dictature argentine*, et non sur les *contenus* spécifiques – souvent opposés, voire contradictoires – de cette multiplicité de mémoires de la violence des années 70, à l'origine des conflits mémoriels en Argentine. Dans ses « dialogues » avec Claire Parnet, et à propos de ce moment charnière dans son œuvre, Deleuze signale : « ce qui m'intéressait, c'était les créations collectives plutôt que les représentations [...] *L'anti-Œdipe* fut tout entier un livre de philosophie politique »¹³. Cette recherche se situe donc en amont de ce glissement, sur le plan des *représentations sociales du concept de mémoire*, géographiquement situées – en Argentine – et répondant à une histoire propre. Pour paraphraser Deleuze, ce sont les représentations du concept de mémoire propres à l'imaginaire social argentin qui nous mobilisent, plus que le processus de création collective de ces représentations. En définitive, ce que nous identifions dans l'actualité argentine sous la forme d'une représentation sociale hégémonique du concept de mémoire, *résulte* de ce processus de création collective.

Cette option théorique de fonder notre analyse critique des représentations de la mémoire en Argentine à partir de la philosophie du temps et de la critique de la pensée de la représentation, développées par Deleuze pour l'essentiel dans *Différence et répétition*, entraîne une question d'ordre méthodologique : pourquoi privilégier l'étude des *représentations sociales du concept de mémoire* plutôt que l'étude des *contenus singuliers configurant les multiples mémoires* de la dernière dictature argentine ? Nous justifierons ce choix à travers une nouvelle question : peut-on véritablement opérer une telle distinction ? Nous en sommes convaincus car, par nécessité méthodologique, nous sommes parvenus à faire cette distinction. Et cette opération a porté ses fruits, au sens où elle nous a permis de mettre de côté les débats autour du déroulement des faits du passé, de la terminologie utilisée pour y faire référence, des acteurs et de leurs responsabilités, de la mise en place

¹³ DELEUZE (Gilles), *Pourparlers 1972-1990*, Ed. de Minuit, 1990, pp. 229-230.

des politiques publiques de mémoire, etc. – pour ne citer que quelques conflits spécifiques de la mémoire qui relèvent d’une analyse des contenus et de leurs significations. En d’autres termes, nous ne nous intéressons pas – ou, pour le moins, seulement de manière subsidiaire – aux processus de construction collective des mémoires et aux conflits mémoriels qui les fondent. Notre réflexion se situe sur le plan du concept socialement répandu de mémoire, circonscrit au domaine de la violence du terrorisme d’État des années 70 en Argentine. Ainsi, nous convoquons les images et les idées – aussi vagues soient-elles – qui émergent dans la pensée des individus à l’évocation de la notion de mémoire. La distinction entre les *contenus* et la *représentation* se présente clairement à la vue des objectifs de notre recherche : à savoir, l’analyse et la critique d’une image socialement répandue du concept de mémoire, qui résulte d’une succession ininterrompue de conflits mémoriels au cours de ces quatre dernières décennies. En ce sens, les conflits mémoriels actuels ne font pas partie de cette notion socialement répandue, car ils visent justement à transformer cette conception hégémonique. Si la construction collective des mémoires du passé conforme le fondement de ces représentations sociales, alors c’est par le biais de la distinction entre contenus et représentations de la mémoire que nous nous donnons la possibilité d’atteindre cette seconde instance, sans pour autant devoir nous concentrer sur l’examen approfondi du processus de production de l’instance première, fonctionnant comme socle de la représentation¹⁴.

Clinique et Critique

Pourquoi faire le choix de structurer la thèse autour de ces deux axes ? De claire inspiration deleuzienne, cette structure bipartite marque la direction et la progression de notre réflexion. En définissant l’analyse de cette première partie en termes de *Clinique*, nous souhaitons établir un diagnostic des composantes et de l’actualité de notre objet d’étude : à savoir, les *représentations sociales hégémoniques du concept de mémoire en Argentine*. Dans la partie *Critique*, nous dépassons cette première instance de diagnostic – ou de « position » du problème –

¹⁴ BERMUDEZ (Nicolás), « La construcción kirchnerista de la memoria » dans *Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão, v. 15, n. 2, p. 229-247, maio/ago 2015.

en opérant un démantèlement de notre objet d'étude à travers la critique de ces représentations.

Guillaume Sibertin-Blanc définit la *clinique* comme « un geste théorique et pratique où [la vie] s'enveloppe » – et qui ne peut être dissocié de cette dernière.

Selon l'auteur, ce geste est contraignant pour la philosophie car :

« il lui impose de renouveler profondément ses instruments de description et d'analyse ; il lui assigne une position inédite et singulière par rapport aux autres formes de savoirs sur la vie et sur ses compositions culturelles et naturelles, bio-psychiques et socio-historiques ; enfin, *il l'engage dans une activité évaluative* plutôt que contemplative *et redéfinit ainsi sa vocation critique et pratique* »¹⁵.

Un diagnostic des composantes de notre objet d'étude et de son actualité – entendu au sens deleuzien du terme comme une *clinique* – ne peut être réalisé qu'au travers de l'approche philosophique. En effet, afin d'établir une perspective clinique sur la parcelle du réel qui s'offre à notre réflexion, l'analyse socio-historique est insuffisante – même si elle nous permet de mieux saisir les enjeux philosophiques soulevés par notre objet. Nous concevons le travail de la clinique (i. e. de la philosophie entendue comme une clinique) à partir de l'image médicale, d'inspiration canguilhemienne, du diagnostic compris comme une symptomatologie. Dans cette perspective, le diagnostic résulte d'une philosophie critique de la culture, qui se donne pour tâche de lire les signes des problèmes qui lui sont propres en termes de symptômes. Or, dans la philosophie française contemporaine, les termes de diagnostic, de symptomatologie et de clinique sont très étroitement liés à une critique de la pensée moderne – et sa conception illustrée de la science, son caractère normatif et régulateur et son rapport étroit avec l'idée de progrès – et, plus spécifiquement, à la conception nietzschéenne du philosophe comme « médecin de la civilisation »¹⁶ :

« Que le philosophe puisse être un 'médecin de la civilisation', que la

¹⁵ SIBERTIN-BLANC (Guillaume), *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Charles de Gaulle Lille 3 en 2006 (inédite), p. 1 (les italiques sont nôtres).

¹⁶ Pp, p. 195.

philosophie doit être une clinique, que son activité s'identifie à une symptomatologie, c'est un thème que Deleuze met en place dès 1962 à partir de sa lecture de Nietzsche et qui traverse toute son œuvre. Plus qu'un thème, c'est une ligne de recherche continûment modulée dans des productions réelles, celles du langage et du sensible, des sciences de la nature et des sciences humaines, des formations inconscientes et des formations socio-économiques. L'acception de la philosophie comme symptomatologie, et de la philosophie deleuzienne comme philosophie clinique, [fait fond] sur une philosophie de la culture qui enregistre la manière dont l'activité philosophique entre dans un rapport déterminé à son temps. Et ce rapport est pour Deleuze un rapport critique parce qu'il est à la fois position *dans* et création *contre* son temps. La philosophie est critique et clinique »¹⁷.

Cependant, nous ne nous sentons pas très à l'aise avec cette conception du philosophe comme « médecin de la civilisation » – une affirmation qui met étroitement en rapport la philosophie et la cure. Nonobstant, et pour reprendre l'image médicale de la philosophie comme clinique, nous sommes conscients qu'en énonçant la nature de la maladie – déterminée par le médecin à partir de l'évaluation des symptômes du corps malade –, le diagnostic est déjà investi dans un processus visant la guérison – c'est-à-dire, le rétablissement ou le retour du corps malade à la santé. Le diagnostic que nous proposons dans le volet clinique de cette recherche vise seulement à mettre en évidence les symptômes que nous considérons comme *problématiques* dans l'actualité des représentations de la mémoire en Argentine. Si dans cette étude la clinique fait référence au diagnostic pris dans son rapport à la guérison, c'est parce que nous comprenons celle-ci comme une santé, et les signes ou les symptômes exprimés dans les représentations de la mémoire, comme l'objet d'une philosophie qui s'emploie à une critique de la culture à la manière d'une cure.

Avec Sibertin-Blanc – et, à travers lui, avec Deleuze –, nous considérons que notre approche de la philosophie est fondamentalement pratique ; qu'elle consiste, pour reprendre les termes de Deleuze, en une pratique extratextuelle qui prolonge

¹⁷ SIBERTIN-BLANC (Guillaume), *op. cit.*, p. 2.

notre réflexion. C'est la raison pour laquelle nous caractérisons le second mouvement de cette thèse à partir de la conception deleuzienne de *Critique*. Il s'agit de décomposer et de problématiser notre objet d'étude dans le but de le soumettre à la critique par le biais d'un déplacement – ce geste typiquement deleuzien que le philosophe puise aussi chez Canguilhem. Dans *Le normal et le pathologique*¹⁸, le philosophe des sciences soutient que lorsqu'un corps se trouve dans un état *critique*, un processus se déclenche ; soit sous la forme d'une réorganisation assurant la continuité vitale du corps – dans un nouvel état de santé qui n'est pas une régression à l'état précédent la maladie –, soit sous la forme d'un approfondissement de la désorganisation, impliquant la dégradation de l'état critique et l'augmentation du risque vital pour l'organisme. Nous visons ainsi dans le volet *Critique* de la thèse à forcer notre objet d'étude à atteindre cet *état critique* d'où il ne peut sortir que *dissout* – dans le cas où la critique réussit finalement à défaire les liens qui maintenaient jusqu'alors unis les différents composants faisant vivre notre sujet – ou *réorganisé* à travers une nouvelle configuration des *rappports* entre ses éléments constitutifs. Notre recherche entend donner vie à cette seconde possibilité.

Les sources de la clinique

Comme nous l'avons souligné, le premier volet de cette recherche se propose d'établir un état des lieux concernant les *représentations hégémoniques de la notion de mémoire du terrorisme d'État en Argentine*. Afin d'esquisser les caractéristiques de cette conjoncture culturelle et socio-politique, nous nous pencherons dans le premier chapitre sur la critique de la philosophie de la représentation, tout en précisant la notion de représentation qui sera la nôtre au cours de cette recherche. La critique deleuzienne de la pensée représentative nous offre un point d'appui fondamental à partir duquel nous construirons la critique de l'actualité argentine des représentations sociales. Ces dernières résultent d'un processus de construction mémorielle collectif intrinsèquement conflictuel. Au cœur de ces conflits, ce sont les contenus spécifiques des mémoires qui font débat dans le contexte plus vaste des luttes de pouvoir pour la légitimité et la

¹⁸ CANGUILHEM (Georges), *Le normal et le pathologique*, PUF, 2013 [1966].

prééminence de tel ou tel récit mémoriel. Ainsi, les représentations sociales de la notion de mémoire n'émergent que postérieurement à la cristallisation d'une conception spécifique de la notion de mémoire dans un récit socialement intégré et majoritairement partagé. C'est pour cette raison que, dans le deuxième chapitre, nous ferons appel à Maurice Halbwachs pour expliquer le processus de construction collective des mémoires.

Dans le troisième chapitre, nous signalerons la manière dont s'est matériellement configurée la construction collective des mémoires de la dernière dictature militaire argentine. Nous aborderons ainsi le surgissement et les transformations des différents récits en conflit. L'émergence des études de mémoire en Argentine est un phénomène concomitant aux luttes des mouvements de défense des droits de l'homme. En effet, ce domaine d'étude spécifique et les luttes collectives pour la vérité et la justice concernant les disparitions réunissent les mêmes agents sociaux. Au travers de ce chapitre, au fur et à mesure que nous retracerons les conjonctures historiques des configurations sociales des mémoires, nous mentionnerons les textes fondateurs du champ des études de mémoire en Argentine. Ce processus singulier de dialogue entre les constructions mémorielles et leur analyse critique est une constante depuis le retour de la démocratie – voire même, depuis l'exil. Il s'agira donc de montrer comment les mémoires de la dictature se sont constituées comme telles dans l'objectif de comprendre, par la suite, les particularités des représentations sociales de la notion de mémoire.

Nous souhaitons signaler brièvement dans cette introduction une série de particularités qu'offre cette représentation locale du concept de mémoire, octroyant de ce fait aux études de mémoire en Argentine une singularité vis-à-vis du champ plus vaste et plus ancien des études mémorielles concernant la violence politique du XX^e siècle en Occident. Pour ce, nous nous appuyons sur « Trayectorias y desafíos de los estudios sobre memoria en Argentina »¹⁹, un texte de Claudia Feld qui ne prétend pas proposer une historiographie des études de mémoire en Argentine, mais plutôt mettre l'accent sur la spécificité de ce champ d'études.

Claudia Feld souligne que l'élan que connaît ce champ d'études, depuis les années 90 dans la région, est contemporain au retour d'une relative stabilité des démocraties du Cône Sud, marquée par des débats au sein de la société au sujet du

¹⁹ FELD (Claudia), « Trayectorias y desafíos de los estudios sobre memoria en Argentina », dans *Cuadernos del Ides*, Buenos Aires, Instituto de Desarrollo Económico y Social, Mayo 2016.

sens du passé immédiat. À cet égard, Elisabeth Jelin souligne que ces combats et ces débats ne représentent pas une lutte de la mémoire contre l'oubli, mais un conflit mémoriel entre des récits rivaux qui se présentent comme des « prétendants » – au sens deleuzien du terme – de la vérité et du sens du passé. Ainsi, ces récits ne se confrontent pas au sujet de la place qu'ils confèrent à la mémoire et à l'oubli, mais sur le plan de la narration, de l'interprétation et du sens des faits du passé. Le milieu académique a suivi avec attention ce processus en s'interrogeant sur son actualité et ses enjeux. Selon Feld, cet intérêt manifesté par la communauté scientifique est en rapport très étroit avec ce processus mémoriel car, rappelons-le, l'académie partage avec les mouvements de défense des droits de l'homme les mêmes acteurs. Ainsi, les études de mémoire sur la dernière dictature sont le fait d'universitaires appartenant – ou étroitement liés – aux mouvements de défense des droits de l'homme, à la tête du processus mémoriel argentin depuis le début du déclenchement du terrorisme d'État. Pour Feld, les premières productions de ce champ d'étude visaient au moins deux objectifs : contribuer, d'une part, à la gestion et à l'élaboration – au sens psychanalytique du terme – de la souffrance liée à l'expérience traumatique commune du passé ; et, d'autre part, donner corps au processus démocratique à travers la production de savoirs théoriques spécifiques à ce sujet. En effet, une des particularités des études de mémoires en Argentine réside dans le fait qu'un nombre considérable de chercheurs est confronté au fait de devoir mettre en œuvre une approche théorique de sa propre expérience, tout en visant l'élaboration du trauma par le biais de la recherche même – ce qui représente, également, l'obstacle le plus important à surmonter pour la réflexion. Le chercheur comme sujet et objet de la recherche ; et la recherche comme production d'un savoir spécifique, vécue dans le même temps par le chercheur comme une santé : cette étude s'inscrit pleinement dans cette démarche.

Signalons une autre particularité des études de mémoire en Argentine : face au retour en arrière que connaît la société argentine, à la fin des années 80, en matière de justice et de défense des droits de l'homme – à travers les lois de « Punto final » (1986), de « Obediencia debida » (1987), et plus radicalement encore avec la série d'amnisties (1989-90) qui marque le début des « années d'hiver » de la mémoire en Argentine –, ce nouveau champ de connaissances éprouve la nécessité d'approfondir le processus de reconstruction démocratique, de vérité et de justice. Entre 1989 et 2001, à la faveur d'un processus international, la notion de mémoire

devient centrale dans les lectures socio-historiques des dictatures militaires de la région – caractérisant la seconde moitié du XX^e siècle en Amérique du sud –, mais aussi dans l’approche théorique concernant la défense des droits de l’homme et les processus de reconstruction citoyenne des États, sortant à peine de la transition démocratique. Ainsi, au sujet de cette singularité, E. Jelin résume :

« À ce moment, les luttes pour la mémoire et le sens du passé donnent lieu à l’apparition d’un nouveau champ de l’action collective dans la région. De même, elles deviennent un nouveau champ de recherche en sciences sociales doté des caractéristiques propres : la complémentarité de différentes méthodes et disciplines nécessaires à une approche axée sur le point de convergence des schémas institutionnels, des subjectivités et des manifestations sur le plan symbolique »²⁰.

Selon Feld, c’est la transdisciplinarité et la convergence de perspectives diverses qui caractérisent les études de mémoires en Argentine au regard du champ global des études de mémoire. Cette singularité nationale se reflète également dans la flexibilité de ses approches théoriques, sa faculté d’incorporation de nouveaux objets, et la capacité d’adaptation et de recadrage de ses perspectives face à l’émergence incessante de nouvelles expressions mémorielles. En définitive, depuis l’arrivée de Néstor Kirchner au pouvoir en 2003, marquée par un renouvellement en matière de politiques des droits de l’homme et la réouverture des procès, le champ des études de mémoire joue un rôle fondamental dans l’approfondissement des processus de justice et de démocratisation de l’information concernant le sort des disparus, mais aussi des répresseurs et des complices civils du terrorisme d’État. À travers la revalorisation, la conservation et la mise à disposition des archives, les politiques publiques en matière de mémoire sont devenues – simultanément à leur processus de construction – des objets de recherche de ce champ spécifique. Ainsi, les chercheurs de cette communauté scientifique singulière sont devenus les idéologues, les promoteurs et les acteurs des politiques de la mémoire en Argentine. À cet égard, Claudia Feld signale :

²⁰ JELIN (Elizabeth), « Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales », *Estudios Sociales*, 2004, n°27, XIV, 2° ; cité dans FELD (Claudia), art. cit., p. 7.

« Un nombre considérable de chercheurs ont activement travaillé ces dernières années dans la gestion des sites de mémoire, dans la collaboration aux procès pour crimes contre l'humanité, dans la construction des archives de la mémoire [...], dans l'assistance, l'orientation et la formation du personnel de ces espaces étatiques. Ces tâches n'impliquent pas, comme on pourrait le penser, la simple intervention du chercheur dans un domaine public, en appliquant des savoirs conçus dans le cadre d'un travail académique ; ces tâches ne se réduisent pas non plus au simple dialogue et à l'apprentissage mutuel aux côtés de ces autres acteurs. Ces interventions du chercheur dans le domaine public interrogent et modifient aussi le type de travail académique que nous réalisons dans nos recherches »²¹.

Aux sources de la clinique, signalons l'ensemble des activités réalisées en Argentine nous ayant permis d'approfondir notre connaissance du champ spécifique des études de mémoire.

Nous avons réalisé nos premiers pas dans ce domaine d'études dans le cadre des séminaires suivis à Buenos Aires : « Memorias conflictivas. Los usos públicos del pasado » dirigé par Enzo Traverso (Cornell University) au Centro cultural de la Memoria Haroldo Conti²² ; « Memoria, justicia y testimonio en la ley, el documento y el film documental » dirigé par Cristina Demaria et Patrizia Violi (Università di Bologna) à la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires²³ ; et « Derechos humanos, justicia transicional y memorias de la violencia política. Lecturas, problemas y debates », dirigé par Emilio Crenzel, spécialiste des études de mémoires du passé récent en Argentine de l'Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la UBA.

Au cours de ces séminaires, nous avons travaillé sur diverses archives administratives, judiciaires et audio-visuelles. D'autres séminaires d'esthétique et de théorie culturelle nous ont permis de découvrir des sources documentaires relatives aux multiples perspectives d'analyse du cas argentin : « Dos fases de la cultura latinoamericana : los 60 y hoy » dirigé par Josefina Ludmer (Yale

²¹ FELD (Claudia), art. cit., p. 15.

²² Dorénavant abrégé : CCHConti Ex-ESMA (École Supérieure de Mécanique de la Marine).

²³ Dorénavant abrégé : FSoc UBA.

University) à la FSoc de la UBA ; « Teoría de los medios y de la comunicación » dirigé par Ana Longoni de l'IIGG à la Facultad de Filosofía y letras (FFyL) de la UBA ; ainsi que « Estéticas políticas en Argentina (1940-2000) » dirigé par Daniela Lucena (IIGG UBA/CONICET) et Fernando Davis (UBA) au CCHConti Ex-ESMA.

En outre, notre recherche s'est profondément enrichie au travers de nombreuses activités d'apprentissage *in situ*, parmi lesquelles je citerai :

1) L'assistance à plusieurs audiences de procès pour crimes de lèse-humanité commis pendant la dernière dictature à Buenos Aires (Méga-procès « ESMA » au Tribunal Oral Federal de Retiro) et à Tucumán (Méga-procès « Jefatura II-Arsenales II » au Tribunal Oral Federal).

2) La collaboration dans le travail de recherche et de rédaction d'un plaidoyer présenté par le représentant du Secrétariat aux droits de l'homme de la Nation durant le Méga-procès « Jefatura II-Arsenales II » pour des crimes de lèse-humanité commis dans la province de Tucumán.

3) La visite de divers centres clandestins de détention, de torture et d'extermination (CCD) tels que : « ESMA », « El Olimpo » et « Atlético » à Buenos Aires ; « Alcaldía de Mujeres de la Jefatura de Rosario », « Jefatura de Policía », « Servicio de Informaciones » à Rosario (province de Santa Fe) ; « Jefatura Central de Policía », « Comando Radioeléctrico », « Cuartel de Bomberos », « Escuela de Educación Física » et « Compañía de Arsenales 'Miguel de Azcuénaga' » à Tucumán.

4) La collaboration au projet de recherche « Nuevas formas de la ciudadanía contemporánea » à l'IIGG de la UBA, sous la direction de Susana Villavicencio (2013-2017).

• La collaboration comme membre stagiaire au projet de recherche « Producciones artísticas en la dictadura y post-dictadura » à l'IIGG de la UBA (2012-2013) de l'équipe de recherche « Arte, cultura y política en la Argentina reciente », dans le cadre duquel nous avons participé à l'organisation des journées

d'étude : « Entre el terror y la fiesta : producciones culturales durante la última dictadura en Argentine » (IIGG, UBA, 2013).

5) Enfin, la traduction de l'ouvrage de Emilio Crenzel, publiée en 2016 : *La mémoire des disparitions en Argentine. L'histoire politique du Nunca Más*²⁴, constitue une expérience fondamentale dans le cadre de cette recherche et, plus spécifiquement, dans le processus d'apprentissage de l'écriture académique en langue française – une expérience profondément enrichissante et formatrice sans laquelle le présent travail aurait difficilement pu voir le jour.

Les sources de la critique

La démarche proposée dans cette thèse – se situant au croisement entre la philosophie critique de Deleuze et les études de mémoire en Argentine – consiste à aller puiser des sources inconnues des études de mémoire pour rendre compte de la singularité de notre objet. Expliciter cette démarche, c'est la tâche qui nous incombe à présent à travers un bref état des lieux des lectures de Gilles Deleuze en Argentine, traversé en filigrane par une question essentielle : quel est l'intérêt de proposer l'analyse critique de notre objet d'étude du point de vue de la philosophie de Gilles Deleuze ?

La philosophie de Gilles Deleuze – et de Félix Guattari – a été très peu explorée pour la construction d'une approche philosophique des événements qui ont marqué les terrorismes d'État des années 70 en Amérique du Sud. Avec la volonté d'esquisser un état des lieux régional²⁵, nous avons réalisé en 2011 avec Baptiste Gillier un projet de recherche sur la réception académique de ce que nous circonscrivons à l'époque sous le nom (controversé) de « poststructuralisme ». L'intérêt principal de ce projet était d'établir des liens avec des professeurs, des intellectuels et des philosophes sud-américains se prévalant de la philosophie française contemporaine comme instrument d'analyse des violences du passé récent dans la région. À travers cette série d'entretiens – en Colombie, en Équateur et au Pérou principalement –, nous avons relevé l'existence d'une certaine

²⁴ CRENZEL (Emilio), *La mémoire des disparitions en Argentine. L'histoire politique du Nunca Más*, L'Harmattan, Coll. La philosophie en commun, 2016.

²⁵ Plus spécifiquement la Colombie, l'Équateur et le Pérou.

indifférence concernant ces problèmes actuels, de même qu'un certain dédain d'une grande majorité de la communauté académique pour la philosophie française contemporaine. Ce mépris se traduisait en général par un refus de reconnaître une quelconque légitimité philosophique aux productions françaises de la seconde moitié du XX^e siècle ; à l'inverse des philosophies anglo-saxonnes qui, à travers leur approche analytique de la pensée contemporaine, bénéficiaient d'une large reconnaissance dans ces deux pays latino-américains²⁶.

En Argentine, à quelques exceptions près, la situation est plus ou moins la même. De fait, la réception et l'intérêt académique suscités par les textes de Deleuze au moment de leur publication ne furent que marginaux. En définitive, l'introduction de la pensée deleuzo-guattarienne sur le territoire argentin fut laborieuse²⁷. La divulgation à grande échelle de l'œuvre de Jacques Lacan durant la même période peut expliquer en partie cette indifférence – du fait du désaccord explicite de ce dernier avec la critique de la psychanalyse entreprise par nos deux auteurs en 1972 dans *Capitalisme et schizophrénie I : L'anti-Œdipe*. Cette prolifération du discours lacanien fut à l'époque « fonctionnelle aux impératifs de la politique officielle »²⁸. Et concernant ce décalage entre la « fureur deleuzienne » européenne contemporaine à l'édition de l'*Anti-Œdipe* et sa circulation réduite en Argentine, Baremlitt signale : « alors que ce divertissement eut son petit moment d'euphorie outre-Atlantique, notre République du Silence échappa à cette parasitose et se vautra dans son confortable divan, en associant librement la terreur »²⁹.

À la fin des années 60, La rupture du groupe Plataforma³⁰ avec la *Asociación Argentina de Psicoanálisis* (APA) est propice à une ouverture du champ

²⁶ Entretiens avec Adolfo Chaparro (UdR, Bogotá, Colombia), Guillermo Hoyos (U. Javeriana, Bogotá, Colombia), Amparo Vega (U. Nacional, Bogotá, Colombia), Consuelo Pabón (U. Nacional, Bogotá, Colombia), Ernesto Hernandez (Cali, Colombia), Delfin Grueso (U. del Valle, Cali, Colombia) et Carlos Contreras (PUCP, Quito, Perú).

²⁷ En comparaison à la réception des textes deleuzo-guattariens dans l'intellectualité et l'académie brésiliennes ; un phénomène dont on perçoit encore les échos aujourd'hui.

²⁸ BENYO (Javier), CHURBA (Daniel), GARCIA VIALE (Verónica) & RAGONI (Pablo), « Deleuze en la Argentina », <http://www.fernandopeirone.com.ar/Lote/nro082/deleuze.htm> (dernier accès : 22/09/2017).

²⁹ Gregorio Baremlitt, cité par BENYO (Javier) & CO., art. cit., note 13.

³⁰ Le groupe Plataforma promouvait l'ouverture de la psychanalyse et sa pratique à la conception d'une dimension socio-historique de la subjectivité. Il était constitué par : Gilbete Royer de García Reinoso, Diego García Reinoso, Marie Langer, Emilio Rodrigué, Eduardo Pavlovsky, Armando Bauleo, Hernán Kesselman, José Rafael Paz, Lea Nuss de Bigliani, Fany Baremlitt de Salzberg,

intellectuel à l'œuvre qu'allaient construire ensemble Deleuze et Guattari durant la décennie suivante. À ce sujet, Eduardo Pavlovsky signale :

« Ici, nous avons vécu deux infortunes : la dictature et les lacaniens. Le lacanisme a tout fait pour exacerber l'introspection, l'individualité. Pour eux, les expériences antérieures n'étaient pas de la psychanalyse, et ils le transmettaient aux jeunes dans les hôpitaux et les facultés. L'éthique de Plataforma fut remplacée par une nouvelle éthique : l'éthique du désir comme éthique du marché »³¹.

Pour sa part, en 1974, Gregorio Baremlitt (membre de Plataforma et rédacteur du manifeste de rupture avec la APA) est le premier à faire référence à Deleuze dans son article « Consideraciones en torno al problema de la realidad en psicoanálisis y al psicoanálisis en la realidad », publié dans l'ouvrage collectif *El concepto de realidad en psicoanálisis*³². À travers les critiques deleuzo-guattariennes contre le freudo-marxisme et le lacanisme présentes dans l'*anti-Œdipe*, Baremlitt formule sa propre critique du freudo-marxisme et des dérives althussériennes et lacaniennes du structuralisme. De même, en 1975, Juan Carlos De Brasi (membre du groupe Plataforma) participe aux séminaires de Deleuze à Vincennes. Cependant, c'est seulement en 1990 avec la publication de *Subjetividad, Grupalidad, Identificaciones*³³ que De Brasi dialogue avec les thématiques abordées par Deleuze dans *Logique du sens* (1969).

L'irruption de la violence d'État va représenter un obstacle considérable pour la réception de l'œuvre deleuzo-guattarienne. En 1978, durant leur exil à Madrid, Eduardo Pavlovsky³⁴ et Hernán Kesselman³⁵ (membres de Plataforma) élaborent avec Luis Frydlewsky³⁶ un dispositif de création théâtral – appelé « multiplication

Gregorio Baremlitt, Guillermo Bigliani, Manuel Braslavsky, Luis María Esmerado, Andrés Gallegos, Miguel Matrajt, Guido Narváez, Juan Carlos Volnovich, Eduardo Menéndez, León Rozitchner et Raúl Sciarreta.

³¹ BENYO (Javier) & co., art. cit.

³² BAREMLITT (Gregorio) [comp.], *El concepto de realidad en psicoanálisis*, Socioanálisis, Buenos Aires, 1974.

³³ DE BRASI (Juan Carlos), *Subjetividad, Grupalidad, Identificaciones*, Búsqueda, Buenos Aires, 1990.

³⁴ Eduardo Pavlovsky, est un psychothérapeute groupal, comédien, auteur et directeur de théâtre.

³⁵ Hernán Kesselman, est un psychiatre, psychanaliste et schizoanalyste argentin, fondateur de la *Escuela de Psicodrama, multiplicación dramática y corpodrama*.

³⁶ Luis Frydlewsky, psychothérapeute et dramaturge, décédé en 1984.

dramatique » – inspiré par la notion de « rhizome » ; opérant ainsi dans le domaine du théâtre le même geste théorique que nous nous proposons dans cette recherche doctorale, à savoir : *opérer une distanciation vis-à-vis des logiques représentatives dans le but de mieux comprendre le pouvoir des logiques intensives et du devenir dans la production de subjectivation*. Parallèlement, en exil à Rio de Janeiro, Gregorio Baremlitt et Osvaldo Saidón³⁷ (également membre de Plataforma) fondent l'Ibrapsi³⁸, qui fonctionnera comme un espace de promotion et de diffusion de l'œuvre de Deleuze et Guattari au Brésil. Cette institution voit le jour en 1978 suite à l'organisation par Gregorio Baremlitt, Chaim Samuel Katz³⁹ et Luiz Fernando Mello Campos⁴⁰ du *Congreso de psicoanálisis, grupos e instituciones* auquel est invité Guattari en compagnie d'autres représentants de l'analyse institutionnelle⁴¹.

Parallèlement, l'Argentine vivait les années les plus sombres de la dictature civico-militaire. En 1979, Tomás Abraham publie un article sur Deleuze dans la revue argentine de psychologie de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires (APBA), intitulé « Deleuze, de una lógica del sentido a una lógica del deseo »⁴² – et qui, curieusement, passera inaperçu aux yeux de la censure du régime *de facto*. Dans ce texte, il s'inscrit en faux contre le « lacanisme portègne » et plébiscite l'œuvre deleuzo-guattarienne, en précisant que « la pensée [deleuzienne] réussit à rompre avec l'idée de représentation qui a accompagné la philosophie depuis le moment même de sa création ». Durant ces années de plomb, Abraham s'emploie à promouvoir la philosophie de Deleuze, principalement dans les milieux « psy » de Buenos Aires, avec la volonté de contrebalancer l'influence de ce « lacanisme portègne ».

Pour sa part, Baremlitt publie en 1979 *La interpretación de los sueños, una técnica olvidada*⁴³, ouvrage dans lequel il s'en prend, comme Abraham, à Lacan et

³⁷ Osvaldo Saidón, psychothérapeute et schizoanalyste, comédien, auteur et directeur de théâtre.

³⁸ Instituto Brasileño de Socianálisis, Grupos e Instituciones.

³⁹ Chaim Samuel Katz, philosophe et psychanalyste brésilien.

⁴⁰ Luiz Fernando Mello Campos, psychiatre et psychanalyste brésilien.

Cf. UHNG HUR (Domenico), « Esquizoanálisis y Esquizodrama, clínica y política: presentación de la obra de Gregorio Baremlitt » dans *Teoría y crítica de la psicología* 4, 2014, pp. 1-16.

⁴¹ Parmi eux Franco Basaglia, Robert Castel, E. Goffman, E. Rodrigué, S. Hite, T. Szasz, M. Langer, E. Pavlovsky et H. Kesselman.

⁴² ABRAHAM (Tomás), « Deleuze, de una lógica del sentido a una lógica del deseo » dans la *Revista Argentina de Psicología de la APBA*, n°25, 1979.

⁴³ BAREMLITT (Gregorio), *La interpretación de los sueños, una técnica olvidada*, Helgueiro, Buenos Aires, 1979.

à ses coreligionnaires, à partir de la « boîte à outils » que lui offre l'*anti-Œdipe*. Il s'interroge notamment sur les conditions de possibilité d'une revitalisation de la technique freudienne d'interprétation des rêves par le biais d'une « dés-œdipianisation », préfigurant la possibilité de nouveaux agencements entre la technique freudienne et les devenirs socio-historiques.

Néstor Perlongher⁴⁴ est quant à lui le premier à aborder des thématiques relevant des sciences humaines à partir d'une perspective deleuzo-guattarienne⁴⁵. Précisons que ce poète et militant LGBT reçoit personnellement Guattari à Sao Paulo en 1979 et que, par la suite, il entretiendra avec lui un dialogue fécond – comme d'ailleurs avec leur amie commune, Suely Rolnik.⁴⁶

C'est seulement à partir du « printemps démocratique » de 1983, le retour de nombreux intellectuels exilés et l'apparition d'éditions espagnoles des textes de Deleuze et Guattari, que cette réception touche de nouveaux domaines du savoir, au-delà des champs de la psychologie en général, de la psychanalyse en particulier, et, bien entendu, de la philosophie.

Jusqu'au début des années 90, la réception de Deleuze en Argentine est donc marginale, à l'exception de quelques initiatives isolées comme l'ouvrage de Samuel Cabanchik *El absoluto no sustancial*⁴⁷, dans lequel il reprend une série de thèses présentes dans *Empirisme et subjectivité* pour développer une critique de la philosophie sartrienne ; ou l'essai de Alan Pauls *Manuel Puig. La traición de Rita Hayworth*⁴⁸, qui se fonde sur la critique deleuzienne de la fonction auteur et son concept de littérature mineure. En outre, le cas d'Oscar Masotta – prologueur de l'édition espagnole de *Empirisme et subjectivité*⁴⁹ – illustre bien la manière dont

⁴⁴ Néstor Perlongher, poète, écrivain et défenseur des droits LGTB argentin, militant du *Frente de liberación homosexual*.

⁴⁵ Notamment un article de N. Perlongher sur la prostitution masculine à partir de l'économie libidinale deleuzo-guattarienne.

Cf. entretien PERLONGHER (Néstor) & GUATTARI (FELIX) : « Política y deseo », *Persona*, año III, n° 14, marzo-abril-mayo 1983 (disponible dans *Papeles insumisos*).

Cf. PERLONGHER (Néstor), « De puño y letra », *Página12*, 23/09/2016.

<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/subnotas/10887-1017-2016-09-23.html>

(Dernier accès : 01/10/2017.)

⁴⁶ Suely Rolnik (philosophe, schizoanalyste et critique d'art brésilienne) est notamment co-auteure avec Félix Guattari de *Micropolíticas. Cartografías del deseo*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.

⁴⁷ S. Cabanchik, philosophe et universitaire, auteur de *El absoluto no sustancial. Ensayo filosófico acerca del pensamiento de J.-P. Sartre*, Del Carril, Buenos Aires, 1984.

⁴⁸ Alan Pauls, écrivain argentin, auteur de *Manuel Puig. La traición de Rita Hayworth*, Hachette, Buenos Aires, 1986.

⁴⁹ DELEUZE (Gilles), *Empirismo e subjetividad*, Granica, Barcelona, 1977.

certaines figures intellectuelles argentines réussirent à dépasser la binarité du conflit sourd qui entrava la réception de Deleuze et Guattari à travers l'opération « corporatiste » du « lacanisme portègne » – que Abraham appelait sarcastiquement les « ombres autochtones de Lacan »⁵⁰.

Ainsi, jusqu'au début des années 90, la réception de Deleuze sera principalement l'œuvre des anciens membres du groupe Plataforma. À son retour d'exil, Pavlovsky fonde une revue consacrée aux problématiques liées à la clinique institutionnelle, dans laquelle Baremlitt, Kesselman, Saidón et De Brasi collaborent régulièrement, en publiant des articles liés d'une manière ou d'une autre à l'œuvre de Deleuze et Guattari. Et si cette dernière fait aujourd'hui l'objet d'un intérêt de plus en plus large, notamment dans les milieux universitaires de Buenos Aires et sa province, il n'en va pas de même pour le reste du pays, qui demeure rétif à la philosophie deleuzienne.

Parmi les auteurs dont la lecture de la politique argentine est traversée par l'œuvre de Deleuze et Guattari, on trouve Pilar Calveiro, une ex-détenue qui, suite à sa libération, s'est exilée au Mexique où elle fit de son expérience de la terreur étatique l'objet de ses premières recherches en sciences politiques. Devenue professeure à la Universidad de Puebla, c'est en tant que chercheuse qu'elle systématise l'expérience concentrationnaire. Dans l'œuvre de Calveiro, on trouve des références récurrentes à la philosophie deleuzienne, notamment en préambule de *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine*, un essai dans lequel l'auteure explique, à l'aide des concepts de molaire et de moléculaire, le fonctionnement du pouvoir « totalisant » organisé autour du CCD. De même, à l'aide des concepts de micro et de macro-politique de la terreur, la sociologue explique le dynamisme entre les politiques sécuritaires et répressives instaurées à grande échelle par le régime *de facto*, et l'action effective de la terreur au niveau micro-politique. Très représentatif de l'actualité des études de mémoire de la dictature en Argentine – mais aussi plus largement en Amérique latine –, son dernier ouvrage *Violencias de estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*⁵¹ (2012) étend l'approche caractéristique

⁵⁰ BENYO (Javier), & CO., art. cit.

⁵¹ CALVEIRO (Pilar), *Violencias de estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo XXI Eds., 2012.

de ce champ d'études singulier à des thématiques qui excèdent sa circonscription initiale, tout en établissant de nouveaux rapports entre les constructions collectives des mémoires, leur théorisation, et l'actualité politique et socio-économique latino-américaine, avec les difficultés et les défis inhérents au temps présent.

Autre exemple rare d'analyse de la politique argentine à partir de catégories deleuzo-guattariennes : l'introduction de la thèse de doctorat de Julián Ferreyra, intitulée *Du capitalisme aux « rapports humains »*⁵², dans laquelle il analyse le discours d'assomption, en 2007, de l'ex présidente Cristina Fernández de Kirchner, à partir d'une lecture deleuzienne de l'opposition entre modernité et postmodernité.

En ce qui nous concerne, notre recherche se propose d'identifier dans l'œuvre de Deleuze les outils conceptuels qui nous permettront de formuler une critique philosophique de l'actualité de la représentation socialement répandue des mémoires de la violence des années 70 en Argentine.

Au sujet de cette actualité des lectures argentines des textes deleuzo-guattariens, nous souhaiterions à présent proposer un bref panorama des groupes de recherche qui s'emploient à analyser et à diffuser ces textes.

D'une part, l'initiative originale du groupe d'étude sur *Différence et Répétition*, dirigé par Julián Ferreyra de la FFyL de la UBA qui, depuis 2006, se propose de mettre en lumière les lectures que Deleuze réalise des sources bibliographiques de DR (1968). Chaque référence bibliographique de l'ouvrage fait l'objet d'un commentaire et d'une discussion, enrichissant ainsi grandement notre compréhension globale de la pensée deleuzienne. Cette analyse méticuleuse de DR se matérialise à travers une collection qui lui est consacrée – dont le 5^e volume a été récemment publié⁵³.

Depuis 2011, une équipe de recherche de la Facultad de Humanidades de Mar del Plata organise des journées d'étude sur Deleuze, suivies d'une publication⁵⁴.

⁵² FERREYRA (Julián), *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, Coll. La Philosophie en commun, 2010. Ce livre est issu de sa thèse de doctorat soutenue en 2009 à l'Université de Paris 10, sous la direction de Francine Markovits : « Du capitalisme aux "rapports humains", une recherche sur la lutte pour l'existence dans la philosophie politique de Gilles Deleuze ».

⁵³ Et auquel nous participons avec une contribution sur les lectures deleuziennes de la philosophie de la vie et la critique de la culture chez S. Butler. Cf. SANTAYA (Gonzalo) & MC NAMARA (Rafael) [Comps.], *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Vol 5., Buenos Aires, RAGIF, 2017.

⁵⁴ Cf. SOSA (Juan Pablo) & DIAZ (Santiago) [Eds.], *Hacer audibles. Devenires, Planos y Afecciones Sonoras entre Deleuze y la Música Contemporánea*, UNMdP, vol. 1, Mar del Pata, 2013.

Cette initiative a permis de mettre en place une collaboration intense avec des collègues de Deleuze et Guattari⁵⁵, et des spécialistes étrangers de la philosophie française contemporaine⁵⁶, enrichissant ainsi la perspective de chacun à travers ce dialogue et offrant une plus grande visibilité aux travaux des chercheurs argentins. En outre, depuis 2006, des groupes d'études « horizontaux et autogérés » de la FFyL de la UBA réalisent un travail considérable sur l'*Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*, en incitant le public à s'approprier ces œuvres par le biais de clés de lecture construites collectivement durant les sessions communes de travail⁵⁷.

À la FSoc de la UBA, la pensée de Deleuze et Guattari gagne toujours plus de terrain, notamment à travers les perspectives d'analyse de plusieurs groupes d'études de l'IIGG, dont les thématiques explorent le structuralisme et le « poststructuralisme », les notions de biopolitique, de subjectivation, de genre et de subjectivités alternatives et, plus globalement, la philosophie politique et l'actualité des critiques contemporaines de la culture – par exemple, l'équipe de recherche sur les nouvelles formes de citoyenneté contemporaine, dirigée par Susana Villavicencio ; ou les équipes de recherche sur les études culturelles et les études de genre, comme par exemple le *Grupo de estudio sobre Arte, cultura y dictadura* dirigé par Ana Longoni.

Enfin, pour clore ce bref panorama, signalons le groupe d'études sur la schizo-analyse et le groupe « Máquina deseante », dirigés par Fernando Reberendo, proposant une formation introductive à la schizo-analyse à partir de l'art⁵⁸.

À travers cet état des lieux des lectures argentines de l'œuvre de Deleuze depuis les années 1970 jusque dans l'actualité, nous avons souhaité rendre compte de l'itinérance de la pensée deleuzienne dans le milieu académique et intellectuel argentin, et des possibilités d'analyse critique de l'actualité socio-politique qu'elle représente. Précisons encore que les développements théoriques qui partent de la philosophie de Deleuze et Guattari et se proposent une critique des enjeux posés par la dernière dictature militaire, *sont encore inexistantes*. C'est pour cette raison que nous considérons opportun de souligner que les objectifs de cette thèse se définissent, en grande partie, à partir de la nécessité d'une lecture « locale » de la

⁵⁵ Tels que Pascale Criton, Arnaud Villani, Richard Pinhas, etc.

⁵⁶ Tels que Ian Buchanan, Alain Beaulieu, Zafer Aracâgok, Bruno Heuzé, etc.

⁵⁷ Blog des ateliers de lecture de l'œuvre de Deleuze : <http://elantiedipo.blogspot.fr/p/mortalidad-de-los-grupos-balance.html> (dernière consultation : 20/09/2017)

⁵⁸ www.esquizoanalisisweb.com ; et le cycle de rencontres du groupe Máquina deseante : « La pintura inflama la vida » (dernière consultation : 15/09/2018).

pensée de Deleuze et Guattari, dont la tâche principale est d'éclairer d'un nouveau jour la compréhension des constructions mémorielles collectives sur les violences de la dernière dictature militaire argentine et ses enjeux actuels.

Présentation des chapitres

La première partie de ce travail se propose de décrire conceptuellement les caractéristiques de ce que nous entendons par *représentation hégémonique du concept de mémoire du terrorisme d'État en Argentine*, dans le but d'entreprendre dans la seconde partie, une critique conceptuelle de cette dernière.

Dans le premier chapitre nous nous penchons sur la définition du concept de *représentation* qui structure notre analyse et notre critique, et, plus spécifiquement, sur la critique deleuzienne de la *philosophie de la représentation*.

Dans une perspective similaire, nous nous penchons dans le deuxième chapitre sur le concept de mémoire. Pour ce, nous nous appuyons sur le concept de *mémoire collective* de Maurice Halbwachs, à l'origine au cours du XX^e siècle d'un champ spécifique d'études et d'une sociologie de la mémoire⁵⁹. Profondément influencé par Bergson, la théorie halbwachsienne sur la construction collective de la mémoire du passé des groupes sociaux nous permet de soulever une série de problématiques liées aux représentations hégémoniques du concept de mémoire de la dernière dictature en Argentine.

Le troisième chapitre se propose de mettre en lumière ce que l'on entend par le caractère *hégémonique* de cette *représentation de la mémoire* que cette première partie s'emploie à définir. Pour ce, nous retraçons l'histoire de la construction collective d'un récit mémoriel socialement répandu sur le terrorisme d'État. En partant des années antérieures au coup d'État de 1976, nous signalons les moments fondateurs des luttes pour la conformation d'un concept de mémoire socialement partagé concernant la violence des années 1970 en Argentine. Par la suite, nous proposons une analyse de l'actualité socio-politique argentine dans le domaine des

⁵⁹ Gérard Namer dans la préface à HALBWACHS (Maurice), *Les cadres sociaux...*, op. cit., p. 302.

études de mémoires, de la lutte pour la défense des Droits de l'homme et des politiques officielles en la matière, qui témoignent de la claire régression opérée depuis 2015 par le gouvernement de Mauricio Macri, vis-à-vis des acquis des 40 dernières années en matière de vérité, de justice et de défense des Droits de l'homme.

La deuxième partie de ce travail – *Critique* – propose une critique conceptuelle de ces représentations dominantes de la mémoire, et interroge l'illusion de cohésion sociale relative au concept de mémoire en Argentine. Il s'agit de montrer que l'existence d'une représentation hégémonique de la notion en question n'est nullement synonyme d'un accord social concernant la caractérisation du concept de mémoire et ses usages.

Le quatrième chapitre porte sur la philosophie deleuzienne du temps et sa conception de la mémoire, développées principalement dans DR. Nous signalons le caractère non linéaire de la perception et du passage du temps chez Deleuze, dans le but de mettre en évidence une conception de la mémoire qui prépare le terrain pour la critique entreprise dans le chapitre suivant.

Dans le cinquième et dernier chapitre, à partir de la notion deleuzienne de *problème*, nous nous proposons de montrer en quoi certaines représentations de la notion de mémoire constituent de faux problèmes. Au nombre de trois, ces faux problèmes de la mémoire sont au cœur de l'illusion précédemment mentionnée, et constituent des points d'appui pour le développement de nos conclusions.

Plus haut, nous avons signalé les lourdes conséquences de cette confusion entre l'existence d'une conception de la mémoire partagée par un secteur considérable de la population, et un accord de l'ensemble de la société à cet égard. Cette confusion est à l'origine d'une erreur de lecture des implications subjectives des constructions mémorielles collectives. Ainsi, on confond la représentation socialement étendue du concept de mémoire, avec l'expression d'un renouvellement profond de la société axé sur le refus pérenne de la violence politique. La conclusion de cette recherche propose une explication de cette illusion à l'aide du concept de subjectivation politique.

L'analyse proposée dans ce travail cherche à mettre en pratique, à travers l'introduction de ces nouvelles perspectives d'analyse dans le domaine des études de mémoire en Argentine, une critique des usages et des manières de comprendre la notion de mémoire. Le rapprochement entre la pensée deleuzienne et les représentations socialement répandues de la notion de mémoire en Argentine complexifie la compréhension courante du concept, mais produit aussi une ouverture vers de nouveaux enjeux de la philosophie deleuzienne. Ainsi, à travers cette thèse, nous proposons une lecture marquée par une perspective régionale de l'œuvre de Deleuze (un Deleuze qui, pour reprendre une formule célèbre du philosophe, parle enfin des problèmes du « tiers-monde » sud-américain), et une ouverture théorique à d'autres manières possibles – et profondément problématiques – de penser le concept de mémoire.

1^e PARTIE

Clinique

Le 3 mai 2017, en plein débat suscité par les déclarations de l'archevêque José María Arancedo¹ – qui appelait publiquement à la « réconciliation » des proches des disparus et des responsables des disparitions –, la Cour suprême de justice argentine adopte une mesure polémique² concernant le cas de Luis Muiña, condamné en 2011 pour des crimes de lèse-humanité commis en 1976 au CCD « El chalet » (ex-demeure du directeur de l'hôpital Posadas) et les disparitions de plusieurs travailleurs de cette institution. . La polémique tourne autour du caractère inconstitutionnel de la décision de la Cour d'appliquer, au cas Muiña, l'article 7 de la loi 24.390 (connue sous le nom de « 2 x 1 ») qui régule, sous le régime de la garde à vue, le temps d'incarcération de l'accusé avant le début de son procès. Une fois la sentence prononcée, cette loi permet aux condamnés de bénéficier, à travers un calcul spécifique, d'une remise de peine³. Elle s'appuie sur le principe d'application de l'article 9 du Code pénal, relatif aux conditions de rétroactivité de la loi pénale la « plus favorable » créée suite à la commission des faits. Cependant, cette décision de la Cour est anticonstitutionnelle, car elle considère les crimes de lèse-humanité à travers le prisme du délit commun. Par conséquent, en niant l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité, cette loi permet aux condamnés de jouir de bénéfices relevant du droit commun.

Le 10 mai 2017, une manifestation massive réunit 500.000 personnes sur la Place de mai à Buenos Aires. Simultanément, des centaines de milliers de personnes se sont rassemblées sur les places principales du pays, en exigeant l'annulation de la décision de la Cour relative au cas Muiña, et la ratification des peines prononcées à l'encontre des condamnés. Ces deux revendications s'appuient sur la prééminence du principe d'imprescriptibilité et d'« inamnistiabilité » des crimes contre l'humanité⁴. Le même

¹ Président de la *Conferencia episcopal argentina* de l'église catholique.

² Composée par 5 membres, la décision de la Cour suprême de Justice, bénéficiant au condamné Luis Muiña (cf. "BIGNONE, Benito A. y otro s/recurso extraordinario"), a été votée négativement par Ricardo Lorenzetti et Juan Carlos Maqueda ; et positivement, par Elena Highton de Nolasco, Carlos Rosenkrantz et Horacio Rosatti.

³ Ce calcul stipule qu'à partir de la troisième année de détention provisoire sans jugement, l'accusé peut bénéficier de la déduction, sur la peine totale, du double du temps passé en prison avant le début du procès.

⁴ Etablie par la convention internationale sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et de lèse-humanité de l'Assemblée générale des Nations unies en 1968.

jour, la Chambre des députés du Congrès de la Nation approuvait une loi (ratifiée ensuite par le Sénat) excluant expressément du bénéfice de « 2x1 » les criminels de lèse-humanité. Suite à la décision du Congrès national et devant le rejet de l'opinion publique, plusieurs tribunaux⁵ ont refusé d'octroyer cette remise de peine à certains répresseurs condamnés, en arguant que l'application de la loi du « 2x1 » relative aux crimes contre l'humanité non seulement était anticonstitutionnelle mais constituait une « véritable amnistie voilée »⁶.

Contrairement aux conclusions que nous pourrions, à première vue, tirer de ces événements, notre hypothèse d'analyse principale porte sur l'inexistence de fait d'une conception homogène et sans fissures de la mémoire de la dernière dictature. En effet, on observe une multiplicité de représentations de la notion de mémoire, étroitement liées aux conflits de la mémoire du terrorisme d'État argentin. Ces représentations disparates du concept de mémoire ne peuvent pas être assimilées à un sens privilégié et socialement partagé de la mémoire, ni à l'existence d'une condition *pérenne* de cette dernière⁷. En ce sens, les déclarations controversées de l'archevêque Arancedo et la décision polémique du Tribunal de justice viennent appuyer notre hypothèse. Cette décision, de même que la réponse du Congrès et d'une partie significative de l'opinion publique, témoignent de l'émergence, dans l'actualité socio-politique argentine, de problèmes qui motivent notre travail de recherche. En effet, les représentations socialement étendues de la mémoire de la dernière dictature sont loin de faire partie constituante de ce qu'on appelle couramment l'« identité nationale », ou encore un « acquis culturel » de la société argentine. En outre, la décision de la Cour met à nu les tentatives, de la part des secteurs les plus réactionnaires, de déstabilisation et de remise en cause des nombreux acquis de la société en matière de mémoire des violences du passé; des acquis obtenus après plus de 30 ans de lutte ininterrompue des organismes de défense des droits de l'homme, et 12 années de soutien politique des gouvernements Kirchner.

Bref, la décision de la Cour suprême constitue un bon exemple des luttes pour la légitimation des différents récits collectifs sur le passé récent argentin, et des sens antagoniques qu'acquièrent pour chacun les crimes commis par le terrorisme d'État. Ce combat pour l'hégémonie du sens octroyé aux faits du passé est d'autant plus

⁵ Tels que ceux de la ville de Buenos Aires et des provinces de Córdoba, San Juan et Tucumán.

⁶ Cf. « Atenta contra todo nuestro ordenamiento jurídico » dans *Página 12*, 12/05/2017.

⁷ Tel que Washington Uranga affirme dans l'article « Memoria encarnada », *Página 12*, 11/05/2017.

important qu'il est créateur de réalité. En effet, son poids symbolique produit des effets dans l'imaginaire social et dans la configuration des mémoires collectives. Comme nous l'avons signalé en introduction le concept de *clinique* marque la perspective d'analyse de notre objet d'étude : une analyse entendue à la manière d'un diagnostic du temps présent. Inséparable d'une *critique* – que nous développons dans le second volet de cette étude –, cette première partie vise à tracer une cartographie des enjeux phares de notre objet d'étude, à savoir : *les représentations sociales dominantes du concept de mémoire en Argentine*.

Chapitre 1.

Qu'est-ce qu'une « représentation » ?

À l'heure de définir ce que nous entendons par la formule *représentation hégémonique du concept de mémoire en Argentine* surgit inévitablement la question concernant la nature d'une représentation. Ce problème ancien de la représentation revêt des caractéristiques singulières qui témoignent de son incontournable actualité. Dans ce premier chapitre, nous répondrons ainsi à la question « par où commencer ? » à travers une autre question, à savoir : « qu'est-ce qu'une *représentation* ? ».

Ce chapitre se penche donc sur le concept de représentation, un concept qui guidera la critique mise en œuvre dans la seconde partie de cette étude. Il s'agit d'explicitier l'usage que nous faisons de ce terme ; c'est-à-dire, la perspective philosophique à partir de laquelle nous construisons notre conception de la représentation, et les particularités que cette notion revêt sur le plan des mémoires de la dernière dictature militaire argentine.

Pourquoi choisir de développer ce travail critique à partir d'une telle conception de représentation plutôt qu'une autre ? Qu'est-ce que ce concept nous permet de développer par la suite ? La critique deleuzienne de la notion de représentation nous permet d'étayer notre hypothèse concernant l'illusion de cohésion et de partage sociaux de la notion de mémoire du terrorisme d'État. À juste titre, cette illusion trouve un soutien, entre 2003 et 2015, dans le caractère avant-gardiste de la politique officielle du kirchnérisme en matière de défense des droits de l'homme – une politique devenue, sur le plan international, une référence incontournable concernant le jugement de crimes contre l'humanité.

Tout au long de cette recherche, nous nous appuyons sur la conception deleuzienne de la représentation, telle qu'elle est développée dans la critique de ce que le philosophe appelle la *pensée et la philosophie de la représentation* – une critique mise en œuvre principalement dans *Différence et répétition*.

1. Les adversaires philosophiques de la différence et les concepts de la représentation

1.1. Renverser le platonisme

Dans *Différence et répétition*, Deleuze entreprend une critique radicale de la pensée représentative en prenant appui sur quatre thèses principales : l'Univocité de l'Être, la nature problématique de l'Idée, l'exercice paradoxal de la pensée et l'asymétrie du sensible. Démêler les liens que la pensée tisse avec le dehors suppose de faire une distinction entre les forces multiples qui guident la pensée, tout en la poussant à se mettre en marche. La différence est ainsi comprise comme charnière entre deux univers scindés : soit la pensée subordonne la différence aux principes de la transcendance, soit elle la préserve et poursuit la voie de l'immanence. Dans l'avant propos de DR, Deleuze soutient que « la différence n'implique le négatif [...] que dans la mesure où l'on continue à la subordonner à l'identique »¹. En postulant la possibilité d'une différence affirmative et de logiques de la pensée alternatives à celles qui présupposent le primat de l'identité, le philosophe s'attaque à Hegel, l'adversaire par excellence de la philosophie de la différence deleuzienne.

Quel rapport existe-t-il entre la question qui traverse ce chapitre et le postulat d'une différence affirmative ? Autrement dit, entre la critique deleuzienne de la représentation et la mise en cause du principe d'identité comme critère de vérité des constructions de la pensée ? Comment s'interroger sur ce qu'est une représentation sans s'interroger préalablement sur ce qui se *présente* d'abord à la pensée de manière *différenciée* ? La question « qu'est-ce qu'une représentation ? » suppose ainsi qu'une parcelle du réel se présente initialement à la sensibilité, pour être ensuite représentée, c'est-à-dire, présentée *à nouveau* à l'entendement (« à nouveau » compris ici comme ultérieurement et autrement que lors de l'expérience sensible). Tel est le sens de ce que Deleuze signale dans son ouvrage *La philosophie critique de Kant* : « Ce qui compte dans la représentation, c'est le préfixe : re-présentation implique une reprise active de ce qui se présente [...] Représentation veut dire synthèse de ce qui se présente »².

À travers l'interrogation « qu'est-ce qu'une représentation ? », nous posons la question du statut ontologique des représentations et des objets auxquels elles se rapportent. Pour ce, nous nous appuyerons sur la critique de la représentation que

¹ DR, p. 1.

² PCK, p. 11.

Deleuze entreprend dans sa thèse d'État, soutenue en Sorbonne sous la direction de Maurice de Gandillac et publiée dans l'effervescence de 1968. En ce sens, DR constitue l'expression de la pensée d'une époque, d'un *momentum* philosophique³. Nonobstant, Deleuze accorde une importance toute particulière à ce livre, qui va au-delà des enjeux personnels liés à l'obtention du doctorat d'État et à la confirmation, de la part de la communauté académique, de sa croissante réputation de jeune philosophe talentueux. Dans la préface à l'édition américaine de DR, Deleuze signale les principaux problèmes posés dans l'ouvrage et dessine le paysage conceptuel qui s'ouvre au lecteur au fil de son analyse : la différence de nature entre l'histoire de la philosophie et la tâche proprement philosophique de créer des concepts. Compte tenu de cette distinction, Deleuze précise par la suite en quel sens – au regard de sa propre production philosophique – DR incarne un *événement* : pour lui, son essai traduit l'instant où il franchit le seuil qui sépare l'écriture de l'historien de la philosophie de celle du philosophe. En écrivant *Différence et répétition*, Deleuze devient philosophe. C'est pourquoi dans cette préface de 1994, il situe DR au cœur de sa philosophie et, rétrospectivement, il considère qu'elle a marqué l'ensemble de son œuvre : « Tout ce que j'ai pu faire par la suite est profondément lié à ce livre »⁴.

Le développement conceptuel de DR s'organise autour de deux volets. D'une part, il s'agit de déterminer les conditions de possibilité de penser la différence et la répétition autrement que subordonnées à l'identique et au Même ; et, d'autre part, de créer un concept de la différence pure et de la répétition complexe, rendu visible par le processus d'individuation. Cette opération suppose une critique de l'image que l'on se fait de la pensée, et tout particulièrement des forces de l'entendement qui tendent à relier la différence et la répétition à l'identique, au semblable, à l'opposé et à l'analogue. Il s'agit ensuite d'esquisser les traits d'une ontologie propre, une ontologie deleuzienne dans laquelle le platonisme est renversé, les conditions de l'expérience du monde deviennent intensives, et l'empirisme, transcendantal. Une ontologie dans laquelle la différence et la répétition sont affirmées positivement, et dans laquelle l'éternel retour du différent affirme le devenir tout en constituant le dynamisme caractéristique du chaosmos.

³ VERMEREN (Patrice), « 1968 comme année philosophique », séminaire à Paris 8, 2017-2018 (inédit).

⁴ DRF, « Préface à l'édition américaine de DR », pp. 280-283.

Or, dans l'histoire de la philosophie, l'image dogmatique de la pensée – subordonnant la différence à l'identité via le concept de représentation – n'est pas une *creatio ex nihilo*. Une généalogie des adversaires philosophiques de la conception affirmative de la différence va ainsi se dessiner, dans laquelle Platon – et, à travers lui, Socrate – occupe une place privilégiée en tant que graine de l'arbre de la pensée représentative occidentale.

Pour introduire cette généalogie, nous commencerons par la fin en nous penchant sur « l'oubli de l'Être » chez Heidegger (l'adversaire contemporain par excellence de la philosophie de la différence deleuzienne⁵), afin de distinguer les tentatives heideggérienne et deleuzienne de renversement du platonisme. Si, dans DR, Deleuze se propose d'esquisser les traits d'une ontologie propre, il faut comprendre celle-ci au sens heideggérien du terme. C'est la raison pour laquelle, dans l'avant-propos de son livre, Deleuze lui-même inscrit DR dans l'« air du temps »⁶ ; c'est-à-dire, un moment de la philosophie contemporaine marqué par la confrontation entre des tentatives visant à en finir avec la métaphysique, et des constructions théoriques d'égale puissance visant à la légitimer.

Dans *De l'essence de la vérité*⁷, Heidegger affirme que depuis les origines de l'histoire de la philosophie, la question de l'Être est mal formulée. C'est d'ailleurs pourquoi le philosophe allemand introduit, au tout début de *L'Être et le temps*⁸, une citation du *Sophiste* de Platon qui, déjà dans l'antiquité classique met en relief le problème que Heidegger appellera l'« oubli de l'être » : « car manifestement vous êtes déjà depuis longtemps tout à fait familiarisés avec ce que vous voulez dire au juste quand vous vous servez de l'expression Êtant, or nous avons bien cru l'entendre une fois pour toutes mais nous voici à présent dans l'aporie »⁹.

Depuis ses origines, la philosophie en général – et la métaphysique en particulier – porte en elle-même le germe de la confusion primordiale entre la question de l'Être et sa réponse par l'étant. Pour Heidegger, les réponses concernant l'essence de la vérité

⁵ DR, « Introduction » & « Note sur la philosophie de la différence chez Heidegger », pp. 89-91.

⁶ DR, p. 1.

⁷ HEIDEGGER (Martin), *De l'essence de la vérité: approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Gallimard, Paris, 2001.

⁸ HEIDEGGER (Martin), *L'Être et le temps*, Gallimard, Paris, 1967.

⁹ PLATON, *Le Sophiste*, 244a, pp. 298-299, *La Pléiade*. Voici la traduction dans *La Pléiade*, pp. 298-299 : « L'ÊTR. : Ainsi donc, puisque nous, nous n'avons pas trouvé d'issue, c'est à vous [Théétète] de nous montrer cela comme il faut : ce que vous pouvez bien vouloir signifier, quand vous énoncez ce mot 'étant' : il est clair en effet que cela, depuis longtemps vous le savez, vous, tandis que nous, qui nous figurions jusqu'à présent le savoir, nous sommes maintenant dans l'embarras à son sujet ».

ont tracé le chemin de l'histoire de la philosophie et ponctué les aventures de la métaphysique. Nonobstant, elles ne constituent plus que les moments saillants d'une quête stérile au sujet de la question de l'Être¹⁰ car, dans l'histoire de la philosophie, elles n'ont su trouver de réponse qu'au travers de l'étant. Dans « La méthode de dramatisation », Deleuze fait référence à l'oubli de l'être lorsqu'il questionne la manière platonicienne d'interroger les essences à partir de la question « Qu'est-ce que... ? ». Ainsi, selon Deleuze :

« la découverte de l'Idée, n'est pas séparable d'un certain type de question. L'Idée est d'abord une 'objectité' qui correspond, comme telle, à une façon de poser les questions. Elle ne répond qu'à l'appel de certaines questions. C'est dans le platonisme que la question de l'Idée est déterminée sous la forme : *Qu'est-ce que... ?* Cette question noble est censée concerner l'essence, et s'oppose à des questions vulgaires qui renvoient seulement à l'exemple ou à l'accident [...] Et pourtant ce privilège du *Qu'est-ce que... ?* se révèle lui-même confus et douteux, même dans le platonisme et la tradition platonicienne. Car la question *Qu'est-ce que... ?* n'anime finalement que les dialogues dits aporétiques. Se peut-il que la question de l'essence soit celle de la contradiction, et qu'elle nous jette elle-même dans de contradictions inextricables ? »¹¹.

Revenons-en au renversement heideggérien du platonisme. Le philosophe de Fribourg se propose de rétablir la métaphysique à travers un retournement du regard vers l'Être et son rapport intrinsèque avec l'essence de la vérité, qui n'est nullement la « "generalité" vide d'une universalité "abstraite" »¹². En ce sens, la refondation de la métaphysique – entendue aussi comme son dépassement – implique une reformulation de la question de l'Être et de l'essence de la vérité capable d'écarter le particulier pour fixer le regard sur ce qui rend vraie la vérité. En ce sens, Heidegger affirme que la question de l'essence de la vérité exhorte le sujet à prendre parti sur la question « que comprend-on, au juste, par vérité ? ». Pour Heidegger, on appelle vérité ce par rapport à quoi le vrai devient vrai¹³. Mais qu'est-ce que le vrai ? Le vrai, c'est le réel. Or, bien que tout ce qui est vrai est réel, l'inverse n'est pas exact puisque

¹⁰ HEIDEGGER (Martin), *De l'essence de la vérité...*, op. cit., p. 82.

¹¹ ID, « La méthode de dramatisation », pp. 132-133.

¹² HEIDEGGER (Martin), *De l'essence de la vérité...*, op. cit., p. 82.

¹³ *Ibid.*, p. 62.

tout le réel n'est pas forcément vrai. C'est ainsi que le concept d'« authenticité » est introduit dans l'ontologie heideggerienne, car l'authenticité de l'étant n'est pas assurée par sa seule réalité effective. En définitive, qu'est-ce donc que le « vrai *et* authentique » ? Authentique sera ce avec quoi la réalité coïncide, ce qui *est* proprement : authentique est ce qui coïncide, correspond ou s'accorde avec l'Être.

Ainsi, la question au sujet de l'essence devient : « qu'est-ce qui coïncide, s'accorde, ou correspond ? » La chose coïncide¹⁴. Non seulement les choses du monde peuvent être vraies ou fausses, mais les énoncés formulés à leurs égards peuvent l'être aussi. En l'occurrence, nous dirons que la vérité d'un énoncé réside dans la coïncidence de ce dernier avec la chose ou l'étant en question (et inversement, concernant le faux)¹⁵. Ainsi, que nous parlions du caractère vrai de l'étant ou de son concept ou énoncé, la concordance établit une relation à partir de laquelle on constate la condition vraie du réel. Autrement dit, la concordance au sens thomasien de *veritas est adaequatio intellectus et rei*¹⁶ – ce qui plus tard sera appelé la conception de la vérité comme correspondance, non seulement au sens thomasien, mais aussi au sens double d'adéquation de la chose à la pensée (la vérité ontologique ou transcendantale) et d'adéquation de la pensée à la chose (la vérité logique, gnoséologique ou épistémologique).

En formulant l'affirmation de la vérité comme correspondance, la question de l'essence nous assaille instantanément : comment cette concordance est-elle possible en elle-même ? Pour Heidegger, il y a un type de concordance dont les éléments qui la composent présentent des différences de nature, au sens où l'un est une chose tandis que l'autre est un énoncé sur la chose. La correspondance entre ces éléments dépendra alors de l'adéquation de l'un avec l'autre. Pour sa part, cette adéquation est aussi une *re-présentation*. Or, quel est le *spatium* d'une telle représentation ? Selon Heidegger, cette dernière se montre dans le même espace où l'étant effectivement *est* : à savoir, dans l'ouvert. C'est dans l'ouvert que se noue la relation de correspondance entre la chose et sa représentation. Représenter la chose, c'est donc *indiquer la manière dont elle est ordonnée*.

¹⁴ On notera comme ici, une fois de plus, la question de l'Être glisse discrètement et aboutit à la réponse de l'étant.

¹⁵ HEIDEGGER (Martin), *De l'essence de la vérité...*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, 1, 21, 2 c.

Mais revenons-en au renversement du platonisme proposé par Deleuze : c'est à cause de cette quête heideggérienne de fondement et d'essence (qui caractérise l'Être et la chose en soi) que l'« oubli de l'être » chez Heidegger ne parvient pas à se défaire des liens qui l'assujettissent à la pensée représentative. Bien que la tentative heideggérienne de réécriture de l'histoire de la philosophie constitue l'une des critiques les plus radicales de la philosophie, son entreprise de refondation de la métaphysique échoue car il demeure prisonnier d'un langage essentialiste, et donc d'une logique platonicienne.

Comme nous l'avons signalé plus haut, Deleuze se propose à son tour – à travers son projet philosophique de renversement du platonisme – de critiquer la pensée dite représentative : « Renverser le platonisme – affirme Deleuze – signifie ceci : dénier le primat d'un original sur la copie, d'un modèle sur l'image. *Glorifier le règne des simulacres et des reflets* »¹⁷. La pensée de la représentation aurait donc pour origine la méthode de la division (fortement influencée par la philosophie socratique) et la théorie des idées platoniciennes, tout particulièrement présentes dans *La République*, *Phèdre*, *Parménide*, *Le Politique*, *Le Sophiste*, etc.

Dans le Livre VII de *La République*, l'allégorie de la caverne pose le problème philosophique de la représentation, du point de vue à la fois éthique, esthétique et épistémologique, tout en configurant une ontologie et une cosmovision fondatrices de la pensée occidentale. Si l'on convient qu'il n'y a pas de contact possible avec la philosophie socratique et sa conception du concept autrement que tamisée par la pensée platonique, on peut affirmer que c'est l'apparition de la théorie des idées platonicienne et sa division des deux mondes – et non pas la notion socratique de « concept » – l'événement qui scinde pour toujours une pensée dans laquelle les domaines de la nature et des dieux n'étaient pas séparés de l'univers de l'humain¹⁸. La séparation du monde intelligible du monde sensible est la pierre angulaire de la construction d'une pensée de la représentation. Mais représentation de quoi ? D'où la représentation tire-t-elle sa légitimité ? « Le primat de l'identité – affirme Deleuze – de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation »¹⁹. Dans le contexte de ces toutes premières pages qui constituent la théorie platonicienne

¹⁷ DR, p. 92. (Les italiques sont nôtres.)

¹⁸ Bien que cette distinction soit fonctionnelle à nos objectifs, nous sommes conscients qu'elle reste caricaturale. À propos d'une telle distinction, Deleuze même signale que, comme dans n'importe quel changement de paradigme, il subsiste encore chez Platon des éléments héraclitiens. Cf. : DR, p. 82.

¹⁹ *Ibid.*, p. 1.

des deux mondes dans l'histoire de la pensée de la représentation, cette dernière est toujours conçue comme subordonnée au pouvoir qu'exerce en elle la primauté ontologique de l'Idée. Dès lors que cette dernière ne peut qu'être identique à elle-même, la représentation sera toujours conçue comme la présentation de ce que par définition elle n'est pas (à savoir, l'Idée), car elle est assujettie, de par sa genèse, au déterminisme ontologique de ne jamais pouvoir être idéale.

Pour Deleuze, l'importance de la théorie des idées platonicienne dans l'histoire de la pensée représentative ne réside pas dans la simple distinction et subordination de la copie à l'Idée. Cette séparation pose des problèmes bien plus profonds, qui ne concernent pas seulement le statut ontologique des choses du monde et de la vie de l'entendement humain, mais qui problématisent l'expérience humaine (possible et réelle) sur les plans à la fois théologique, noologique, esthétique et éthique. C'est pourquoi, comme nous le soulignerons plus en aval, la notion de « simulacre » permet à Platon de résoudre certaines difficultés d'ordre moral, concernant lesquelles la théorie des Idées ne parvient pas à donner une réponse satisfaisante.

Selon Deleuze, le projet de renversement du platonisme a été entrepris à maintes reprises dans l'histoire de la philosophie occidentale, à commencer par Aristote et sa critique de la méthode de la division platonicienne. Cependant, c'est à l'époque moderne que ce projet est en passe d'aboutir. Pour Deleuze, « la pensée moderne naît de la faillite de la représentation »²⁰. Autrement dit, ce n'est qu'à partir du XVII^e siècle que le désir urgent de renverser le platonisme devient la *conditio sine qua non* de la philosophie. En ce sens, Descartes fera le premier pas en établissant le doute méthodique, qui lui permettra de remettre en question tout ce qui, concernant l'expérience du monde, est transmis par les sens à la raison, tout en se prévalant d'une méfiance similaire à l'égard des êtres purs de la raison²¹. Dans ses *Méditations métaphysiques*²², Descartes met en pratique les règles de la méthode en les poussant proche du point de bascule lorsqu'il est sur le point d'énoncer la nature défectueuse de la raison humaine (ce qui explique, d'ailleurs, l'introduction de l'hypothèse du Malin génie dans le fil de l'argumentation du *cogito*). C'est à travers le recours à Dieu que Descartes trouve le moyen de surmonter le solipsisme et de dépasser les véritables supplices qu'il a lui-même infligés à sa propre conception de la raison

²⁰ *Ibid.*

²¹ DESCARTES (René), *Le discours de la méthode*, Vrin, 1992 [1637].

²² DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques*, P.U.F., 1966 [1641].

humaine et ses principes fondamentaux. Ainsi, à travers le *cogito*, Descartes illustre une conception du sujet dont la raison l'oblige à se replier sur lui-même et le sépare d'un monde qui lui est désormais complètement extérieur. De cette manière, le sujet cartésien devient la figure canonique de la pensée représentative moderne.

Ce n'est qu'avec Leibniz et Hegel que le projet de surpasser le platonisme est réellement sur le point d'aboutir. En s'attaquant aux fondements du problème dialectique de l'un et du multiple, les deux philosophes entreprennent l'exploration des problèmes posés par le statut ontologique de l'Être de l'infiniment petit, chez Leibniz, à l'infiniment grand, chez Hegel. Selon Deleuze, Hegel et Leibniz multiplient à l'extrême les représentations : une multiplication à l'échelle de l'infiniment grand, posée par la dialectique négative de l'Idée hégélienne ; et une multiplication à l'échelle de l'infiniment petit des monades leibniziennes, à travers la notion de pli. À travers cette multiplication – par le biais de l'infiniment grand et de l'infiniment petit –, la représentation devient elle-même « orgique »²³. Cependant, là où Leibniz affirme l'obscur-distinction de l'Idée et une conception du monde comme *continuum* idéal (entendu comme la multiplicité de points de vue correspondant à ceux de l'ensemble et de chaque monade), Hegel conçoit pour sa part la négativité comme intérieure et constitutive de l'Idée même. Si la vice-diction nous permet chez Leibniz d'atteindre une sorte d'affirmation de la différence (qui demeure partielle et inachevée), chez Hegel, on plonge littéralement dans la négativité de l'Idée (propre à la contradiction constitutive de son essence) et dans l'abolition définitive d'une définition affirmative de la différence. C'est pourquoi la dialectique négative hégélienne est, pour Deleuze, le seul exemple parfaitement abouti d'une philosophie fondée sur la question « Qu'est-ce que... ? » : une philosophie qui porte originairement en elle-même le germe de sa propre et inébranlable contradiction²⁴. Et c'est aussi la raison pour laquelle Hegel est l'adversaire par excellence de la philosophie deleuzienne de la différence.

Or, dans cette généalogie des adversaires modernes de la philosophie de la différence, la fêlure du Moi – introduite par Kant dans la pensée occidentale – est l'un des exemples les plus emblématiques des tentatives d'en finir avec Platon – et, bien évidemment, avec le *cogito* cartésien. Nonobstant, de même que « le monde

²³ DR, pp. 61-62.

²⁴ ID, « La méthode de dramatisation », p. 133.

héraclitéen gronde dans le platonisme », à la façon d'un animal « en train d'être dompté, dont les mouvements [témoignent] d'une nature bientôt perdue »²⁵, ce projet moderne de renversement du platonisme « conserve encore beaucoup de caractères platoniciens » (ce qui, précise Deleuze, « n'est pas seulement inévitable, mais souhaitable »²⁶). C'est pourquoi, dans son entreprise de renversement du platonisme, Deleuze fait usage à son tour d'énoncés nettement platoniciens (i. e. « le non-être est »²⁷, etc.). Alors, en quoi consiste à proprement parler le projet *deleuzien* de renversement du platonisme entrepris dans DR ? Pour Deleuze, ce renversement consiste à dissoudre le problème dialectique de l'Un et du multiple afin de rendre à la différence pure et à la répétition complexe (disjonctive) le statut qui leur est propre. En conférant un statut positif et affirmatif à la différence et à la répétition, Deleuze cherche à neutraliser les forces de la pensée qui tendent à assimiler ces notions à la quadruple racine de la représentation : l'identité, la ressemblance, l'opposition et l'analogie (c'est-à-dire, les dimensions qui définissent, chez Foucault, le *monde classique de la représentation*²⁸). Ainsi, pour dépasser la dialectique platonicienne, nul besoin selon Deleuze de chercher quelque chose en dehors de cette dernière. Il s'agit ici d'une tentative, parmi d'autres dans DR, pour renverser le platonisme à partir de thèses platoniciennes. Rappelons à cet égard que, pour Deleuze, le germe d'un anti-platonisme est déjà présent chez le jeune Platon. Pour en finir avec le platonisme, il suffit tout simplement de faire un pas de côté et de s'extraire de sa logique. Le renversement du platonisme à *la deleuzienne* commence là, dans ce pas de côté effectué vis-à-vis de la dialectique, et dans l'affirmation de la force libératrice impliquée par la formule « n-1 »²⁹. Il n'y a pas autre chose que l'Être et la pensée ; il n'y a rien au-delà puisque « être » et « penser » sont une et même chose. En outre, la condition de sujet n'est pas nécessaire pour que le mouvement de la pensée se déclenche. Autrement dit, comme il y a toujours de la pensée et de l'Être (même là où la conscience est absente), le sujet est soustrait de la pensée par le biais de ce renversement. Si l'Être est désormais séparé de son caractère de sujet (un sujet qui se présente, selon Deleuze, sous sa forme « larvaire »), alors l'Être se caractérise par sa

²⁵ DR, pp. 82-83.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ DR, p. 88.

²⁸ FOUCAULT (Michel), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966 ; cité par Deleuze dans DR, p. 337.

²⁹ MP, « 1. Introduction : Rhizome », pp. 9-37.

différence interne, et l'immanence constitue le plan de l'Être dont l'horizon est toujours mobile et décentré.

Dans l'histoire de la philosophie contemporaine, cette critique deleuzienne de la représentation constitue l'une des tentatives les plus élaborées de renversement du platonisme, et s'inscrit dans l'« anti-hégélianisme généralisé »³⁰ des années 70, ainsi que dans un anti-cartésianisme fondamental. Plus spécifiquement dans l'histoire de la métaphysique, elle se présente comme une tentative de réécriture de l'histoire de la philosophie – et, avec elle, de toute une ontologie et de toute une noologie : celles de l'« empirisme transcendantal ». Suivant l'interprétation de Frédéric Rambeau, la philosophie de Deleuze peut être considérée comme une sorte de « classicisme tordu », au sens où Deleuze assimile le « champ transcendantal » au champ du passionnel. Autrement dit, pour Deleuze, le champ de possibilité de connaissance de l'Être est inséparable des passions et des affections³¹. La revitalisation de la notion d'individu dans la philosophie de Deleuze vise à déloger la place occupée en lui par l'intériorité et la subjectivité. En décentrant l'axe de la pensée philosophique pour le placer sur le plan des singularités pré-individuelles, des individuations impersonnelles, des intensités et du devenir, Deleuze recrée la philosophie tout en réalisant un pas de côté vis-à-vis de la ligne arborescente tracée par son histoire.

1.2. Représentation et simulacre dans le renversement du platonisme

Une représentation n'est pas un simulacre. Chez Deleuze, le simulacre se moque du joug de la représentation. Comme il ne se situe plus sur le plan des copies des copies, il n'a affaire qu'à des compositions qui détournent le principe d'identité du Même, tout en décentrant l'axe de référence que la pensée de la représentation cherche inlassablement à fixer au vrai. C'est ainsi qu'« il appartient au simulacre, non pas d'être une copie, mais de renverser toutes les copies, en renversant *aussi* les modèles : toute pensée devient une agression »³². Mais qu'est-ce qu'affirme Platon au juste au sujet du simulacre ? Et, pourquoi, en introduisant cette figure problématique, met-il en péril la pérennité de sa construction idéale du monde ?

³⁰ DR, p. 1.

³¹ RAMBEAU (Frédéric), séminaire à Paris 8, 03/10/14 (inédit).

³² DR, p. 3.

Dans *Le Sophiste*³³, Platon se penche à nouveau sur le problème philosophique fondamental de la distinction entre l'être et le non-être, la possibilité de l'existence de ce dernier et la définition de son statut ontologique. Dans la mesure où le mélange de l'être et du non-être dans certains cas constitue une condition de possibilité du discours, alors c'est ce mélange qui donne lieu aux erreurs et aux illusions. C'est sur ce point que Platon développe son argumentation visant à démontrer la dangerosité de la pratique des sophistes : dans leurs sophismes et débats stériles, ils mélangent être et fantasmes, logos et non-être. Ces images, conclut Platon, ne sont que des simulacres de réalité – des simulacres où l'*Eidolon* est considéré comme plus vrai que la réalité même, au point de la remplacer. Ainsi, pour Deleuze, le problème posé par Platon tient au fait que le simulacre ne renvoie à aucune réalité sous-jacente, mais se pose lui-même comme réalité : le réel n'est pas sous-jacent, mais supplanté par le simulacre³⁴.

On cerne désormais mieux pourquoi Deleuze, dans sa lecture du *Sophiste*, accorde une grande importance au problème de la possibilité d'une victoire des simulacres – qui sèment la confusion entre modèles et copies, être et *Eidolon*, et le vrai et le faux. En effet, chez Platon, la conception sophiste de l'idée de Bien/Vérité est un danger réel et permanent pour la *polis*. En outre, cette victoire si redoutée par Platon permettrait au simulacre de constituer une logique à part et son univers concomitant³⁵. C'est la raison pour laquelle, suivant la logique-politique platonicienne développée dans *La République* et *Le Sophiste*, les poètes, les sophistes et les simulacres devraient être inexorablement condamnés à l'exil. Ainsi, pour Deleuze :

« précisément parce que Platon ne dispose pas encore des catégories constituées de la représentation (elles apparaîtront avec Aristote), c'est sur une théorie de l'Idée qu'il doit fonder sa décision. Ce qui apparaît alors, dans son état le plus pur, c'est une vision morale du monde, avant que puisse se déployer la logique de la représentation. C'est pour des raisons morales d'abord que le simulacre doit être exorcisé, et par là même la différence, subordonnée au même et au semblable »³⁶.

³³ PLATON, *Le Sophiste*, op. cit.

³⁴ DR, p. 196.

³⁵ DR, pp. 197-198.

³⁶ DR, p. 166 sq.

Mais revenons-en à nouveau à la généalogie deleuzienne des penseurs de la représentation. Comme nous l'avons déjà signalé, les catégories constituées de la représentation apparaissent, selon Deleuze, avec Aristote³⁷. Toutefois, ce n'est qu'avec la modernité que le renversement du platonisme devient un point central de la réflexion philosophique ; un paradigme qui exprimera à travers le simulacre une suspicion généralisée vis-à-vis de l'expérience du monde et de la raison qui l'ordonne. Kant joue donc un rôle crucial dans ce dialogue permanent que l'auteur de DR entretient avec l'idéalisme allemand, au sujet de la conception de l'ontologie comme science de l'Être lui-même. Pourquoi la figure de Kant est-elle si cruciale dans l'élaboration de l'ontologie deleuzienne ? Le philosophe de la différence trouve dans les *Prolégomènes* et la *Critique de la raison pure*³⁸, l'esquisse du rôle que l'intensité jouera, dans la genèse du sensible, au sein de sa propre ontologie. Cette dernière prend forme à partir du principe d'Univocité de l'Être et sa clameur : une clameur de l'Être, un pullulement des voix, car l'Être se dit également de toutes les choses. Ainsi, affirmer l'Univocité de l'Être c'est également affirmer la multiplicité des simulacres. Pour Deleuze, l'Univocité de l'Être est donc l'affirmation de la multiplicité, puisqu'elle se dit de la même façon de toutes les différences internes. L'Être est à l'origine de tout ce qu'il y a ; mais tout ce qu'il y a est aussi l'affirmation d'une différence. L'Être ne peut être autrement qu'immanent.

Kant occupe une place privilégiée dans cette généalogie. Pour réécrire l'histoire de la métaphysique et construire une ontologie intensive, Deleuze doit en finir avec l'écart kantien entre le concept et le donné s'il veut dépasser la clôture transcendantale et les limites que Kant fixe entre l'expérience possible et l'expérience réelle. À cet égard, que cherche à établir Deleuze au juste dans « La genèse asymétrique du sensible » ? Le 5^e chapitre de DR se confronte à nouveau au problème du commencement. Tout commence par une différence intensive, une différence de degré. Si selon Deleuze il n'y a pas de commencement, c'est parce que le seul commencement possible, c'est la disjonction. Ainsi, il n'y a ni fondation, ni origine ; et, pourtant, il y a bien un début. La disjonction qui s'opère au début de l'expérience implique qu'une asymétrie, une dissimilitude, enclenche la genèse de l'expérience elle-même.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ KANT (Immanuel), *Prolégomènes à toute métaphysique future*, §13 ; *Critique de la raison pure*, « Les anticipations de la perception ».

Or, pour Kant, nos représentations du monde ne sont pas une chose en soi. On connaît les conditions de l'expérience possible, mais on ne connaît pas les conditions de l'expérience réelle. La philosophie de Deleuze vise à dépasser ce conditionnement de l'expérience sensible. Et ce passage (du conditionnement de l'expérience à la connaissance de la genèse de l'expérience réelle) s'opère, chez Deleuze, à travers le concept d'intensité. Dans cette nouvelle formulation du projet deleuzien de renversement du platonisme, l'« intensité » se situe au début du processus de dépassement de la clôture transcendantale kantienne. Car si dans l'ontologie deleuzienne du platonisme renversé, l'« Idée » platonique (entendue comme l'essence et le modèle des étants) était substituée par la figure deleuzienne du « simulacre », alors il n'y aurait plus d'objet à l'origine de cette logique renversée. Ainsi, le dépassement de la clôture transcendantale kantienne implique la redéfinition de l'« Idée », considérée désormais comme une *conceptualisation* sans objet, alors que le concept d'« hallucination » incarne, pour sa part, une *perception* sans objet. Autrement dit, dans l'ontologie deleuzienne, l'Idée platonicienne est déplacée par la notion d'*intensité*.

À cet instant précis, nous entrons dans le domaine du *spatium intensif*. Le renversement du platonisme à la *deleuzienne* implique une logique intensive au sens où c'est l'intensité qui, à la manière d'un bouillon de culture, va fonctionner comme condition de possibilité de l'individuation, tout en déterminant les qualités ou les traits singuliers qui s'en dégagent. Elle les détermine au sens où, dans un processus d'individuation quelconque, on trouve tout un dynamisme spatio-temporel sous-jacent et bouillonnant qui conditionne l'apparition de toute détermination de la matière (« à cet égard le monde entier est un œuf »³⁹ signale Deleuze). En d'autres termes, on interroge la manière dont l'intensité crée un dynamisme spatio-temporel spécifique⁴⁰, celui du *sujet larvaire* – dans lequel la qualité et la quantité se déploient dans un processus d'actualisation et d'individuation. Ce processus, celui de la *différenciation*, Deleuze le synthétise de manière exemplaire dans *La méthode de dramatisation*, où il distingue :

³⁹ ID, p. 134.

⁴⁰ DR, p. 277.

« [deux] traits ou aspects caractéristiques ou distinctifs d'une chose en général [...] Un tel trait est double : la ou les qualités qu'elle possède, l'étendue qu'elle occupe. Même lorsqu'on ne peut pas distinguer des parties divisibles actuelles, on distingue des régions et des points remarquables ; et l'on ne doit pas seulement considérer l'étendue intérieure, mais la manière dont la chose détermine et différencie tout un espace extérieur, *comme dans l'aire de chasse d'un animal* [...] Tels sont les deux aspects corrélatifs de la différenciation : espèce et parties, spécification et organisation. *Ils constituent les conditions de la représentation des choses en général* »⁴¹.

Ainsi, il ne faut surtout pas confondre le processus de différenciation (plus proche du processus d'« individuation » de Simondon) et la notion complexe de « différenciation » de l'Idée. À cet égard, toujours dans « La méthode de dramatisation », Deleuze précise :

« S'il est vrai que la qualification et la partition constituent les deux aspects de la différenciation, on dira que l'Idée s'actualise par différenciation [...] En elle-même et dans sa virtualité, elle est donc tout à fait *indifférenciée*. Pourtant elle n'est nullement indéterminée. Il faut attacher la plus grande importance à la différence des deux opérations, marquée par le *trait distinctif* : différentier et différencier. L'Idée en elle-même, ou la chose en Idée, n'est pas du tout différenciée, puisque lui manquent les qualités et les parties nécessaires. Mais elle est pleinement et complètement différenciée puisqu'elle dispose des rapports et singularités qui s'actualiseront sans ressemblance dans les qualités et parties. Il semble que toute chose, alors, ait comme deux 'moitiés' impaires, dissemblables et dissymétriques, chacune de ces moitiés se divisant elle-même en deux : *une moitié idéale*, plongeant dans le virtuel, et constituée à la fois par des rapports différentiels et des singularités concomitantes ; *une moitié actuelle*, constituée à la fois par les qualités incarnant ces rapports, et les parties incarnant ces singularités »⁴².

⁴¹ ID, « La méthode de dramatisation », p. 134 (les italiques sont nôtres).

⁴² *Ibid.*, p. 140 (italiques de l'auteur). Cf. DR, p. 358 sq.

En quel sens ces problèmes, concernant l'Idée chez Deleuze, nous aident-ils à préciser le sens de ce que nous entendons par « représentation » dans le contexte de l'étude des représentations dominantes de la notion de mémoire en Argentine ? Pour répondre à cette interrogation, il convient de revenir une fois de plus sur la notion deleuzienne de simulacre et sur son rapport spécifique avec l'Idée deleuzienne. Cette dernière occupe la place que le simulacre occupait dans la logique platonicienne – et qu'il fallait expulser du platonisme, pour que son système fonctionne sans la contradiction propre à l'« obscure-distinction »⁴³ du simulacre. Deleuze signale ainsi que le simulacre – qui n'existe qu'à travers la médiation de la représentation, neutralisant ainsi la contradiction – « nous semble maintenant former l'Idée, c'est-à-dire, le concept pur de la différence dans le platonisme renversé »⁴⁴. L'Idée se pose donc comme une Idée éminemment distincte-obscur, qui trouve dans l'*effondement*⁴⁵ universel de l'éternel retour du différent son champ transcendantal. Deleuze affirme dans DR :

« Le simulacre est le vrai caractère ou la forme de ce qui est – 'l'étant' – quand l'éternel retour est la puissance de l'Être (l'informel). Quand l'identité des choses est dissoute, l'être s'échappe, atteint l'univocité et se met à tourner autour du différent. Ce qui est ou revient n'a nulle identité préalable et constituée, la chose est réduite à la différence qui l'écartèle, et à toutes les différences impliquées en celle-ci par lesquelles elle passe. C'est en ce sens que le simulacre est le symbole même, c'est-à-dire, le signe en tant qu'il intériorise les conditions de sa propre répétition. Le simulacre a saisi une *disparité* constituante dans la chose qu'il destitue du rang de modèle »⁴⁶.

Cette disparité constituante qu'est l'obscur-distinction deleuzienne entretient des rapports étroits avec la notion complexe de *différen'ciation* de l'Idée, au sens où elle se donne pour objectif de rompre avec la conception cartésienne de la distinction et de la clarté caractérisant l'Idée. Deleuze signale à ce propos : « Si nous appelons *distinct* l'état de l'Idée pleinement différenciée, et *clair* l'état de l'Idée actualisée, c'est-à-dire différenciée, nous devons rompre avec la règle de proportionnalité du clair et distinct :

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

l'Idée en elle-même n'est claire et distincte, mais au contraire *distincte et obscure* »⁴⁷. Notons que cette rupture dans la proportionnalité est à l'origine de l'affirmation deleuzienne, dans le 5^e chapitre de DR, d'une synthèse asymétrique du sensible – en tant que genèse de l'expérience possible *et* réelle, où le simulacre prend la place que l'Idée occupait dans le système platonicien. Deleuze signale à cet effet que « c'est même en ce sens que l'Idée est dionysiaque, dans cette zone de distinction obscure qu'elle conserve en elle, dans cette indifférenciation qui n'en est pas moins parfaitement déterminée : son ivresse »⁴⁸. L'ivresse du simulacre, l'ivresse de l'*effondement*, de la confusion de la figure et de son fond – ce fond qui remonte des profondeurs à la surface et qui fait de la surface ce qu'il y a de plus profond : la peau.

⁴⁷ ID, p. 140.

⁴⁸ *Ibid*, p. 141.

I^{ER} INTERLUDE : « SILUETAZO », SIMULACRE ET INTENSITÉ

Dans ce premier interlude, nous souhaitons illustrer le mode de fonctionnement et la force des simulacres – au sens deleuzien du terme – à travers un cas de l’histoire de la lutte pour la défense des droits de l’homme en Argentine.

Peu avant la fin de la dernière dictature argentine, la contrainte que la dictature exerçait jusqu’alors sur la société se relâche. Ce processus se caractérise par une série de manifestations populaires de demande de justice et de vérité sur les crimes commis par le terrorisme d’État, qui contribuera à une croissante sensibilisation sociale au sujet des disparitions. Dès les premières années de la dictature, on observe à travers la conformation de l’association des Mères de la Place de Mai le germe de cette prise de conscience collective de la violence perpétrée par le régime *de facto*. Cette prise de conscience se nourrit également des nombreux débats nationaux et internationaux suscités par la prise de parole publique de diverses voix de la lutte pour la vérité sur les disparitions (i.e. des organismes de droits de l’homme, des exilés, des parents et proches des disparus, etc.), et se consolide suite à la débâcle argentine lors de la guerre des Malouines. Cette « consolidation », durant l’années 1982-1983, de la sensibilisation sociale sur les disparitions, correspond au degré maximal de revendication sociale des demandes de vérité et de justice concernant les disparitions – un processus initié en 1977, qui gagne progressivement de la consistance tout au long de la période marquée par le terrorisme d’État.



Eduardo Gil: « El siluetazo », Plaza de Mayo, Bs.As., 21-22/12/1983.

C'est dans ce contexte politico-social de l'année 1983, que le « siluetazo »⁴⁹ émerge en tant que pratique artistique et minoritaire de dénonciation. Intraduisible en français, le « siluetazo » désigne une intervention artistique massive conçue par Rodolfo Aguerreberry, Julio Flores et Guillermo Kessel, et réalisée le 21 septembre 1983 sur la Place de Mai – et sur l'emblématique place de l'Obélisque de l'avenue 9 de Julio –, au cours de laquelle des silhouettes en carton sont utilisées dans le but de mettre en évidence le lieu que l'absence matérielle et symbolique des disparus occupe, concrètement, dans l'espace public et dans l'ensemble du corps social.



E. Gil, « Siluetazo » à l'obélisque.



E. Gil, « Siluetazo » à la Plaza de Mayo.

⁴⁹ Ana Longoni propose une interprétation centrée sur la dimension esthétique de cet événement, dans son livre *El siluetazo* (Adriana Hidalgo, Bs As, 2008).



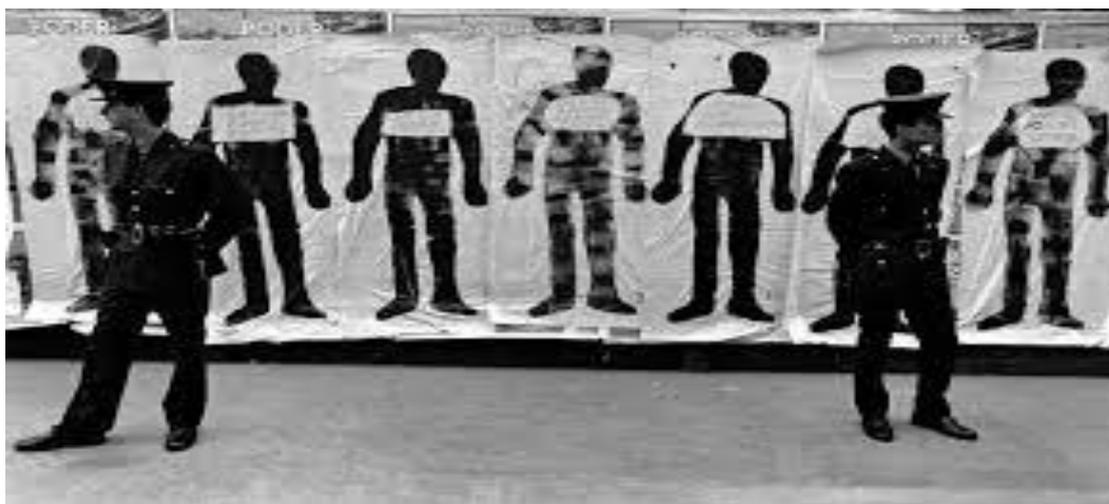
E. Gil, « Siluetazo » à la Plaza de Mayo.



E. Gil, « Siluetazo », Plaza de Mayo.



E. Gil, « Siluetazo » à l'obélisque.



E. Gil, des policiers surveillant le « siluetazo » à la Plaza de Mayo.

À travers une série de déplacements symboliques, ce simulacre⁵⁰ opère en décentrant le référent originnaire du corps inerte du disparu exécuté sommairement. Après avoir *montré l'espace que l'absence occupe* dans le présent de l'intervention artistique, la silhouette en carton agit comme un trait d'union entre les différentes catégories des victimes du terrorisme d'État : les détenus-disparus (dont l'absence est représentée par le vide contenu dans la silhouette), les proches des disparus et la société dans son ensemble (qui confectionnent les silhouettes en carton et, pour ce faire, se mettent eux-mêmes à disposition de l'intervention artistique, en prêtant leurs propres corps pour en tracer les contours). Autrement dit, la silhouette en carton est l'élément qui permet au simulacre de gagner en consistance quand, après avoir juxtaposé les corps des différentes victimes, il finit par les fondre dans une même silhouette, un seul corps social annihilé.



E. Gil, silhouettes collées sur les murs représentant le drapeau argentin.

⁵⁰ Qui renvoie également – et ce n'est pas anodin – aux protocoles d'enquête de la police criminelle prévus lorsqu'il y a contact, sur la scène de crime, avec un corps inanimé.

En 2016, le même dispositif est mis en pratique à l'occasion d'un acte de commémoration des victimes du terrorisme d'État organisé par une filiale de l'association des fils et filles des disparus – H.I.J.O.S.⁵¹ – de la municipalité de La Matanza (province de Buenos Aires). « Lily » Galeano, membre fondatrice du groupe, déclare à ce sujet que « l'intervention consiste en la confection de silhouettes en carton, tissus et autres supports par des parents, des proches et des amis de nos disparus. Chaque silhouette aura le nom d'un camarade »⁵². Ici, le simulacre perd en puissance car les silhouettes sont « identifiées ». Néanmoins, en tant que support testimonial d'une double victimisation, la silhouette en carton met toujours en évidence l'absence matérielle du corps de la victime disparue, ainsi que le manque d'informations sur son sort auquel les proches et la société toute entière sont confrontés depuis les années 70 ; deux caractéristiques de la figure du « disparu » que Jorge Rafael Videla, déjà en 1979, signalait publiquement comme inéluctables⁵³. Le geste du militant de H.I.J.O.S. – de même que lors de l'intervention artistique de 1982 –, en plus de confondre les corps des victimes à travers la juxtaposition des silhouettes, met simultanément en évidence la teneur symbolique et matérielle de l'engagement militant. C'est en ce sens que l'on entend Deleuze lorsqu'il considère que :

« [le simulacre] a mis la ressemblance à l'extérieur, et vit de différence. S'il produit un effet extérieur de ressemblance, c'est comme illusion, et non comme principe interne ; il est lui-même construit sur une disparité, il a intériorisé la dissimilitude de ses séries constituantes, la divergence de ses points de vue, si bien qu'il montre plusieurs choses, raconte plusieurs histoires à la fois »⁵⁴.

⁵¹ H.I.J.O.S. (acronyme en espagnol de "fils et filles pour l'identité et la justice, contre l'oubli et le silence"), est une association fondée en 1996 par des fils et des filles des disparus.

⁵² « Recordarán a los desaparecidos matanceros con un « siluetazo » », 09/03/2016, *ElIDigital*, Revista digital de la Universidad de La Matanza (último acceso : 24/08/2017 – Las itálicas son nuestras).

⁵³ Conférence de presse de nov.-déc. 1979, suite à la visite de la CIDH en Argentine, dans le cadre de l'enquête pour crimes de lèse-humanité commis par le terrorisme d'État, et la référence du Pape Jean-Paul II aux disparus en Argentine durant une homélie d'oct. 1979 sur la place St Pierre : « Frente al desaparecido, en tanto esté como tal, es una incógnita, el desaparecido. Si el hombre apareciera, bueno, tendrá un tratamiento X. Y si la desaparición se convirtiera en certeza de su fallecimiento, tiene un tratamiento Z. Pero mientras sea desaparecido, no puede tener ningún tratamiento especial. Es una incógnita, es un desaparecido, no tiene entidad, no está. Ni muerto, ni vivo : es un desaparecido. Frente a eso, frente a lo cual no podemos hacer nada, atendemos, sí, a la consecuencia palpante, viva, de esa desaparición : es el familiar. Y a ese sí tratamos de cubrirlo, en la medida de lo posible. » (sic, les italiques sont nôtres)

⁵⁴ DR, p. 167.

À travers la considération de cet événement de l'histoire récente, on réalise à quel point le simulacre est loin d'être une simple représentation subordonnée à un référent. *Le simulacre est, et l'Idée, et la chose-même, en tant qu'il est obscur et distinct.* Il confond les termes des relations et les rend interchangeable tout en déstabilisant les liens qui l'unissent encore à des logiques de la représentation et de la correspondance. En décentrant leurs points de repère, les relations qu'entretiennent les éléments dans le simulacre sont marquées par l'heccété propre aux copies des copies, et par le devenir dans lequel elles entrent à travers l'affirmation de leur répétition. À nos yeux, cet exemple montre que, loin de représenter une scène originaire qu'il prendrait comme modèle, *le simulacre n'a comme forme d'expression que la production d'effets intensifs brusques et contondants.* Autrement dit, le simulacre *est* ; il se montre et se pose lui-même. Et il présente les choses *telles qu'elles sont* – c'est d'ailleurs pourquoi son langage est celui des singularités, du devenir et des concepts à l'état *sauvage*. Si grâce au simulacre « toute pensée devient une agression », c'est parce qu'il *force* la pensée à se mettre en marche. On ne pense que sous la contrainte. Ce n'est qu'en surmontant la résistance que l'on peut entreprendre cette activité de la pensée ; une activité qui ne doit pas être considérée comme une source de plaisir. On ne pense que brusqué, forcé à le faire. C'est en ce sens que la formule *toute pensée est une agression* doit être entendue. Ainsi, le « siluetazo » est certes un acte de résistance face à l'injustice ; mais aussi, et fondamentalement, un acte de résistance face à la *paresse de l'esprit*.

1.3. « Concept » de la représentation et « concept » chez Deleuze

Dans une logique du Même, le concept désigne l'essence de la chose, le degré de participation de la chose dans l'Idée. En ce sens, il renvoie à une représentation mentale qui, pour sa part, partage avec l'« Idée » de la chose en question des traits caractéristiques, mais de manière imparfaite. Cette représentation mentale est l'illustration ou la manière dont nous nous figurons la chose par le biais de notre imagination. Elle ne peut qu'être imparfaite : elle est constituée de matériaux hétéroclites que notre imagination trouve emmagasinés dans la mémoire. Toute représentation est aussi, en quelque sorte, une procédure de montage. Si les représentations d'une même chose peuvent être multiples, elles n'en sont pas moins

vraies pour autant (à l'échelle des degrés de vérité propres aux représentations) si tant est qu'elles partagent les traits caractéristiques de l'Idée de la chose. En d'autres termes, les représentations individuelles d'un objet⁵⁵ peuvent être multiples, mais elles doivent remplir deux conditions de correspondance : correspondre à la chose et à l'Idée de la chose. Autrement dit, la correspondance de la représentation avec la réalité implique une double effectuation, laquelle – suivant ce qui a été signalé au sujet de la *différen'ciation* – opérerait alors simultanément sur deux dimensions : correspondance différentielle et correspondance différentielle.

Dans cette distribution d'une logique de la représentation, quelle place occupe le « concept » lui-même ? Le concept a pour tâche de véhiculer le sens suivant lequel s'opère, premièrement et en ordre de relevance, la subordination ontologico-épistémologique des représentations aux Idées ; et, deuxièmement, la subordination ontologico-épistémologique des représentations aux choses (et il faut préciser, à cet égard, que l'on ne considère pas la manière dont la chose participe à l'Idée). Ainsi, suivant cette distribution représentative, le concept n'est bien évidemment pas la chose. Plus encore, dans une logique du Même, le concept n'est – et cela semble moins évident – ni l'Idée, ni la représentation de la chose. L'Idée est ainsi comprise comme un archétype en soi ; le concept, comme un produit de la pensée qui désigne l'essence des choses (la parcelle du réel que la chose partage avec l'Idée) ; et la représentation, comme une production de l'imagination – en tant que telle, souvent trompeuse.

Pour ce – nous opposera-t-on –, nous aurions pu partir de l'analogie de la ligne du livre VI de *La République* – ou encore de la version plus complexe du *Parménide* –, comme modèle d'explication du dynamisme ontologico-épistémologique décrit plus haut. Soit. Mais suivre Deleuze sur ce point va nous permettre d'aller plus loin. Dans DR, Deleuze précise la manière dont il conçoit le *monde de la représentation* :

« Nous disions précédemment que la représentation se définissait par certains éléments : l'identité dans le concept, l'opposition dans la détermination du concept, l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans l'objet. L'identité du concept quelconque constitue la forme du Même dans la reconnaissance. La détermination du concept implique la comparaison des prédicats possibles avec

⁵⁵ Pourrait-on en dire de même *d'un événement* ? On commence à voir pourquoi cette distinction va être intéressante dans le contexte de cette étude.

leurs opposés, dans une double série régressive et progressive, parcourue d'un côté par la remémoration et, de l'autre, par une imagination qui se donne pour but de retrouver, de recréer (reproduction mémorielle-imaginative). L'analogie porte soit sur les plus hauts concepts déterminables, soit sur les rapports des concepts déterminés avec leur objet respectif, et fait appel à la puissance de répartition dans le jugement. Quant à l'objet du concept, en lui-même ou en rapport avec d'autres objets, il renvoie à la ressemblance comme au réquisit d'une continuité dans la perception. Chaque élément sollicite donc particulièrement une faculté, mais s'établit aussi d'une faculté à une autre au sein d'un sens commun (par exemple, la ressemblance entre une perception et une remémoration). Le Je pense est le principe le plus général de la représentation, c'est-à-dire la source de ces éléments et l'unité de toutes ces facultés : je conçois, je juge, j'imagine et me souviens, je perçois — comme les quatre branches du Cogito. Et précisément, sur ces branches, la différence est crucifiée. Quadruple carcan où, seul, peut être pensé comme différent ce qui est identique, semblable, analogue et opposé ; *c'est toujours par rapport à une identité conçue, d'une analogie jugée, à une opposition imaginée, d'une similitude perçue que la différence devient objet de représentation*. On donne à la différence une raison suffisante comme *principium comparationis* sous ces quatre figures à la fois. C'est pourquoi le monde de la représentation se caractérise par son impuissance à penser la différence en elle-même ; et du même coup, à penser la répétition pour elle-même, puisque celle-ci n'est plus saisie qu'à travers la reconnaissance, la répartition, la reproduction, la ressemblance en tant qu'elles aliènent le préfixe RE dans les simples généralités de la représentation. Le postulat de la reconnaissance était donc un premier pas vers un postulat de la représentation, beaucoup plus général »⁵⁶.

Comme on ne se situe pas sur le plan de la pensée représentative, chez Deleuze le *concept* n'a aucun rapport avec les essences platoniciennes. D'ailleurs, dans la philosophie deleuzienne il n'y a pas de place pour cette conception de l'essence puisqu'il s'agit, bien au contraire, de la destituer définitivement de la pensée. Bien que tout concept soit un mot, pour Deleuze tous les mots ne sont pas pour autant des concepts. Les concepts ne renvoient pas à des images mentales de l'objet idéal de la

⁵⁶ DR, pp. 179-180 (italiques de l'auteur).

pensée, pas plus qu'ils ne font partie d'une quelconque relation de correspondance avec le réel. Autrement dit, chez Deleuze les concepts *ne représentent pas*. Au contraire, ils ont la singularité de s'auto-présenter : ils se présentent, s'imposent et s'affirment. Compris dans leur positivité et leur auto-affirmation, les concepts sont aussi une voie de la différence car, une fois libérés des devoirs imposés par la logique de l'identique, ils deviennent indépendants du négatif (c'est-à-dire qu'ils n'ont plus besoin d'être définis en fonction de ce qu'ils ne sont pas, ou bien, de la parcelle de réalité qu'ils n'atteindront jamais – à savoir, le domaine platonique de l'Idée, le domaine du nouménique kantien, bref, le domaine du *vrai en soi*).

Maintenant, penchons-nous un instant sur le concept de « concept » chez Deleuze afin d'approfondir la distinction entre concepts et représentations. Selon Deleuze, « la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts. [...] La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à créer des concepts »⁵⁷. En quoi consiste ce fragment de réalité que Deleuze appelle « concept » ? Et la multiplicité que cette notion exprime ? Comment se distancier du « concept » socratique à l'heure de penser le « concept » deleuzien ?

Commençons par définir la stratégie deleuzienne de torsion du « concept » socratique-platonicien, entendu comme l'essence ou la nature des objets sensibles et intelligibles, agissant comme médiateur dans le cadre d'une relation référentielle du langage avec le monde. Qu'est-ce que le *concept* chez Deleuze ? Comment est-il construit ? Quel découpage opère-t-il sur le chaos⁵⁸ ? Ces questions impliquent nombre de problèmes concernant la tâche de la philosophie, ses créations singulières et spécifiques, le *comment* de la création conceptuelle et le *pourquoi* d'une telle activité créatrice :

« On peut considérer comme décisive cette définition de la philosophie : connaissance par purs concepts. [...] La philosophie présente trois éléments dont chacun répond aux deux autres, mais doit être considéré pour son compte : le plan pré-philosophique qu'elle doit tracer (immanence), le ou les personnages pro-philosophiques qu'elle doit inventer et faire vivre (insistance), les concepts

⁵⁷ QPh, pp. 8-10.

⁵⁸ Cf. ANTONIOLI (Manola), « Chaoïde », dans VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), *op. cit.*, p. 55 : « Le chaos reste la condition de possibilité infinie de toute détermination finie, un champ virtuel qui subsiste à la surface des choses et qu'aucune effectivité ne pourra jamais épuiser. [Et plus haut] Le lieu d'un devenir plastique et dynamique, d'où jaillissent sans cesse des déterminations qui s'ébauchent et s'évanouissent à vitesse infinie ».

philosophiques qu'elle doit créer (consistance). Tracer, inventer, créer, c'est la trinité philosophique. Traits diagrammatiques, personalistiques et intensifs »⁵⁹.

Pour Deleuze, le concept est une création propre et exclusive du travail philosophique :

« Si la philosophie est cette création continuée de concepts, on demandera évidemment ce qu'est un concept comme Idée philosophique, mais aussi en quoi consistent les autres Idées créatrices qui ne sont pas des concepts, qui reviennent aux sciences et aux arts [...] L'exclusivité de la création des concepts assure à la philosophie une fonction, mais ne lui donne aucune prééminence, aucun privilège, tant il y a d'autres façons de penser et de créer, d'autres modes d'idéation qui n'ont pas à passer par les concepts »⁶⁰.

Deleuze réhabilite ainsi la place de la philosophie dans la construction des savoirs pluriels en redéfinissant le concept comme une création et une tâche spécifique de la philosophie, en contraste avec son usage traditionnel dans le domaine des sciences ou même des arts. En ce sens, l'usage que Reinhart Koselleck fait de la notion de concept dans le cadre de l'histoire conceptuelle⁶¹, est un exemple très révélateur – et d'un grand intérêt pour notre étude – des raisons pour lesquelles Deleuze définit la création de concepts comme la spécificité de la tâche philosophique. Précisons sur ce point que l'intérêt de la comparaison entre le concept deleuzien et la conception de cette notion chez Koselleck, réside dans le fait qu'elle nous permet d'éclairer ce que l'on entend par les représentations argentines du concept de mémoire car, dans le contexte de ces représentations, la notion de « concept » se rapproche plus de la conception koselleckienne que de celle de Deleuze. Dans la perspective de cette étude, signalons brièvement que pour Koselleck le « concept » change avec le temps, ce qui pose la première question méthodologique – soulevée par l'historien allemand – concernant les conditions de possibilité d'une historiographie du concept. José Blanco prend

⁵⁹ QPh, pp.11 et 74.

⁶⁰ *Ibid.*, pp.13-14.

⁶¹ KOSELLECK (Reinhart), *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éd. De l'EHESS, 2016.

appui sur la lecture du concept koselleckien⁶² proposée par Elías Palti, afin de caractériser les notions fondamentales de l'histoire conceptuelle chez Koselleck :

« Suivant E. Palti (2011), Koselleck élabore la catégorie de concept à partir du néokantisme [...] Son histoire des concepts puise chez Gadamer le principe selon lequel le langage constitue le lien de médiation entre le passé et le présent, entre le texte et le lecteur. Dans les catégories transcendantales de Kant et de Heidegger, il trouve les cadres dans lesquels se déploient les concepts. [...] En étroite relation avec Hegel, Koselleck soutient qu'un concept est un jugement disjonctif, tant du point de vue de l'analyse que de la synthèse. Autrement dit, un concept est un réseau de distinctions. Du point de vue analytique, les disjonctions distinctes sont découvertes ; alors que du point de vue synthétique, elles sont intégrées comme faisant partie d'une unité. Koselleck prend appui sur ces conceptions philosophiques dans le but de trancher entre le nominalisme de l'idéalisme et la contingence radicale de l'historicisme. Le problème résidait pour lui dans la question du comment écrire l'histoire d'une chose qui mute constamment au cours du temps, c'est-à-dire : comment écrire l'histoire d'un concept ? Avec Hegel, il obtient les ressources pour appréhender les concepts dans leur pluralité et leur historicité, mais il souligne la simultanéité du synchronique et de l'asynchrone comme une particularité des concepts ; c'est-à-dire, qu'ils actualisent des signifiés du passé dans un présent déterminé comme s'ils faisaient partie intrinsèque de ce dernier. Il ajoute, également, que les concepts ne sont pas des systèmes clos, et qu'ils ont la capacité de transformer l'expérience sensible (*Erfahrung*) en expérience vécue (*Erlebnis*) ; c'est-à-dire, les concepts font office de médiateurs linguistiques entre ce qui est expérimenté par les sens, et le vécu entendu comme objet de communication linguistique. Dès lors, comment les concepts rattachent-ils le linguistique au domaine de l'extralinguistique ? C'est ici que Koselleck éprouve le besoin de se raccrocher aux catégories anhistoriques et finit par avoir recours au néokantisme. Il conçoit alors deux catégories transcendantales qui font office de réceptacle de toute

⁶² PALTÍ (Elías), « Reinhart Koselleck, his concept of the concept and neokantianism », dans *Contributions to the history of concepts*, vol. 6, is. 2, 2011, pp. 1-20.

expérience, qu'il appellera l'espace d'expérience et l'horizon d'attente (Koselleck, 1989) »⁶³.

Les référents théoriques du concept kosselleckien constituent – pour aller vite – les adversaires de la philosophie de la différence deleuzienne. Du point de vue de Deleuze, le concept de Koselleck opère à la manière d'une fonction, comme une composante constitutive du plan de référence de la science. Mais, quelle différence existe-t-il, au juste, entre le concept de l'histoire conceptuelle et le concept de la philosophie ? Pour Deleuze, le concept philosophique nécessite un *personnage conceptuel* qui l'aide à se définir, et un *plan d'immanence* fonctionnant à la fois comme milieu et horizon de son être. Deleuze signale ainsi :

« Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. C'est un Événement pur, une heccéité, une entité [...] Le concept se définit par *l'inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes parcourues par un point en survol absolu, à vitesse infinie*. [...] Le concept est donc à la fois absolu et relatif : relatif à ses propres composantes, aux autres concepts, au plan sur lequel il se délimite, aux problèmes qu'il est censé résoudre, mais absolu par la condensation qu'il opère [de ses composantes], par le lieu qu'il occupe sur le plan, par les conditions qu'il assigne au problème. Il est absolu comme tout, mais relatif en tant que fragmentaire. *Il est infini par son survol ou sa vitesse, mais fini par son mouvement qui trace le contour des composantes* »⁶⁴.

Pour Deleuze, le concept est toujours un *événement* et il l'exprime. Cependant, tout événement ne conforme pas un concept. Ce dernier n'est pas essentiel puisqu'il n'est pas fixe, ni distribué toujours de la même façon. Il est composé d'événements multiples qui adviennent constamment, conformant ainsi l'hétérogénéité du concept ou « un ordre de ses composants par des zones de proximité »⁶⁵. Bien qu'ils partagent le même statut ontologique, le concept n'est pas non plus la chose. En tant que singulier et auto-posé, le concept est indépendant et différent de la chose – comme de l'individu qui le pense – et ne conforme pas non plus sa représentation. Composé, le

⁶³ BLANCO RIVERO (José Javier), « La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck », *Paideia*

⁶⁴ QPh, p. 26.

⁶⁵ *Ibid.*

concept est hétérogène et fragmentaire. Comme il possède un nombre déterminé de composants, il ne les possède pas tous – auquel cas il serait indiscernable du chaos. Comme son contour est délimité par le nombre de ses composants, il opère un découpage de la réalité ; un découpage qui, dans le même temps, *explique* le concept – ce dernier n’expliquant pas un état de choses, mais devant lui-même être expliqué. Le concept est composé et multiple, de même que, en tant que tout fragmentaire, il est relatif et absolu :

« La relativité et l’absoluité du concept sont comme sa pédagogie et son ontologie, sa création et son auto-position, son idéalité et sa réalité. Réel sans être actuel, idéal sans être abstrait... Le concept se définit par son endo-consistance et son exo-consistance, mais il n’a pas de référence : il est autoréférentiel, il se pose lui-même et pose son objet en même temps qu’il est créé »⁶⁶.

Le concept est concept parmi des concepts, dans le même temps que ses composants conforment eux-mêmes des concepts différents et indépendants, mais liés entre eux. Les concepts sont un tout fragmentaire disions-nous : considéré comme un tout, ils sont absolus, endo-consistants (en raison de l’interdépendance de ses composants hétérogènes à l’intérieur du concept) et exo-consistants (en raison de la consistance entre le concept et d’autres concepts et ses composants respectifs). De cette manière, il est en rapport avec d’autres concepts sans pour autant cesser d’être indépendant. En tant que fragmentaire, les composants du concept sont en rapport avec d’autres concepts ou composants du même plan immanent.

Par rapport à la multiplicité de plans sur laquelle s’effectue ce dynamisme du concept, il convient de rappeler que tout concept renvoie à un *problème*. En effet, le besoin de création de nouveaux concepts surgit lorsque l’on constate qu’un problème est mal posé – ou que sa résolution ne nous satisfait pas –, ou, plus encore, qu’un problème n’a pas été posé (pédagogie du concept).

Comme nous l’avons signalé plus haut, le concept renvoie toujours à un problème ; il doit être donc consistant : endo-consistant et exo-consistant. L’endo-consistance prend appui sur la condensation des composants du concept, lesquels sont considérés

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

comme des singularités – au sens donné par la différence – particularisées ou généralisées selon qu'on leur assigne des valeurs variables ou une fonction constante. C'est en cela que consiste l'une des différences que Deleuze établit entre la philosophie et la science, ou encore entre le concept et la fonction :

« Les rapports dans le concept ne sont de compréhension ni d'extension, mais seulement d'ordination, et les composantes du concept ne sont constantes ni des variables, mais de pures et simples *variations* ordonnées suivant leur voisinage. Elles sont processuelles, modulaires [...] moins une synesthésie qu'une synéidésie. Un concept est une hétérogénéité, c'est-à-dire une ordination de ses composantes par zones de voisinage. Il est ordinal, c'est une intension présente à tous les traits qui le composent. Ne cessant de les parcourir suivant un ordre sans distance, le concept est en état de survol par rapport à ses composantes »⁶⁷.

S'il n'est pas référentiel, le concept chez Deleuze n'est pas discursif : « l'indépendance des variables dans les propositions s'oppose à l'inséparabilité des variations dans le concept »⁶⁸. Ainsi, limitée dans sa conception de la philosophie et de son activité créatrice, la logique – mais aussi l'histoire conceptuelle – confond le concept avec la proposition. De même que le concept ne conforme jamais une proposition – puisqu'il n'est pas propositionnel ni référentiel, mais *intensif* et *événementiel* –, la proposition ne peut jamais être, pour sa part, intensive. Au contraire, dès lors qu'elle fait référence aux relations entre les états de choses et leurs conditions, la proposition est *extensive*. Deleuze souligne ainsi que c'est une erreur d'affirmer l'existence de « concepts scientifiques ». Pour en revenir à notre lecture de Koselleck, le concept proposé par l'histoire conceptuelle se caractériserait par l'intervention – dans le processus historique de construction des concepts – d'opérations de linéarisation successives qui forceraient les séries intensives à se distribuer suivant des coordonnées spatio-temporelles. Or, le concept deleuzien « est un incorporel, bien qu'il s'incarne ou s'effectue dans les corps. Mais justement il ne se confond pas avec l'état de choses dans lequel il s'effectue. Il n'a pas de coordonnées spatio-temporelles, mais seulement des

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 25-26

⁶⁸ *Ibid.*, p. 28.

ordonnées intensives »⁶⁹ ; des coordonnées spatio-temporelles qui, par ailleurs, définissent la discursivité des systèmes extensifs, tels que celui de l'histoire conceptuelle.

Tout concept a une histoire et un devenir tributaire des liens que les concepts nouent entre eux et avec les problèmes auxquels ils renvoient. Chez Deleuze, *l'histoire des concepts* est celle des connexions qui s'établissent entre des concepts indépendants et leurs composants, dans le *processus de création de nouveaux concepts* (aucun concept n'est *creatio ex-nihilo* : fragmentaire, il est composé de concepts – ou de morceaux de concepts – déjà existants). L'histoire des concepts à *la deleuzienne* comprend aussi la totalité des problèmes auxquels les concepts renvoient (des problèmes actuels mais aussi passés). Pour sa part, le devenir des concepts comprend les transformations que les concepts expérimentent dans le présent, et celles qui adviendront – des transformations qui s'effectuent, soit pour répondre à de nouveaux problèmes, soit parce qu'un problème perd de sa vigueur et cesse d'être actuel. Le devenir des concepts concerne aussi le mouvement même des concepts et la vitesse à laquelle ils deviennent. C'est pourquoi le concept est une *hétérogénèse* permanente : une co-création.

Dans la philosophie de la représentation, il n'y a pas de place pour un élément disruptif aux contours flous et aux origines disparates, tel que le concept considéré du point de vue de la philosophie de la différence deleuzienne. Ainsi, la généalogie des penseurs de la représentation (les adversaires philosophiques de la différence) se construit toujours en parallèle et par rapport à une généalogie des « prétendants » de la différence : les alliés philosophiques de Deleuze.

Michel Foucault a été le premier philosophe contemporain à remarquer que les simulacres caractérisaient les entreprises philosophiques touchées de près ou de loin par le romantisme allemand, et qui se donnaient pour but de déstabiliser cette espèce de « limbe apollinien » que les grands idéaux de la raison avaient créé dans l'imaginaire des sociétés modernes du XIX^e siècle. Si dès 1917 Freud se considérait lui-même comme l'un des trois responsables – avec Copernic et Newton – des plus grandes blessures du narcissisme de la raison occidentale, Foucault situe pour sa part le psychanalyste aux côtés de Nietzsche et de Marx dans un nouvel ensemble tripartite

⁶⁹ *Ibid.*, p. 26.

des « philosophes du soupçon »⁷⁰. Ceci dit, dans ce mouvement de redécouverte de la puissance de la différence, de la répétition et du simulacre, Spinoza et Nietzsche occupent une place à part entière : non pas en tant qu'adversaires philosophiques mais en tant que *prétendants*. Avec cette notion, Deleuze situe l'affectivité, les pulsions et les passions au cœur de la création philosophique, et il utilise à nouveau une thèse platonicienne (celle de la conception grecque du « prétendant ») pour formuler un énoncé proprement anti-représentatif : en philosophie, le *prétendant* par excellence sera toujours capable de concevoir la différence par elle-même. Le « Prince des philosophes » et le « philosophe des hauteurs » figurent, pour Deleuze, parmi les prétendants qui ne cessèrent jamais de clamer : « la différence, c'est moi! »⁷¹.

On en arrive enfin à la définition de la *représentation*, si convoitée tout au long de ce chapitre : « Représentation veut dire synthèse de ce qui se présente. La synthèse consiste donc en ceci : une diversité est représentée, c'est-à-dire posée comme renfermée dans une représentation »⁷².

Si pour Nietzsche l'histoire dissèque la vie, pour Deleuze la différence est renfermée dans la représentation comme dans une cage. Si la critique de la représentation deleuzienne implique de penser autrement la représentation, c'est parce qu'elle implique aussi de penser autrement la pensée, de rompre avec la tradition de l'image dogmatique de la pensée. Penser, c'est problématiser : « nous avons de l'herbe dans la tête, et non pas un arbre »⁷³. Avec la notion de problématique, Deleuze signale le fait que le problème n'est pas un stade de la pensée qui doit être dépassé. Penser – et donc problématiser – implique la désobjectivation de la pensée, où le problématique caractérise le fond et l'intensité de la pensée. Champ transcendantal, intensif. Chaosmos. Ainsi, le renversement du platonisme aboutit à une inversion ontologique de la pensée, où le Moi a été brisé et déplacé par un univers de singularités pré-individuelles et d'individuations impersonnelles. Pour retrouver l'être de la pensée, il faut renverser le platonisme et redistribuer l'être : *produire d'autres*

⁷⁰ FOUCAULT (Michel), « Freud, Nietzsche, Marx », *Dits et écrits I, 1954-1975*, pp. 592-607 [1967], Gallimard, coll. « Quarto », Paris, 2001.

⁷¹ Sur les prétendants du pli, cfr. BOUTANG (Pierre-André) & PARNET (Claire), « H comme Histoire de la philosophie », *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Éditions Montparnasse, 1996.

⁷² PCK, p. 11.

⁷³ G. Deleuze - Cours sur le cinéma : 72 11/12/1984 - 2

*types de représentations que celle de la pensée arborescente*⁷⁴. Une telle entreprise est-elle possible concernant la mémoire ?

⁷⁴ RAMBEAU, séminaire à Paris 8 (inédit).

Chapitre 2.

Quelle mémoire ?

Dès ses premières apparitions en tant qu'objet de réflexion philosophique, la notion de « mémoire » a toujours opposé résistance aux tentatives de la pensée pour la saisir de manière univoque. Son caractère hybride, dynamique et intrinsèquement pluridimensionnel nous oblige à admettre qu'*elle se dit de plusieurs manières*. Dans cette perspective d'analyse, ce nouveau chapitre vise préciser le concept de « mémoire » adopté pour l'examen de ce que nous avons appelé les *représentations de la notion de mémoire du terrorisme d'État en Argentine*, ainsi que le critère de sélection utilisé.

Pour ce faire, nous partirons du concept de mémoire proposé par Maurice Halbwachs, le fondateur et référent de la sociologie de la mémoire. La réflexion halbwachsienne est à l'origine des études culturelles sur les mémoires, qui connaissent un développement considérable à partir de 1925 – année de la parution chez Félix Alcan des « Cadres sociaux de la mémoire » dans l'un des derniers numéros de *Travaux de l'Année sociologique* (une revue fondée par Émile Durkheim et dirigée, à l'époque, par Marcel Mauss).

Outre ces précisions liminaires – et dans le but de faciliter l'étude de la notion de mémoire et les critiques dont elle fera l'objet dans la seconde partie de ce travail –, une distinction méthodologique s'impose : malgré son caractère pluridimensionnel, on retient trois dimensions principales du concept de mémoire qui, quoiqu'indissociables, se répartissent de manière distincte dans les différentes étapes de ce travail :

- Une *dimension psychique et processuelle* de la mémoire, comprise comme *potentia* et processus (c'est-à-dire, comme faculté de l'entendement et dynamique des mécanismes psychiques).
- Une *dimension individuelle ou objectale* de la mémoire, comprise comme « image-souvenir », à savoir, l'unité de composition minimale de la mémoire.

- Une *dimension sociale, poïétique et ontogénétique* de la mémoire ; c'est-à-dire, une mémoire « machinique », comprise comme puissance de création de réalité, articulant des subjectivités et des objectivations, dans des points de convergence et des flux d'échanges entre les mémoires et l'histoire.

Sources étymologiques et mythologiques de la mémoire

Ces trois dimensions, distinguées ci-dessus, s'expriment également dans les définitions du vocable français « mémoire » et de son équivalent espagnol « memoria ». Ces deux termes proviennent de la racine latine « memor » (celui qui se souvient) accompagné du suffixe « -ia » (dont la fonction consiste à former des substantifs abstraits). Dans le Littré on précise qu'« en réalité, dans *memoria* [et] 'memor', c'est 'mor' qui est le radical, et [le préfixe 'me-'] n'est qu'un redoublement »¹, ce qui viendrait éclairer le sens selon lequel le vocable latin tire cette dimension autoréflexive « d'un radical qui est dans le sanscrit smarâmi, *je me souviens* »².

D'autre part, le vocable *memoria* peut aussi être transformé et utilisé en tant qu'adjectif, désignant ce qui est passible d'être souvenu ou transformé en « image-souvenir ». De même, le vocable *memorare* imprime, pour sa part, la dimension processuelle aux termes français et espagnol quand ils désignent la faculté de l'entendement comprise comme condition de possibilité de production, d'accès et de stockage du souvenir.

En remontant plus loin dans le temps, dans l'antiquité grecque on trouve le terme *mnemo* (et son prédécesseur, du grec ancien, μνήμη, *mnêmê*) faisant désormais référence au souvenir, compris comme *signe* d'un fragment du vécu, passible d'être rappelé par la pensée. Une espèce de « souvenir-signes » ; comme s'il s'agissait, en quelque sorte, d'une prescription ou d'un précepte invitant la *psyché* à se rappeler de ce que, depuis la nuit des temps, elle garde précieusement dans son for intérieur. Or, par l'intermédiaire du latin *memorare*, le français *mémoire* et l'espagnol *memoria* proviennent également du grec ancien αναμνησις, *anamnêsis*, qui désigne le souvenir en tant qu'objet du mouvement de la pensée couramment appelé « remémoration ».

¹ Littré, « mémoire ».

² *Ibid.*

Ce dernier point nous conduit au domaine de la généalogie conceptuelle et proprement philosophique de la notion de *mémoire*, car l'anamnèse est l'objet de l'un des plus beaux mythes que Platon fait intervenir dans ses dialogues. Par ce geste, le fondateur de l'Académie dote sa philosophie de tout un scénario, de tout un paysage témoignant du déploiement des aventures et des vicissitudes d'un ensemble de personnages conceptuels. Je parle ici du mythe d'Er³ ; le récit de la vie *post mortem* des âmes dans l'au-delà – c'est-à-dire, l'après-vie des âmes dans le monde des morts. Ce mythe conclut lorsque les âmes, en état prénatal, boivent à la rivière de l'Oubli : le Léthé, l'une des rivières qui tracent la frontière entre le royaume d'Hadès et Perséphone, et celui des vivants. Outre la tentative platonicienne d'expliquer et de décrire l'inconnu intrinsèque de la mort, et de justifier le Destin comme étant irrémédiable – quoique soumis, tout de même, à la responsabilité individuelle des âmes, dans leur choix de modèles de vie –, avec ce mythe Platon se propose également d'expliquer la conception de la vérité entendue comme *aléthéia* : *a-léthé-ia* ou, en d'autres termes, « le nom du non-oubli ». Ce qui se traduit, en termes heideggeriens, par le *dévoilement* : la levée du voile de l'Oubli qui cache la vérité. Autrement dit, l'affirmation de la remémoration – énoncée à la fin du mythe – présuppose l'intervention d'une conception (rudimentaire à l'époque) de ce que l'on appelle à présent l'inconscient. Cet inconscient, aussi rudimentaire et archaïque soit-il, est déjà présent dans le mythe comme élément constitutif de l'anamnèse. Celle-ci est donc comprise comme l'acte au moyen duquel j'accède aux vérités *cachées en moi*. Car, ces vérités, on les porte en nous depuis toujours sans pour autant avoir *conscience* de les avoir connues auparavant, tout en conformant des souvenirs d'un vécu que l'on pensait avoir oublié. Pour Platon, les conditions de possibilité de l'anamnèse sont établies grâce à la connaissance absolue dont jouissent les âmes aux enfers (qui est aussi le monde prénatal où survient l'*oubli* de la vie précédent la naissance et l'incarnation de l'âme dans un nouveau corps).

Chez Platon, cette référence au mythe d'Er n'est que le reflet, dans son œuvre, d'une culture et des croyances religieuses d'une époque, affectant directement l'usage du langage et, par conséquent, la structure de la pensée en ce qui concerne la mémoire. Et cette empreinte de la mythologie grecque dans la conception de

³ PLATON, *La République*, Livre X.

l'anamnèse vient, quant à elle, des traces laissées par Homère, Hésiode, le pythagorisme et la doctrine orphique.

Au VIII^e s. av. J.-C., dans sa *Théogonie*, Hésiode dépeint la déesse grecque *Mnémosyne* comme la personnification divine de la mémoire. Ce qui n'est pas dépourvu d'une certaine « logique divine », puisque ses prédécesseurs ne sont autres que la terre, *Gaïa* et son fils *Ouranos*, le firmament : de par ses ascendants, la titanide *Mnémosyne* est la gardienne de la mémoire des origines et du temps primordial du cosmos. Parmi ses frères et sœurs, il y a *Cronos*, le titan personnifiant le temps des hommes qui, en châtrant leur père, *Ouranos*, devient roi des titans – signant ainsi le triomphe du temps des hommes en détriment du temps originare (le temps des révolutions du cosmos, le temps du firmament, le temps d'*Ouranos*). Il ne faut pas confondre *Cronos*, le titan, avec *Chronos*, le dieu primordial du temps abstrait ; c'est-à-dire, la divinité incarnant la *notion* de temps, le temps *en-soi*. Suivant les *Dionysiaques* de Nonnos⁴ et les *Posthomériques* de Quintus de Smyrna⁵, de l'union de *Gaïa* et *Hydros* (tous deux inengendrés) naît *Chronos* qui, à son tour, engendre *Chaos* de par son union avec *Anankè*, la personnification de la nécessité impérieuse.

Sur ce point, signalons les variations considérables dans la généalogie des dieux grecs, surtout quand on la compare à celle développée dans le récit hésiodique. Suivant ce dernier, de l'union de *Mnémosyne* avec *Zeus* (son neveu, fils de sa sœur *Rhèa* et son frère *Cronos*) naissent les Muses Olympiques qui chantent le poème à Hésiode aux pieds de l'Hélicon. Dans ce poème, *Mnémosyne* est dépeinte comme celle « qui commandait aux collines d'Eleuthère, pour être *l'oubli des maux et la fin des peines* »⁶. Or, cette conception hésiodique de *Mnémosyne* se révèle fort intéressante pour notre étude, car elle est caractérisée par le poète de par son *pouvoir de faire oublier* les maux et les peines : l'Oubli est désormais conçu, chez Hésiode, comme constitutif et intrinsèque à la Mémoire, dans le même temps que cette dernière est définie par son pouvoir de faire intervenir l'Oubli dans le but de supprimer la souffrance humaine. Dans le dernier chapitre de ce travail, nous reviendrons dans le détail sur l'articulation deleuzo-guattarienne – d'inspiration nietzschéenne – entre la Mémoire et l'Oubli.

⁴ NONNOS, *Dionysiaques*, VII, 7 ; XII, 15 et 34 ; XXI, 162 ; XXIV, 26.

⁵ QUINTUS DE SMYRNE, *Posthomériques*, IX, 109.

⁶ HÉSIODE, *Théogonie*. (Les italiques sont nôtres.)

1. La plurivocité du concept de mémoire

La question posée ci-dessus suppose la nécessité de s'appuyer sur une multiplicité de concepts de mémoire afin d'aborder les différents contextes de leur appropriation et de leur circulation. En Argentine, on distingue des différences considérables entre les concepts de mémoire qui circulent sur un plan de *réflexion et de production critique* (un plan délimité par la spécificité des études de mémoire concernant la dernière dictature militaire) et les représentations socialement étendues du concept, qui circulent dans la sphère publique – moins assujetties, pour leur part, aux contraintes propres à la discursivité des champs scientifique et académique.

Or, sur ce second plan (celui de la sphère publique) circulent et s'entremêlent de multiples conceptions de la mémoire, aussi distinctes soient-elles. On distingue, par exemple, (1) la conception de la mémoire qui s'appuie sur l'action des institutions étatiques, vouées à veiller et à promouvoir la mémoire du passé récent ; (2) la conception de la mémoire des organisations de lutte pour la défense des droits de l'homme ; (3) une autre, plus floue, qui est partagée par l'opinion publique en général de manière plus ou moins homogène – et dont le degré d'homogénéité variable est établi en fonction de l'ingérence des médias dans la configuration de ces opinions.

En outre, un second bloc de conceptions de la mémoire entre en conflit manifeste avec l'ensemble caractérisé plus haut. Ici, on est face à (4) une conception de la mémoire propre aux secteurs civils, politiques, militaires et économiques, ayant participé et/ou collaboré avec le régime *de facto* en tant qu'acteurs ou facilitateurs du système de répression systématique, de disparition forcée et d'extermination. Cette conception de la mémoire s'appuie sur (5) celle des militants pour l'établissement d'une mémoire « complète », concernant la répression menée et la violence subie par les agents du régime *de facto* – ce qui implique, bien évidemment, la remise en cause de l'utilisation de la notion de terrorisme d'État pour nommer le régime politique mis en place par la Junte militaire de 1976.

En résumé, une multiplicité de concepts de mémoire circule entre les différentes strates en tension du social. C'est pourquoi on trouve aussi différentes stratégies d'appropriation ou de refus de ces concepts, en fonction des composantes mémorielles que chaque strate considère comme plus significatives.

Il est indéniable que la dimension subjective du vécu est à la source de la variété de souvenirs (différents, voire contradictoires) concernant la mémoire d'un objet ou d'un événement singuliers. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on différencie la dénomination d'*études des mémoires* – au pluriel – pour désigner la parcelle des études culturelles qui s'occupe d'étudier les phénomènes liés à la constitution, le dynamisme et les productions mémorielles, au détriment de la dimension abstraite et conceptuelle concomitante exprimée par l'usage du terme « mémoire » au singulier. En ce sens, l'objectif de ce chapitre est d'explicitier le concept de mémoire choisi pour servir de base à la reconstruction – entreprise dans le chapitre 3 – de ce que nous appelons la *représentation socialement dominante du concept de mémoire en Argentine*. D'après ce qui a été signalé plus haut au sujet des différentes conceptions mémorielles, le phénomène qui motive notre analyse se situe au niveau des fluctuations de l'opinion publique concernant la notion de mémoire du terrorisme d'État et son actualité. Cette perspective nous permettra aussi, au cours du 3^e chapitre, de mettre en évidence la manière dont le corpus théorique des études de mémoire (nées durant la période de l'entre-deux-guerres en Europe à travers la création halbwachsienne du concept de « mémoire collective »), se voit reflété dans ces représentations sociales et hégémoniques de la mémoire, tout en les configurant de l'intérieur.

Nous verrons que si, en effet, les développements autour des concepts de mémoire font l'objet d'un grand nombre de débats et de critiques spécifiques dans le contexte de la discipline et de la communauté scientifique vouées à son étude, la rigueur et la richesse de ces concepts de mémoire (des concepts pluridimensionnels, multivoques et dynamiques) ne se réinstallent pas pour autant dans les débats de l'opinion publique, ni dans l'usage courant qu'en font les différents agents sociaux dans le contexte de la lutte pour la défense des droits de l'homme et la préservation de la mémoire des disparus par le régime *de facto*.

Ceci dit, on trouve une différence de degré (et non pas de nature) entre ces deux usages distincts concernant l'analyse critique des conceptions de la mémoire. En ce sens, on entraperçoit une certaine rigidité à l'heure d'accueillir les changements des façons de penser le concept de mémoire au sein de ce second territoire – celui de

l'opinion publique –, dans lequel il circule en quelque sorte fossilisé et vidé de sens⁷. À ce propos, il faut surligner que cette manière de concevoir la mémoire est issue de la nécessité des organisations de défense des droits de l'homme de forger un consensus au sujet des exactions commises par le terrorisme d'État, dans le but de gagner en poids et en crédibilité dans la demande de Justice, tout en cristallisant leurs acquis au moyen d'un discours unifié.

⁷ Voir à ce sujet : TRAVERSO (Enzo), *Le passé, modes d'emploi : histoire, mémoire, politique*, Paris, La fabrique Éd., 2005 ; et *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*, Paris, La Découverte, 2010.

2. Maurice Halbwachs : la mémoire collective et ses cadres sociaux

L'œuvre de Maurice Halbwachs est profondément influencée par la philosophie de Henri Bergson – son ancien maître à l'école normale supérieure – et la pensée d'Émile Durkheim – pour lequel le sociologue de la mémoire éprouvait aussi une profonde admiration. Pour autant, ces liens n'empêcheront pas le sociologue de formuler une critique sévère à l'égard des théories de ses « maîtres à penser », tout en cherchant, par ce moyen, à les dépasser conceptuellement. Dans son article *L'assassinat de Maurice Halbwachs*, Pierre Bourdieu dessine un portrait touchant de l'homme et de l'œuvre du sociologue de Reims :

« Né en 1877, Maurice Halbwachs est à l'École normale entre 1898 et 1901, au moment de l'affaire Dreyfus : il participe aux manifestations de rue avec Simiand, pendant le procès de Zola. Il devient socialiste. Abandonnant la métaphysique, il acquiert une culture économique qui n'a d'équivalent parmi les durkheimiens que chez son ami et guide intellectuel, François Simiand. Sa thèse de droit, *L'Exploitation et le prix des terrains à Paris*, parue en 1909, est une étude de sociologie appliquée, pour ne pas dire engagée. [...] de cette recherche, qui lui vaut d'être reçu par Jaurès, qu'il admirait, le parti socialiste tire une brochure de propagande contre la spéculation capitaliste. Pendant son séjour d'études en Allemagne, en 1909, il étudie l'économie politique allemande et le marxisme. [...] Il faudrait, pour rendre pleinement justice à ce projet intellectuel, évoquer tous les aspects d'une pratique universitaire où s'affirme cette sorte de militantisme scientifique, [révélatrice] d'une posture intellectuelle qui porte à concevoir le travail de chercheur comme une tâche militante (et inversement). [...] Cette volonté généralisée de promouvoir une politique de la raison scientifique, et d'abord dans l'ordre spécifique de son accomplissement, le monde universitaire, traduit une vision critique de l'institution qui se révèle tout entière dans [son mépris vis-à-vis de tout ce que l'agrégation représente. Lui, qui a sans doute plus qu'aucun autre contribué à faire connaître en France la sociologie allemande, n'a jamais cessé de s'interroger, non sans inquiétude, sur ses ambiguïtés scientifiques et politiques. Membre du Centre d'études germaniques de l'université de Strasbourg, [...] Maurice Halbwachs faisait partie de la petite minorité qui

avait combattu en faveur des échanges de professeurs entre universités françaises et allemandes. Favorable, jusqu'en 1930, à la réconciliation franco-allemande, il présente les sociologues allemands dans ses cours [...] et dans ses publications. Il est le premier reconnaître l'importance de Weber [...] mais, et c'est là l'essentiel, il considère que, Max Weber mis à part, les sociologues allemands sont trop préoccupés de questions théoriques [...] et surtout beaucoup trop hostiles à la recherche empirique et interdisciplinaire, beaucoup trop éloignés de la vision démythifiée et démythificatrice [...] du travail intellectuel qui s'impose à l'entreprise scientifique moderne. [...] il faut se poser résolument, [...] la question qui se trouve posée par la vie et la mort [...] de Maurice Halbwachs : il se pourrait en effet – comme ce fut le cas, en l'occurrence, avec les professeurs et les savants allemands –, [que] les envolées métaphysiques ou les condamnations exaltées de l'analyse scientifique de la société ou, plus simplement, le silence, ou l'indifférence aux réalités séculières, contribuent plus qu'on ne veut le croire, à l'instauration d'un "esprit collectif" propre à autoriser l'émergence de doctrines abominables, apparemment exclues des discours hautement euphémisés du monde universitaire »⁸.

À partir du portrait bourdieusien d'Halbwachs, on peut facilement rendre compte des raisons pour lesquelles la sociologie de la mémoire du sociologue de Reims trouve ses origines dans le concept de *solidarité*. Conçue comme condition de possibilité de l'émancipation des opprimés, la solidarité est aussi un élément clé dans la représentation actuellement dominante de la mémoire de la dernière dictature en Argentine. Dans ce contexte, cultiver la mémoire des disparus vient faire acte de solidarité avec les victimes directes et indirectes de la violence du terrorisme d'État. Mais il faut pouvoir aller au-delà de cette dimension de la mémoire – celle de la prévention de la répétition de l'événement traumatique ; celle de la solidarité envers les victimes ; celle de la construction d'un récit collectif du passé et l'écriture d'une histoire commune – pour en tirer d'autres conclusions, conceptuelles cette fois-ci, qui nous permettent de renouveler notre façon de penser la mémoire, afin de découvrir en elle des facettes inexplorées. C'est ce que nous nous proposons de faire en abordant, dans le 4^e chapitre de cette recherche, la manière dont Deleuze pose le problème de la

⁸ BOURDIEU (Pierre), « L'assassinat de Maurice Halbwachs », *La liberté de l'Esprit*, n°16, automne 1987.

mémoire. C'est pourquoi, présentement, nous commencerons par développer en détail la conception halbwachsienne de la mémoire, afin de lui faire subir quelques torsions à la *deleuzienne*.

2.1. *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925)⁹

Dès la première page de l'ouvrage *Les cadres sociaux de la mémoire* de Maurice Halbwachs, on trouve la thèse qui structure sa théorie sur la « mémoire collective » : « la mémoire dépend de l'entourage social »¹⁰. En d'autres mots, ce n'est qu'en s'appuyant sur la mémoire des autres que l'on se souvient et que l'on est capable de localiser nos propres souvenirs. S'ensuit une critique de la conception individualiste de la mémoire, entretenue par les différents courants psychologiques de l'époque et, tout particulièrement, par la théorie freudienne de l'inconscient :

« On est assez étonné lorsqu'on lit les traités de psychologie où il est traité de la mémoire, que l'homme y soit considéré comme un être isolé. Il semble que, pour comprendre nos opérations mentales, il soit nécessaire de s'en tenir à l'individu et de sectionner d'abord tous les liens qui le rattachent à la société »¹¹.

Ancien élève de Bergson et admirateur de Durkheim, Halbwachs questionne leur conception individualiste de la mémoire. Pour l'auteur des *Cadres*, même les souvenirs les plus intimes (ou bien ceux qui concernent des faits dont nous sommes les seuls à en avoir eu l'expérience) sont fixés « socialement », pour le dire simplement, dans la mémoire individuelle où ils s'enchevêtrent avec des souvenirs semblables – qui correspondent à des événements du même ordre, aux coordonnées spatio-temporelles des souvenirs et aux individus qu'y interviennent. Autrement dit, la fixation sociale du souvenir individuel n'est possible qu'à partir des liens que l'on

⁹ HALBWACHS (Maurice), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alban Michel, 1994 [1925].

¹⁰ *Ibid.*, p. V.

¹¹ *Ibid.*, p. VI. Il est intéressant de souligner que, déjà dans ce passage extrait des toutes premières pages de l'ouvrage, on entrevoit le caractère pluridimensionnel de la mémoire, comprise à la fois comme souvenir individuel localisable, mais aussi comme « opération mentale » : à savoir, comme faculté de création, de stockage et de localisation du souvenir individuel – c'est-à-dire, comme faculté de l'entendement.

tisse avec les groupes sociaux auxquels nous appartenons (ou auxquels nous avons appartenu), ce qui nous permet de confronter nos images-souvenirs à celles des autres membres du groupe en question. Cette hypothèse permet au sociologue de laisser de côté les problèmes nettement psychologiques – qui cherchent à expliquer les mécanismes qui rendent possible le rappel du souvenir individuel, son stockage, le processus ultérieur de sa localisation effectué par l'individu, etc. – puisqu'il va se concentrer, d'une part, sur le fait structurant que les souvenirs nous sont toujours rappelés du dehors ; et, d'autre part, que les groupes sociaux avec lesquels nous sommes en contact au long de la vie, constituent une condition de possibilité de la mémoire individuelle. La reconstruction collective des souvenirs n'est donc possible « qu'à condition que je me tourne vers eux et que j'adopte au moins temporairement leurs *façons de penser* [...] C'est en ce sens qu'il existerait une *mémoire collective* et des *cadres sociaux de la mémoire*, et ce dans la mesure où notre *pensée individuelle se replace dans ces cadres et participe à cette mémoire* qu'elle serait capable de se souvenir »¹². Ainsi, si en effet la mémoire individuelle est constituante de la mémoire collective, elle reste toujours subordonnée à la mémoire collective – laquelle, pour sa part, est indépendante de la première et existe *de facto* dans cette sorte d'« esprit corporatif » (au sens tardien du concept) qui définit un cadre social.

2.2. Les « images-souvenirs » chez Halbwachs

Penchons-nous sur ce que nous avons appelé indistinctement, jusqu'à présent, le souvenir et la mémoire individuels. Halbwachs entreprend une démonstration de son hypothèse concernant l'inexistence des mémoires individuelles (c'est-à-dire, complètement détachées et isolées du social) par la considération de l'état de détachement social dans lequel se trouve un individu lorsqu'il rêve, tout en le comparant au cas d'un individu en situation d'isolement social total.

Halbwachs justifie ce choix méthodologique et argumentatif (l'ouvrage commence par deux chapitres entièrement consacrés à la question du rêve) en expliquant que :

¹² *Ibid.* (C'est nous qui soulignons.)

« L'homme qui dort se trouve pendant quelque temps dans un état d'isolement qui ressemble, au moins en partie, à celui où il vivrait s'il n'était en contact et en rapport avec aucune société. À ce moment, il n'est plus capable et il n'a plus besoin d'ailleurs de s'appuyer sur ces cadres de la mémoire collective, et il est possible de mesurer l'action de ces cadres, en observant ce que devient la mémoire individuelle lorsque cette action ne s'exerce plus »¹³.

Cette hypothèse est-elle si évidente ? Puisque l'individu qui rêve a désormais été en contact avec une société (car il est nécessairement né au sein d'une société donnée), il porte en lui – même lorsqu'il rêve – tout ce que la société qui l'a accueilli au monde lui a transmis. Peut-on débiter une étude sur la mémoire collective à partir d'une telle hypothèse ? Le supposé « isolement » du rêve suffit-il en lui-même pour être postulé comme un exemple d'isolement social total ? Les questions demeurent. Dans son argumentation en faveur de cette hypothèse, Halbwachs soutient que, lorsque l'individu rêve, il n'est plus capable de s'appuyer sur les cadres de la mémoire collective. Cependant, cela ne veut pas dire que les cadres sociaux n'opèrent plus dans l'esprit de l'individu en question, puisque le rêve n'est pas une dimension de la vie humaine exemptée de la présence et des contraintes propres de ce qu'on appelle couramment les « lois sociales ». Au contraire, le travail de construction onirique se sert des lois issues de ces cadres pour les détourner, les déguiser, les transformer ; bref, pour les rompre et les transgresser. Est-ce que les structures de la pensée que ces cadres fournissent à l'individu disparaissent complètement lors du travail de construction du rêve ? Ou ces cadres ne sont-ils pas, justement, toujours présents derrière les torsions et les déplacements symboliques du rêve opérés par l'inconscient ? On peut nous objecter que nous présumons la théorie freudienne de l'inconscient, mais c'est Halbwachs lui-même qui y adhère, implicitement, lorsqu'en 1925 il affirme que :

« si l'on ne veut pas expliquer la conservation des souvenirs par des processus cérébraux (explication, en effet, assez obscure et qui soulève de grosses objections), il semble bien qu'il n'y ait pas d'autre alternative que d'admettre

¹³ HALBWACHS (Maurice), *op.cit.*, p. VII.

que les souvenirs, en tant qu'états psychiques, subsistent dans l'esprit à l'état inconscient, pour redevenir conscients lorsqu'on se les rappelle »¹⁴.

Autrement dit, Halbwachs semble affirmer que si l'on ne peut demander une explication univoque aux neurosciences au sujet des mécanismes de conservation des souvenirs¹⁵, il ne nous reste plus qu'à admettre la vérité du supposé fondamental de la théorie freudienne ; à savoir, l'existence factuelle de l'inconscient (mais non démontrable matériellement). En outre, Halbwachs semble considérer que les *souvenirs individuels* – tel qu'ils apparaissent dans le rêve – s'accordent avec une grande fidélité à la réalité des événements du passé (tout en faisant abstraction du fait que ceux-ci conforment le matériau dont l'inconscient se sert pour construire les images oniriques), quand il soutient qu'« il est possible de mesurer l'action de ces cadres, en observant ce que devient la mémoire individuelle lorsque cette action ne s'exerce plus »¹⁶. De plus, le fait qu'il considère le « récit » du rêve comme un objet d'étude passible d'être analysé à partir de méthodes scientifiques, mérite une étude critique à part entière¹⁷.

Or, si on peut objecter que la comparaison proposée par le sociologue n'est pas pleinement justifiée – et que l'hypothèse du rêve est assez contestable –, il nous apparaît nécessaire aux fins de cette étude d'interroger plus en détail les considérations d'Halbwachs concernant ce qu'il appelle – avec Bergson – les « images-souvenirs ».

Pour Halbwachs, il s'agit des images auxquelles on fait appel individuellement afin de se souvenir d'un événement ponctuel du passé. Les notions bergsoniennes de « souvenir-habitude » ou de « souvenir-mouvement » – préalablement développées par Samuel Butler dans *La vie et l'habitude*¹⁸ –, désignent les souvenirs des actions qui, à force d'être répétées dans le temps, se fixent et se conservent durablement dans la mémoire individuelle, mais dont l'origine ne peut être située avec exactitude dans

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Une affirmation à replacer dans un contexte de développement de la théorie du neurone.

¹⁶ HALBWACHS (Maurice), *op. cit.*, p. VII.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ BUTLER (Samuel), *La vie et l'habitude*, Gallimard, Paris, 1922.

des coordonnées spatio-temporelles¹⁹. Pour Halbwachs – et contrairement aux notions bergsoniennes –, lorsque les souvenirs-image :

« reflètent les événements de notre vie, [ils] ne nous mettent pas seulement en rapport avec notre passé, mais nous reportent à une époque, nous replacent dans un état de la société dont il existe, autour de nous, bien d'autres *vestiges* que ceux que nous découvrons en nous-mêmes [...] nous complétons nos souvenirs en nous aidant, au moins en partie, de la mémoire des autres »²⁰.

Dans le processus de construction de la mémoire collective – ou, ce qui revient au même, de la reconstruction collective du passé à travers les cadres sociaux –, on fait appel à ces images-souvenirs singulières, mais toujours à partir des besoins et des cadres sociaux présents. L'oubli s'expliquerait alors, non seulement par le fait que le cours du temps rend moins accessibles les traces de ce qui a été autrefois notre quotidien, mais surtout par le fait que :

« tout souvenir, si personnel soit-il [...], est en rapport avec tout un ensemble de notions que beaucoup d'autres que nous possèdent, avec des personnes, des groupes, des lieux, des dates, des mots et formes du langage, avec des raisonnements aussi et des idées, c'est-à-dire avec toute la vie matérielle et morale des sociétés dont nous faisons ou dont nous avons fait partie. Quand nous évoquons un souvenir, et quand nous le précisons en le localisant, c'est-à-dire, en somme, quand nous le complétons [...], nous le rattachons à ceux qui l'entourent [...], points de repère dans l'espace et le temps »²¹.

Or, pour Halbwachs – et contrairement à la théorie bergsonienne –, sous la forme de souvenir-image, le passé ne se conserve pas tel quel ; bien plus encore, il ne se conserve tout simplement pas. Pour le sociologue, il est inutile de prétendre revivre une expérience au moyen de la localisation d'un souvenir ; c'est-à-dire, de repasser mentalement le déroulement chronologique des faits qui l'ont déclenché – comme le

¹⁹ On reviendra sur cette problématique de l'habitude à travers la conception butlérienne de la genèse de l'héritage génétique – couramment confondu avec l'instinct ou le savoir inné – lorsque nous aborderons la conception de la mémoire chez Deleuze.

²⁰ HALBWACHS (Maurice), *op. cit.*, p. 20.

²¹ *Ibid.*, pp. 38-39.

soutient Bergson via sa conception du *passé pur*. À cet égard, Halbwachs s'explique : ce n'est qu'au sens métaphorique que l'on affirme la possibilité de revivre le passé par le souvenir. La seule opération possible pour conserver le passé est celle de sa reconstruction collective. Halbwachs est catégorique : « il n'y a pas [...] de raison d'admettre [que] notre présent traîne derrière lui tout notre passé »²².

2.3. Les cadres normatifs de la mémoire : l'espace, le temps et le langage

Une fois démantelée l'hypothèse bergsonienne de l'existence du *passé pur* sous la forme de la conservation, dans la mémoire, de la totalité des événements de notre vie, Halbwachs soutient l'existence de cadres à partir desquels divers groupes sociaux construisent leurs mémoires.

Nous identifions une différence de nature entre les cadres de l'espace, du temps et du langage, et le reste des cadres sociaux proposés par Halbwachs (tels que la famille, la classe sociale, la religion, etc.) : les premiers semblent avoir une fonction plus catégorielle, tandis que les autres teintent les souvenirs de propriétés qui correspondent à des classements qualitatifs propres à chaque cadre – et qui sont, par là même, historiquement situés. Autrement dit, les premiers opèrent à la manière de catégories selon lesquelles le vécu, sous la forme du souvenir, va être classé et stocké dans la mémoire individuelle. C'est grâce à eux que nous organisons les plans spatio-temporels à partir desquels les souvenirs saillants se transformeront en points de repère qui nous permettent, en dernière instance, de nous orienter dans la pensée en général – et, plus particulièrement, lors des processus de localisation mémorielle. De notre point de vue, il existe une différence de substance – et non pas seulement de degré – entre les cadres psychogénétiques de l'espace-temps-langage et les autres cadres : ces derniers peuvent seulement être situés historiquement, ils n'ordonnent pas la pensée.

Or, comme nous l'avons signalé, même le souvenir individuel le plus intime est traversé par le social. Une infinité de voix se mêle à notre singularité dans le processus de fixation et de conservation du souvenir-image ; et ce parce que nous ne

²² *Ibid.*

pouvons faire abstraction des cadres de l'espace et du temps. Ces derniers nous permettent, d'une part, de nous situer dans l'*ici-et-maintenant* du moi singulier (au sens d'une des acceptions du terme butlérien d'*Erewhon*²³), et, d'autre part, de nous différencier de nos semblables et de ceux qui ont transité par le monde avant nous. Ainsi pour Halbwachs :

« le temps et l'espace [sont] les cadres qui maintiennent en contact et en accord les pensées d'hommes séparés par la distance, et qui veulent régler leurs mouvements et leurs déplacements sur ceux des autres membres de leur groupe. Nous ne savons pas bien ce que peut être l'espace pour un être qui n'a pas appris des autres à s'y orienter, à en distinguer les diverses parties et à en embrasser l'ensemble »²⁴.

Selon Halbwachs, la considération du langage comme cadre social s'impose car, si l'espace et le temps – en tant que cadres sociaux – sont des notions qui facilitent la compréhension entre les individus, ils ne peuvent en revanche à la fois partager une pensée commune et communiquer qu'au travers du langage. En tant que cadre, l'importance du langage vient du fait que « l'intelligence [de l'être humain] est faite d'idées (presque toutes en partie verbales) qui lui viennent de son entourage humain immédiat ou lointain »²⁵.

On peut faire appel à Foucault – pour qui une époque ne préexiste pas à ses régimes de visibilité et d'expression²⁶ – afin de comprendre comment, pour Halbwachs, une société et sa mémoire collective sont configurées selon les cadres de l'espace, du temps et du langage. De la même manière que pour Foucault une parcelle du réel devient « évidente » pour une époque donnée – qui s'accompagne toujours de l'invention de différents régimes d'énoncés qui lui confèrent de nouvelles façons d'être vue, exprimée et pensée – ; pour Halbwachs, ces régimes du dire et du voir sont aussi fondamentaux dans la configuration des représentations du passé d'une société (ou d'un groupe social), notamment lorsqu'il affirme :

²³ BUTLER (Samuel), *Erewhon*, Gallimard, Paris, 1981.

²⁴ HALBWACHS (Maurice), *op. cit.*, p. 50.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ F, p. 56.

« s'il est vrai qu'on ne voit réellement un tableau que lorsqu'on le comprend, et qu'on ne le comprend qu'à condition de le décomposer, comme les lignes suivant lesquelles cette décomposition s'opère nous sont indiquées par la société, c'est elle aussi qui nous aide à comprendre et à voir »²⁷.

En ce sens, on peut dire que, pour Halbwachs, l'acte de construction collective de la mémoire peut être compris comme une opération de la pensée similaire au mouvement que, selon Foucault, chaque nouvelle répartition du visible et du dicible produit dans le réel. Pour Halbwachs, les « lignes de décomposition » du passé – et, ajouterait-on, de « recombinaison re-territorialisante » – nous sont indiquées par les besoins actuels d'une société donnée, qui nous aide à voir et à comprendre les événements de l'expérience commune, et à les reconstruire tout en configurant leur mémoire collective. À ce processus viennent s'ajouter les *vestiges* matériels du passé en question, de même que ceux qui se présentent sous la forme d'expression propre à chaque régime d'énoncés. En ce sens, le langage – sous toutes ses formes – apparaît comme sous-jacent à tous les types d'expression des vestiges du passé, lorsque Halbwachs affirme que :

« quand nous évoquons un souvenir [...] nous le rattachons à ceux qui l'entourent : en réalité, c'est parce que d'autres souvenirs en rapport avec celui-ci subsistent autour de nous, dans les objets, dans les êtres au milieu desquels nous vivons, ou en nous-mêmes : points de repère dans l'espace et le temps, notions historiques, géographiques, biographiques, politiques, données d'expérience courante et façons de voir familières, que nous sommes en mesure de déterminer avec une précision croissante ce qui n'était d'abord que le schéma vide d'un événement d'autrefois. Mais, puisque le souvenir doit ainsi être reconstruit, on ne peut pas dire, sinon par métaphore, qu'à l'état de veille nous le revivons »²⁸.

Ainsi, pour Halbwachs, le langage (entendu comme un ensemble de conventions verbales) est, en définitive, « le cadre à la fois le plus élémentaire et le plus stable de la mémoire collective : cadre singulièrement lâche, d'ailleurs, puisqu'il laisse passer

²⁷ HALBWACHS (Maurice), *op. cit.*, p. 62.

²⁸ *Ibid.*, pp. 38-39.

tous les souvenirs tant soit peu complexes, et ne retient que des détails isolés et des éléments discontinus de nos représentations »²⁹. Cependant, cela n'empêche pas le sociologue de conclure qu'il n'y a tout simplement « pas de mémoire possible en dehors des cadres dont les hommes vivant en société se servent pour fixer et retrouver leurs souvenirs » ; autrement dit, les cadres de l'espace, du temps et du langage constituent les liens *sine qua non* de l'enchaînement collectif de la mémoire sociale.

2.4. Les processus de reconstruction collective du passé et de localisation individuelle du souvenir-image

On tombe sur un livre de notre enfance. En le feuilletant, on ne retrouve ni les mêmes scènes, ni les mêmes personnages dont nous nous rappelions. Nous sommes désormais capables à l'âge adulte de démêler l'enchevêtrement social des notions communes et des conceptualisations du monde dont l'auteur du livre en question s'est imprégné pour son récit – puisque c'est toujours un écrivain adulte qui s'adresse, à travers son récit, à un enfant-lecteur.

Suivant Rousseau, Halbwachs soutient qu'il est plus facile pour un enfant d'accepter l'arbitraire (ou l'état de choses des différents ordres sociaux) que la logique propre à la nature (c'est-à-dire, l'explication des causes des phénomènes naturels). En somme :

« la passivité et l'indifférence des enfants sont bien plus marquées lorsqu'il s'agit des lois et coutumes de la société, que quand on les met en contact avec les faits de la nature [...] Or, cet ordre des relations sociales, qui passe à l'arrière-plan chez l'enfant, est peut-être ce qui préoccupe et intéresse le plus l'homme adulte »³⁰.

C'est pourquoi Halbwachs considère qu'il est inutile de prétendre faire appel à la mémoire afin de remonter le temps dans le but de retrouver, à l'âge adulte, le vécu

²⁹ *Ibid.*, p. 82.

³⁰ *Ibid.*, pp. 85-86.

inchangé des lectures enfantines originelles³¹. Si une telle thèse était envisageable, il faudrait pouvoir supprimer l'enchevêtrement des notions communes qui s'est incorporé à notre vision du monde depuis que l'image-souvenir de la lecture en question s'est fixée dans la mémoire individuelle : une divagation qui s'avère tout bonnement impossible, quand bien même Halbwachs affirme que l'effort en question ne suffirait pas à lui seul à faire revivre l'intensité de la lecture enfantine. Or, pour atteindre ce but, « il ne suffit pas d'oublier tout ce que nous avons appris depuis : [...] il faudrait connaître exactement ce que nous savions alors »³². Les cadres, les expériences et les souvenirs individuels de l'enfant ne sont pas ceux du même individu devenu adulte. Ainsi, l'expérience de lecture enfantine ne peut être reproduite à travers le souvenir, comme si nous la revivions telle quelle à travers la remémoration de l'expérience passée.

Ce que nous avons signalé concernant les lectures enfantines le vaut tout autant concernant les mémoires des expériences partagées des groupes sociaux : il s'agit de penser les mémoires collectives comme produit d'une reconstruction du passé, menée avec le concours des mémoires individuelles. Comment s'opère, au juste, cette reconstruction collective du passé ? Quels sont les processus qui rendent possible cette création collective de la mémoire sociale ? Quelles sont les différentes opérations de la pensée individuelle liées à ces processus ?

Dans le but d'étudier le fonctionnement psychique de la mémoire, Halbwachs critique les théories répandues à l'époque concernant le fonctionnement du psychisme, proposant une succession d'instances de l'expérience que le chercheur doit considérer dans le détail. Ces théories considèrent que l'expérience individuelle s'accompagne de la création d'une image-souvenir (d'où résulte la conservation psychique du souvenir). Cette image est indissociable d'une capacité émergente de localisation du souvenir. Ainsi, contre la théorie bergsonienne de la conservation du passé, Halbwachs signale que la reconstruction du passé n'est jamais plus qu'une tentative de rapprochement. En effet, comme nous l'avons souligné, pour reconstruire avec exactitude ce passé, il faudrait, non pas seulement « oublier tout ce que nous avons appris depuis : mais il faudrait connaître exactement ce que nous savions

³¹ Cette assertion du sociologue est, par ailleurs, un bon exemple des nombreux passages chez Halbwachs où la critique de la thèse bergsonienne du passé pur est sous-jacente.

³² HALBWACHS (Maurice), *op. cit.*, p. 88.

alors »³³ ; et cette reconstruction n'est possible, d'ailleurs, qu'à travers la collecte d'un grand nombre de témoignages (écrits et/ou oraux) pour « coller » au fait du mieux possible. De cette manière, si nous possédons la faculté de le reproduire, le souvenir ne réapparaît, finalement, qu'à l'aide de notions et de besoins actuels.

Afin de démontrer ces hypothèses, Halbwachs fait appel à Bergson à plusieurs reprises. D'une part, pour répondre à la question suivante : pourquoi, dans le processus de reconstruction du passé, certains souvenirs se perdent – tombant ainsi dans l'oubli –, tandis que d'autres réapparaissent dès qu'on les convoque à la conscience ? Et, en ce sens, y aurait-il un rapport entre l'éloignement spatio-temporel (existant entre le moment où l'expérience a été gravée dans la mémoire et le présent) et la capacité à rappeler facilement en mémoire le souvenir ? En guise de réponse, Halbwachs conclut que « si certains souvenirs ne reparaisent pas, ce n'est point parce qu'ils sont trop anciens et qu'ils se sont lentement évanouis ; mais *ils étaient encadrés autrefois dans un système de notions qu'ils ne retrouvent plus aujourd'hui* »³⁴. L'oubli ne serait donc pas la conséquence d'un problème situé sur le plan du système sensori-moteur – c'est-à-dire, de la capacité physico-psychique à reproduire un souvenir – ; il appartiendrait plutôt à l'ordre des *systèmes de notions socialement partagées*, établissant ce qui peut et ce qui ne peut pas être remémoré. Mais cela vaut également pour la *notion sociale de classe*, de laquelle se détachent des notions spécifiques concernant les *rappports entre les êtres humains et les choses* – et plus spécifiquement, les rapports relatifs à l'argent et la richesse.

Bref, avoir la capacité individuelle de reproduire un souvenir n'est pas la même chose que prétendre *retrouver* intact un moment du passé. Il s'agit plutôt d'une capacité à le reconstruire socialement – car, concrètement, peu importe que le souvenir demeure effectivement dans la mémoire individuelle. Si, à l'occasion, il se trouve que le souvenir en question disparaisse – et qu'il nous soit désormais impossible de le localiser à l'aide de notre mémoire individuelle –, nous avons toutefois les moyens nécessaires afin de le *ré-fabriquer* collectivement. Ici, nous sommes au cœur de ce que nous appelons, d'après la conception de Humberto Maturana et Francisco Varela³⁵, le caractère *autopoïétique* de la mémoire sociale.

³³ *Ibid.*, pp. 88-89.

³⁴ *Ibid.*, p. 91. (Les italiques sont nôtres)

³⁵ MATURANA (Humbert R.) & VARELA (Francisco J.), *Autopoiesis and cognition. The realization of te living*, Reidel Publishing Company, Dordrecht (Holland), 1980.

Cette quête – d’ascendance proustienne et bergsonienne – pour retrouver le temps perdu grâce au souvenir, et le revivre avec toute l’intensité de l’expérience *pure* – c’est-à-dire, tel qu’elle s’est donnée aux sens la première fois –, trouve un substrat encore plus profond, à savoir, que : « pour retrouver ses impressions [originelles] il ne suffit donc point que [l’individu] se dégage, par un effort violent, et souvent impossible, de cet ensemble d’idées qui lui viennent de la société : il lui faudrait réintroduire en lui les notions [propres à l’époque en question], et même [...] renouveler sa sensibilité qui n’est plus à la mesure des impressions spontanées et pleines du premier âge »³⁶ ; et, ajouterait-on, à la mesure de l’intensité propre à toute première expérience. Pourquoi insister sur ce point ? Dans ce passage, la remarque d’Halbwachs implique, en dernière instance, que *la mémoire est une affaire propre au domaine de la sensibilité humaine*. Cela mérite, à ce sujet, de retranscrire le beau passage des *Cadres*, dans lequel se font entendre des échos de l’œuvre de Proust :

« Si un grand écrivain ou un grand artiste nous donne l’illusion d’un fleuve qui remonte vers sa source, s’il croit lui-même revivre son enfance en la racontant, c’est que, plus que les autres, il a gardé la faculté de voir et de s’émouvoir comme autrefois. Mais ce n’est pas un enfant qui se survit à lui-même ; c’est un adulte qui recrée, en lui et autour de lui, tout un monde disparu, et il entre dans ce tableau plus de fiction que de vérité »³⁷.

Pour Halbwachs, la construction collective de la mémoire du passé est une affaire qui a plus à voir avec le domaine de la *fiction* que celui de la *vérité*. Les mémoires sont performatives ; il s’agit d’une production sociale qui opère sur le passé en fonction des intérêts et des besoins sociaux actuels. En d’autres termes, les mémoires collectives sont un *montage* fabriqué socialement à l’aide d’une diversité de mémoires individuelles, de récits, de documents, de vestiges matériels, etc. Bref, elles se nourrissent des traces du passé qui viennent les complexifier, tout en leur conférant du poids dans la hiérarchie ontologique du réel.

À l’heure d’expliquer la manière selon laquelle s’opère la reconstruction sociale du passé, Halbwachs s’interroge : en quel sens la disparition ou la transformation des

³⁶ HALBWACHS (Maurice), *op. cit.*, p. 94.

³⁷ *Ibid.* p. 95.

cadres de la mémoire entraîne-t-elle celles de nos souvenirs ?³⁸ Il propose l'hypothèse suivante :

« Entre le cadre et les événements il y aurait identité de nature : les événements sont des souvenirs, mais le cadre aussi est fait de souvenirs. Entre les uns et les autres il y aurait cette différence que ceux-ci sont plus stables, qu'il dépend de nous à chaque instant de les apercevoir, et que nous nous en servons pour retrouver et reconstruire ceux-là »³⁹.

Avec cette hypothèse, Halbwachs souhaite prendre ses distances avec la réponse de Bergson au sujet du problème des transformations des mémoires au cours du temps. Ainsi, il critique la distinction bergsonienne entre deux types de mémoire (l'« image-souvenir » – souvenir appartenant au domaine du passé pur – et la « mémoire habitude ») pour conclure qu'il n'y a pas de « souvenir pur » (« où ne se mêlerait rien de ce que M. Bergson appelle la mémoire habitude »⁴⁰). Autrement dit, chez Bergson les souvenirs purs sont à tout point de vue singuliers, car nous les regardons « avec les circonstances qui l'accompagnaient et qui l'encadrent encore »⁴¹. Les souvenirs se conservent intacts dans la mémoire, tel un morceau du passé, sous la forme d'un souvenir unique, inaltéré et totalement détaché de tout ce qui relève de l'*habitus* dans les cadres ordonnant l'expérience humaine. Si, suivant Bergson, nous acceptons l'existence de ce type de souvenirs, alors les transformations – ou, plus encore, les disparitions – de ces cadres deviennent plus difficiles à expliquer. Et il ne pourrait en être autrement puisque, pour Halbwachs, faire appel aux « circonstances qui [...] accompagnaient et qui [...] encadrent encore » le souvenir, plus que renforcer l'hypothèse de la singularité du souvenir pur, vient réaffirmer l'argument selon lequel l'habitude est présente dans tous nos souvenirs. De cette manière, un cadre peut être transformé – ou bien disparaître complètement – lorsque des changements s'opèrent dans les habitudes individuelles et/ou sociales. D'ailleurs, il en va de même pour les souvenirs qui s'y rattachent. En définitive, pour Halbwachs, la distinction bergsonienne entre ces deux mémoires ne peut pas expliquer les transformations et les disparitions des souvenirs, car il ne s'agit que d'une distinction théorique :

³⁸ *Ibid.*, p. 98.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.* p. 99.

⁴¹ *Ibid.*

« Nous ne [la] rencontrerions pas dans la réalité qui ne nous en présenterait que des formes intermédiaires. Il ne serait donc pas étonnant que, même dans un souvenir où les images (au sens d'images uniques) tiennent la plus grande place, on trouve aussi des notions plus générales que l'habitude et la répétition ont fixées dans notre esprit »⁴².

Comment alors les cadres de la mémoire permettent de reconstituer les souvenirs ? S'ils ont la capacité de réapparaître, se conservent-ils tous pour autant ? Et dans le cas contraire, quel est le processus à travers lequel nous sélectionnons les souvenirs, tout en en reléguant d'autres à l'oubli ?⁴³

Pour Halbwachs, lorsqu'on remémore le passé pour le seul plaisir de se souvenir, nous arrangeons et nous sélectionnons des images-souvenirs à même de nous distancier de la société à laquelle nous appartenons dans le présent, pour nous imaginer à nouveau placés au sein de la société que nous évoquons par la pensée : « en ce sens, on n'échappe à une société qu'à condition de lui en opposer une autre. [...] Quels sont les traits principaux qui distinguent de la société actuelle celle où nous nous replongeons ainsi en pensée ? »⁴⁴. Tout d'abord, cette société du passé ne possède plus le pouvoir de s'imposer à nous et la contrainte qu'elle exerçait autrefois sur nous n'a plus la même force. Plus encore, il y aurait selon Halbwachs une « incompatibilité à bien des égards entre les contraintes d'autrefois et celles d'à présent. Il s'en suit que nous ne nous représentons plus qu'incomplètement et imparfaitement celles-là »⁴⁵. Or, que faisons-nous, au juste, lorsque nous reconstruisons collectivement le passé au moyen de nos souvenirs et de notre imagination ? S'il est clair que « l'esprit reconstruit ses souvenirs sous la pression de la société [actuelle] »⁴⁶, l'éloignement de notre point de vue actuel vis-à-vis de l'expérience que l'on remémore nous permet de reconstruire une image plus conforme à la réalité, car moins assujettie aux contraintes du passé. À l'époque, soutient le sociologue, nos souvenirs obstruaient notre perception de la multi-dimensionnalité de la réalité. Halbwachs conclut à ce sujet que :

⁴² *Ibid.*, p. 100.

⁴³ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 111.

« En un sens, le tableau que nous reconstruisons du passé nous donne une image de la société plus conforme à la réalité. Mais, en un autre sens, [...] elle est inexacte : elle est à la fois incomplète, puisque les traits déplaisants en sont effacés ou atténués, et surchargée, puisque des traits nouveaux que nous ne remarquions pas y sont ajoutés »⁴⁷.

Une question demeure : jusqu'à présent, Halbwachs n'a eu de cesse d'évoquer la « société » d'une manière univoque, comme si tous ses membres partageaient les mêmes points de vue sur le monde social dans lequel ils cohabitent. Comment expliquer alors l'existence de *mémoires collectives opposées* – voire *absolument contradictoires et incompatibles* – relatives à une même réalité historique, et donc à des systèmes de notions et de représentations dominants et partagés socialement ? Étant donné que les cadres fondamentaux sont communs à tous les membres de la société, comment expliquer les conflits mémoriels au sein d'une même société ? On trouvera un début de réponse du côté des cadres dits *historiquement situés* ; c'est-à-dire, des cadres des systèmes de notions partagées de la famille, la religion et la classe sociale.

Penchons-nous à présent sur l'analyse halbwachsienne concernant la *conservation* et la *localisation* du souvenir, afin de distinguer le processus de *reconnaissance* de celui de *localisation* des souvenirs. Comme nous l'avons signalé concernant l'*anamnèse*, le processus de la reconnaissance est ressenti comme une perception instantanée, une sensation automatique du corps et de la pensée – c'est à dire qu'elle est passive : les idées n'interviennent pas dans ce contexte. Pour sa part, la localisation du souvenir n'est possible que grâce à la mise en marche d'un travail de réflexion. La localisation demande toujours à l'individu d'être actif par un effort réflexif en fonction duquel la place du souvenir va pouvoir être précisée – de même que la trame qu'il tisse avec d'autres souvenirs.

Bergson utilise l'image du cône inversé pour schématiser le travail de réflexion de l'entendement et son rapport avec le plan spatio-temporel lors du processus de localisation du souvenir.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 112.

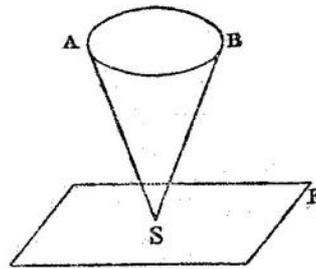


Fig. 4

Sur ce schéma⁴⁸ (Fig. 4), le sommet du cône inversé touche sur la partie inférieure une ligne horizontale qui représente le plan de l'espace et du temps. Dans la figure qui suit (Fig. 5), le cône est divisé en plusieurs sections expansives (c'est-à-dire, de plus en plus étendues) dont la base représente l'ensemble des souvenirs qui se conservent jusqu'aux moindres détails, tout en illustrant ce que Bergson appelle le passé pur. Comme le sommet est en contact direct avec le plan spatio-temporel, il indique le moment ponctuel de l'espace-temps où l'effort réflexif de remémoration se produit dans le psychisme de l'individu. En d'autres mots, cette image illustre l'effort de localisation d'une « image-souvenir » réalisé par l'individu – avec tout son bagage mémoriel – dans le temps présent. Dans le premier chapitre, nous avons souligné que, pour Deleuze, la ressemblance a le pouvoir supprimer la différence, tout en la ramenant au domaine du Même. Selon Bergson, puisque nous voyons le monde à travers les tonalités que l'ensemble de nos expériences passées impriment à notre perception, on tend souvent à confondre la *ressemblance* – de certaines perceptions actuelles à d'autres expériences du passé – avec la *reconnaissance*, pure et simple – des souvenirs différenciés de ces expériences distinctement emmagasinés en nous. Finalement, le sommet du cône en contact avec le plan spatio-temporel représente le point de perception sensori-moteur de l'individu sur le plan spatio-temporel de l'expérience actuelle.

⁴⁸ BERGSON (Henri), *Matière et mémoire*, PUF, 1997 [1939], p. 169.

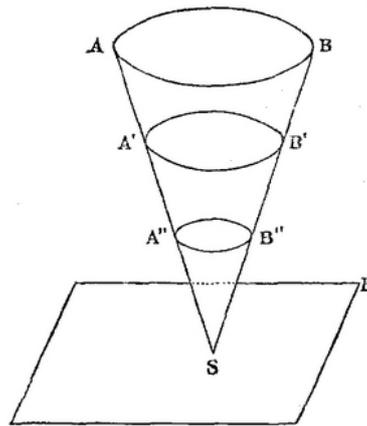


Fig. 5

Les différentes extensions (de plus en plus vastes) des sections du cône⁴⁹ schématisent la dynamique du psychisme lors du processus de localisation des souvenirs au moyen du critère de *contiguïté*. Si l'on présuppose la conservation de l'ensemble du passé dans son intégralité, alors on suppose également que l'ordre et la continuité espace-chronologiques sont aussi respectés. La contiguïté, par définition, prend appui sur ces supposés, et c'est grâce au travail d'extension (c'est-à-dire, l'action d'étendre mentalement les souvenirs sur des plans de plus en plus larges) que l'on trouve le souvenir en question dans la série des souvenirs similaires.

Si ce schéma excède la simple explication du processus d'évocation de l'image-souvenir, il n'explique pas comment le processus de localisation du souvenir opère exactement. Selon Bergson, l'image-souvenir est localisée par hasard dans la série, au terme d'une recherche qui se rapproche de plus en plus du souvenir visé, et qui ne finit par le trouver que par emboîtement et intercalation.

Au sujet de cette hypothèse, Halbwachs critique le fait qu'il faille parcourir mentalement la série chronologique des souvenirs des faits afin de localiser le souvenir. De même, il soutient que l'image-souvenir n'émerge à la surface qu'à la suite d'une série de réflexions autour des circonstances entourant ou liées au souvenir. Pour le sociologue, les séries de points de repères qui constituent les mémoires individuelles chez Bergson, impliquent déjà une réflexion qui les rattache à la série de points de repères partagée de manière variable par les différents groupes sociaux, plus ou moins vastes, que nous intégrons⁵⁰. Ainsi, selon Halbwachs, les souvenirs

⁴⁹ HALBWACHS (Maurice), *op. cit.*, p. 181.

⁵⁰ *Ibid.*, p.126.

dominants chez Bergson « servent plutôt à déterminer l'ordre de grandeur ou d'intensité des souvenirs que nous devons évoquer pour que reparaisse le souvenir cherché »⁵¹. En somme :

« pour localiser un souvenir il faut le rattacher à un ensemble d'autres souvenirs dont on connaît la place dans le temps [...] Il suffit donc pour [l'évoquer], que nous nous placions au point de vue de ce groupe, que nous adoptions leurs intérêts, [...] [que nous le replaçons] dans un ensemble de souvenirs communs à d'autres groupes [...] plus étroits et plus durables, [et] que notre attention se porte sur les souvenirs qui sont toujours au premier plan de sa pensée, et à partir desquels il est habitué, au moyen d'une logique qui lui est propre, à retrouver ou reconstruire tous ses autres souvenirs [...] les souvenirs se présentent sous forme de systèmes. C'est parce qu'ils sont associés dans l'esprit qu'ils s'évoquent, et que les uns permettent de reconstruire les autres. Mais ces divers modes d'association des souvenirs résultent des diverses façons dont les hommes peuvent s'associer. On ne comprend bien chacun d'eux, tel qu'il se présente dans la pensée individuelle, que si on le replace dans la pensée [...] des groupes divers dont il fait en même temps partie [...] On ne garde un souvenir durable que dans la mesure où on y a réfléchi, c'est-à-dire où on l'a rattaché aux pensées qui nous viennent du milieu social. On ne peut en effet réfléchir sur les événements de son passé sans raisonner à propos d'eux ; or, raisonner, c'est rattacher en un même système d'idées nos opinions, et celles de notre entourage ; c'est voir dans ce qui nous arrive une application particulière de faits dont la pensée sociale nous rappelle à tout moment le sens et la portée qu'ils ont pour elle. Ainsi les cadres de la mémoire collective enferment et rattachent les uns aux autres nos souvenirs les plus intimes »⁵².

La *ressemblance* des souvenirs individuels des membres d'un groupe – ou d'un nombre de groupes distincts – est le nœud de ce qu'on appelle la « mémoire collective » ; c'est le « signe d'une communauté d'intérêts et de pensées »⁵³ au temps présent d'un groupe donné. Contrairement à ce que l'on pourrait penser à première

⁵¹ *Ibid.*, p. 141.

⁵² *Ibid.*, pp. 144-145.

⁵³ *Ibid.*, p. 144.

vue, la ressemblance des souvenirs s'explique par le fait que, lorsque les membres d'un groupe social s'intéressent à certains souvenirs, ils les entretiennent présents à l'esprit et sont capables de les évoquer par la même occasion ; c'est-à-dire que ce n'est pas parce que nos souvenirs se ressemblent que la capacité de les évoquer est socialement répandue. Ainsi, les mémoires collectives sont susceptibles de différer entre elles, car ses souvenirs constituants font eux aussi simultanément partie de cadres d'évocation distincts.

2.5. Les cadres sociaux de la mémoire historiquement situés : la famille, la religion, la classe sociale et la tradition

Afin d'étudier comment le cadre de la famille produit ses propres mémoires collectives, Halbwachs définit la notion de cadre familial à partir de la critique des thèses d'Émile Durkheim concernant l'émergence, chez l'enfant, des sentiments d'appartenance au groupe familial⁵⁴. Pour Durkheim, les liens de consanguinité sont la condition la plus déterminante (quoique non exclusive) dans la genèse du sentiment individuel d'appartenance familiale. Néanmoins, pour Halbwachs la parenté ne peut se résumer à une condition de consanguinité – ni, par ailleurs, aux soins prodigués par les parents ou à la cohabitation quotidienne. Si ces conditions sont importantes, elles ne sont pas suffisantes pour autant pour qu'un tel sentiment surgisse : quelque chose de plus fondamental explique le phénomène. Ainsi, pour Halbwachs :

« Il y a bien un sentiment à la fois obscur et précis de ce qu'est la parenté, qui ne peut prendre naissance que dans la famille, et qui ne s'explique que par elle. Que nos sentiments et nos attitudes nous soient inculqués ou enseignés à cet égard par des individus, peu importe : [ils s'inspirent] d'une conception [sociale et] générale de la famille [...] De tels sentiments, si spontanés soient-ils, suivent des chemins tracés d'avance, et qui ne dépendent point de nous, mais dont la société a pris soin d'arrêter la direction. Il n'y a rien de moins naturel, à vrai

⁵⁴ DURKHEIM (Émile), « Introduction à la sociologie de la famille », dans *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 10, 1888, pp. 257-281 ; et *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975 [1988], pp. 9-34.

dire, que ce genre de manifestations affectives, [elles sont plutôt le résultat] d'une sorte de dressage »⁵⁵.

À travers la comparaison de différentes formes d'organisation familiales existantes, Halbwachs montre comment l'affectivité des liens familiaux, loin d'être naturelle et universelle, appartient plus au plan de l'acquis par l'éducation, la culture et la tradition. Or, « outre ces règles communes à toute une société, il existe des coutumes et façons de penser propres à chaque famille, et qui imposent également, et même plus expressément encore, leur forme aux opinions et sentiments de leurs membres »⁵⁶. Ces formes de pensée du groupe familial constituent une véritable cosmovision, qui sert à la fois de modèle d'action et de pensée, et qui est imposée à l'individu depuis l'extérieur puisqu'elle préexiste à chacun de ses membres.

Lorsqu'on fait appel à la mémoire familiale afin d'évoquer un souvenir, la représentation mentale que l'on se fait des individus intervenant dans l'évènement remémoré synthétise toute une époque ; et il en va de même pour le récit du souvenir. Ces souvenirs opèrent, dans l'ensemble de la mémoire familiale, comme de points de repère « spatio-temporo-conceptuels ». Ce qui équivaut à dire selon Halbwachs que ces souvenirs sont « à la fois des images et des notions »⁵⁷. Cependant, bien que la famille possède une mémoire propre – puisqu'elle conforme un groupe social différent par nature des autres ordres (tels que la religion, la profession, la classe, le genre, l'âge, etc.) –, celle-ci s'inscrit dans le paysage plus vaste des mémoires de la société en général, dans le même temps qu'elle établit avec cette dernière des rapports de perméabilité et d'adéquation variables, en fonction de la tradition et des formes de pensée propres à chaque famille.

Or, comment se construisent, au juste, ces cadres familiaux des mémoires ? S'appuyant toujours sur le fond des traditions culturelles, des habitudes, des formes de penser et de vivre communes à la société dans laquelle elle s'inscrit, la famille ne peut construire ses propres cadres qu'au fur et à mesure de son évolution dans le temps. En règle générale, à partir de la naissance ou de l'adoption, l'individu commence à faire partie d'une famille dont les cadres ont été créés progressivement au cours des générations précédentes. Nous ouvrons ici une parenthèse : pour la

⁵⁵ HALBWACHS (Maurice), *op. cit.*, pp. 148-149.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 154.

plupart des éléments les plus anciens des cadres, leurs origines ne remontent pas à plus de trois ou quatre générations. Les cadres évoluent trop vite (aux côtés de ceux qui concernent la société tout entière) pour pouvoir conserver leurs éléments constituants au-delà de trois quarts de siècle. Or, on constate que, dès la plus tendre enfance, l'individu est exposé et soumis à toute une cosmovision familiale qu'il apprendra progressivement à ressentir comme propre : il l'internalisera tout en la naturalisant. Lors de la conformation d'un nouveau noyau familial (c'est-à-dire, au moment où l'individu se détache de son cercle familial le plus intime dans le but d'établir une nouvelle famille), un processus d'éloignement et de différenciation se met en marche entre le vieux cadre familial et le nouveau cadre en construction. Ce processus prend également appui sur les tensions et les différences qui se reflètent dans les conflits existants entre les membres de la famille « originaire » au sujet de la vie et du monde social ; c'est-à-dire que c'est dans les processus de construction, d'extension et de multiplication des lignées familiales que ces cadres – issus de notions entremêlées et apportées au fil du temps par tous les membres de la famille – sont créés, élargis, modifiés ou bien abandonnés.

Au sujet de la religion et de la tradition, le sociologue affirme qu'elles reproduisent « sous des formes plus ou moins symboliques, [...] l'histoire qu'on trouverait à l'origine des sociétés qui les pratiquent »⁵⁸. C'est pourquoi dans la vie des groupes sociaux, les traditions sont toujours traversées par la pensée religieuse et ses symboles les plus caractéristiques. Or, pour Halbwachs, la pensée religieuse est faite de souvenirs de différents moments clés du passé d'une société archaïque⁵⁹. Comme nous avons perdu depuis longtemps la possibilité d'entrer en contact avec des témoins directs des événements que la religion évoque à présent sous la forme du rite⁶⁰, on oublie souvent le caractère documentaire et historique des textes dits « sacrés ». Autrement dit, on oublie souvent le travail commun de construction et de sélection des mémoires collectives, dont ces textes sont le témoignage vivant. Selon Halbwachs, il est ainsi possible de soumettre à l'analyse les versions actuelles des textes sacrés afin d'en extraire les vestiges des formes de pensée dominantes

⁵⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 214 sq.

⁶⁰ Pour Halbwachs, « les rites consistent en un ensemble de gestes, de paroles, d'objets liturgiques, fixés dans une forme matérielle. A ce point de vue, les textes sacrés ont un caractère rituel [...] Le rite est peut-être l'élément le plus stable de la religion [et sa reproduction a pour but d'assurer] l'uniformité [de la doctrine] dans le temps et dans l'espace ». *Ibid.*, pp. 217-218.

d'époques lointaines, et les cosmovisions hégémoniques auxquelles elles répondaient auparavant. Ces textes se sont conformés de la même façon que les mémoires collectives : ils comportent des couches hétéroclites (sédimentées et soudées entre elles au fil du temps) de formes de pensée correspondantes à une multiplicité de groupes sociaux⁶¹. Si la religion reproduit en quelque sorte le passé, la mémoire religieuse (sous-jacente au culte et au rite) subit inmanquablement des transformations suscitées par les changements historiques. Cependant, pour Halbwachs, la mémoire religieuse a ceci de particulier :

« qu'au lieu que les mémoires des autres groupes se pénètrent mutuellement et tendent à s'accorder l'une avec les autres, celle-ci prétend s'être fixée une fois pour toutes et, ou bien oblige les autres à s'adapter à ses représentations dominantes, ou bien ignore les autres systématiquement, et, opposant à sa propre permanence leur instabilité, les relègue à un rang inférieur »⁶².

En d'autres termes, entre les mémoires collectives du passé commun et les mémoires collectives religieuses, il existe une différence, non pas de degré, mais de nature – ce qui explique le caractère nécessaire du dogme⁶³. Cependant, conclut Halbwachs :

⁶¹ *Ibid.*, p. 219.

⁶² *Ibid.*, pp. 191-192.

⁶³ Voir à ce sujet, le passage de la p. 191, concernant la religion chrétienne : « Il n'en est pas moins vrai que l'essentiel du dogme et du rite s'est fixé dès les tout premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est bien dans ce premier cadre que tout le reste a été replacé. Chaque fois que l'Église a dû juger de nouvelles thèses, de nouveaux cultes ou de nouveaux détails du culte, de nouveaux modes de vie et de pensée religieuse, elle s'est demandée d'abord s'ils étaient conformes au corps des usages et croyances de cette première période. L'essentiel du dogme et du culte se ramène bien ou tend à se ramener à ce qu'ils étaient alors. L'Église se répète indéfiniment, ou prétend tout au moins se répéter. Aux premiers temps du christianisme, aux actes et aux paroles qui eurent alors le plus de retentissement, l'Église accorde bien une situation privilégiée. Ce qu'elle place maintenant hors du temps, à titre de vérités éternelles, s'est déroulé dans une durée historique bien déterminée, quoique très reculée si l'on tient compte des formes successives revêtues depuis par toutes les autres institutions sociales. Si donc l'objet de la religion semble soustrait à la loi du changement, si les représentations religieuses se fixent, tandis que toutes les autres notions, toutes les traditions qui forment le contenu de la pensée sociale évoluent et se transforment, ce n'est point qu'elles soient hors du temps, c'est que le temps auquel elles se rapportent se trouve détaché, sinon de tout ce qui précède, du moins de tout ce qui suit ; en d'autres termes, l'ensemble des souvenirs religieux subsiste ainsi à l'état d'isolement, et se sépare d'autant plus des autres souvenirs sociaux que l'époque où ils se sont formés est plus ancienne, si bien qu'il y a un contraste plus marqué entre le genre de vie et de pensée sociale qu'ils reproduisent, et les idées et modes d'action des hommes d'aujourd'hui. »

« la mémoire religieuse, bien qu'elle s'efforce de s'isoler de la société temporelle, obéit aux mêmes lois que toute mémoire collective : elle ne conserve pas le passé, mais elle reconstruit, à l'aide des traces matérielles, des rites, des textes, des traditions qu'il a laissés, mais aussi à l'aide de données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent »⁶⁴.

L'étude détaillée de ce que nous avons appelé plus haut les *cadres historiquement situés* de la mémoire collective, s'achève avec l'analyse de la place occupée par la classe sociale et leurs traditions dans la construction des mémoires collectives du passé. Pour le sociologue, tout au long du Moyen Âge la noblesse constitue le support le plus stable d'une mémoire collective de classe. En effet, dans le titre même était inscrit l'exceptionnalité des qualités, et les prouesses réalisées par les membres de la lignée des anciens détenteurs. C'est pourquoi, d'ailleurs, ces titres nobiliaires se transmettaient de génération en génération comme un héritage « spirituel et inaliénable ». Toute leur valeur, explique Halbwachs, résidait dans le nombre et la qualité des souvenirs glorieux ou honorables qui les fondaient et qu'ils perpétuaient⁶⁵. Ainsi, conclut Halbwachs, « derrière la notion logique de rang [nobiliaire] se découvrait tout un ensemble de faits historiques »⁶⁶. De cette manière, en raison de son statut – en tant que classe exclue du monde du travail manuel, commercial ou professionnel, c'est-à-dire, lucratif –, la noblesse est obligée de cultiver et d'entretenir dans le temps les mémoires des origines de ses membres, afin de pérenniser sa situation de privilège vis-à-vis des autres strates sociales. Au cours des XVI^e et XVII^e siècles, la noblesse cède la place à la bourgeoisie, qui peut désormais se procurer moyennant finance des titres nobiliaires – brisant ainsi la culture de la mémoire nobiliaire. De cette manière, les types d'origines nobiliaires deviennent de plus en plus hétérogènes, et, progressivement, la notion même de *noblesse*⁶⁷ est radicalement transformée. Quel lien existe-il, pour Halbwachs, entre ces origines nobiliaires de la classe sociale et la façon dont on entend la notion aujourd'hui ? :

« Dans nos sociétés modernes – résume Halbwachs – les titres ont peu à peu disparu mais on continue à distinguer de la masse [...] tous les hommes doués

⁶⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 287.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 235-237.

(ou qui passent pour l'être) des qualités les plus appréciées dans nos groupes. Ces qualités sont celles qui permettent de s'acquitter le mieux des fonctions, c'est-à-dire, de déployer un genre d'activité non purement technique, et qui suppose surtout la connaissance des hommes et le sens des valeurs humaines admises ou fixées dans la société considérée. Les hommes prendraient donc conscience de la classe dont ils font partie, dès qu'ils se représenteraient le genre d'activité qu'ils exercent, et qu'ils sont capables d'exercer »⁶⁸.

La notion de classe sociale suppose les notions subsidiaires de catégorie sociale et de division du travail. Mais ces catégories, ces fonctions, ces aptitudes et ces qualités personnelles – habilitant leurs détenteurs à exercer tel ou tel poste – ne sont aucunement abstraites. Elles se fondent sur le contact direct de l'individu avec des individus concrets les incarnant, ou bien, de manière plus indirecte, à travers la considération du groupe – auquel appartient l'individu – sur ces fonctions et qualités personnelles. « C'est pourquoi, conclut Halbwachs, il n'y a pas de représentation de classe qui ne soit à la fois tournée vers le présent et vers le passé ; car la fonction est dans le présent [...] mais les personnes qui possèdent [...] les qualités nécessaires pour l'exercer n'ont pu le manifester que dans le passé »⁶⁹.

Nous ne pourrions clore ces considérations sur la notion halbwachsienne de « mémoire collective » sans signaler brièvement les lectures et les commentaires qu'elle a suscités au cours de la seconde moitié du XX^e siècle. Les commentateurs qui vont s'approprier cette notion vont dans le même temps développer des questions laissées sans réponse par le propre Halbwachs. Pour ce faire, en ce qui concerne les analyses de Aby Warburg, Aleida et Jan Assmann et Pierre Nora, nous nous appuyerons sur la brève histoire des études de mémoire proposée par Astrid Erll dans son ouvrage *Memoria colectiva y culturas del recuerdo*.

Le premier des prolongements théoriques de cette série est opéré par Aby Warburg⁷⁰, qui lit l'histoire de l'art en termes de mémoire collective. Pour lui, la mémoire sociale constitue une mémoire visuelle collective, et le retour de certaines formes artistiques répond à la capacité des symboles culturels à conserver leur

⁶⁸ *Ibid.*, p. 278.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 289.

⁷⁰ WARBURG (Aby), *L'Atlas Mnémosyne : avec un essai de Roland Recht*, L'écarquillé-INHA, 2012.

contenu affectif et à activer le souvenir au cours du temps. Pour leur part, par le biais de la notion de mémoire culturelle⁷¹, Aleida et Jan Assmann s'interrogent sur le lien étroit entre culture et mémoire, tout en mettant l'accent sur les rapports existants entre le souvenir culturel, la construction collective de l'identité et les processus de légitimation politique. Contrairement à la mémoire collective de Halbwachs, il existe selon eux deux domaines de la mémoire : la mémoire communicative (basée sur la mémoire facilitant la communication quotidienne) et la mémoire culturelle (mémoire symbolique). La notion de mémoire culturelle de Aleida et Jan Assmann a su prolonger le concept halbwachsien dans le domaine des études culturelles.

Pour sa part, avec les notions de « lieux de mémoire » et de « mémoire historique », Pierre Nora s'inscrit dans la distinction halbwachsienne entre histoire et mémoire. Tout en conservant l'opposition entre les deux concepts⁷², l'historien français observe dans l'actualité une disparition de ce qu'on entend par « mémoire »⁷³. Chez Nora, les lieux de mémoire ont un lien très étroit avec la construction de l'identité collective française post Troisième République. Cette mémoire nationale s'est complètement brisée au cours de la première moitié du XX^e siècle, tout en donnant lieu à l'apparition de ces lieux de mémoire, qui viennent en quelque sorte la remplacer. Pour Nora, « les lieux de mémoire constituent une variété d'éléments de la culture française représentant de nombreux aspects d'un passé commun, sans qu'ils soient capables, pour autant, de produire une quelconque image mnémique exhaustive ni contraignante »⁷⁴. Pour Nora, les lieux de mémoire comportent trois dimensions : matérielle (au sens large de *loci*), fonctionnelle (leur finalité sociale) et symbolique (le sens collectivement conféré). De par leur multiplicité, ces lieux de mémoire ne sont pas hiérarchisables : chacun choisit ses lieux de mémoire parmi le répertoire culturel dont il dispose. C'est pourquoi ils ne visent aucunement la production d'un sens commun ou d'un récit mémoriel cohérent.

Dans l'article « Entre 'devoir de mémoire' et 'abus de mémoire' : la sociologie de la mémoire comme tierce position »⁷⁵, Sarah Gensburger et Marie-Claire Lavabre

⁷¹ ASSMANN (Jan), *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris, Aubier, 2010 [1992].

⁷² NORA (Pierre), *Les lieux de mémoire*, tome 1, Gallimard, Paris 1984, p. 13.

⁷³ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁴ ERLI (Astrid), *Memoria colectiva y culturas del recuerdo*, Universidad de Los Andes, Bogotá, 2005.

⁷⁵ GENSBURGER (Sarah) & LAVABRE (Marie-Claire), « Entre 'devoir de mémoire' et 'abus de mémoire' : la sociologie de la mémoire comme tierce position », dans MÜLLER (Bertrand), *Histoire, mémoire et épistémologie. A propos de Paul Ricoeur*, Payot, Paris, 2005, pp. 76-95.

analysent les apports de Primo Levi, Tzvetan Todorov et Paul Ricœur au débat contemporain oscillant entre deux perspectives sur la mémoire qui, à première vue, semblent s'exclure mutuellement : l'énoncé sur le « devoir de mémoire » et la dénonciation des « abus de la mémoire ».

Déjà en 1947, dans *Si c'est un homme*⁷⁶, Primo Levi esquisse l'idée de ce qui deviendra plus tard le « devoir de mémoire », en signalant le désir des captifs de survivre afin de témoigner de l'horreur subie dans les camps de concentration ; un désir qui s'accompagne de « la honte d'être un homme »⁷⁷ et la culpabilité que le survivant éprouve vis-à-vis de ceux qui ne peuvent plus témoigner. *Le devoir de mémoire*⁷⁸ est le titre d'un ouvrage posthume de Primo Levi, paru en 1997. Comme le signalent Lavabre et Gensburger, il n'est fait mention nulle part dans le corps du texte à cette expression de « devoir de mémoire ». Autrement dit, en 1997, le « devoir de mémoire » synthétise le sens de l'œuvre du survivant italien d'Auschwitz, dans le même temps qu'il s'inscrit dans le débat sur les mauvais usages de la mémoire, entendus comme la manipulation de la mémoire des horreurs du passé à des fins politiques douteuses et opportunistes. Le problème soulevé à travers la notion d'« abus de mémoire » est formulé pour la première fois par Tzvetan Todorov dans *Face à l'extrême*⁷⁹, et développé dans toute sa complexité dans l'ouvrage éponyme *Les Abus de la mémoire*⁸⁰. À cet égard, dans l'ouvrage coécrit avec Alain Finkielkraut et intitulé *Du bon usage de la mémoire*, Todorov signale qu'« il n'existe pas de devoir de mémoire tout court. Cela ne veut pas dire, je m'empresse de le dire, qu'il y aurait un devoir d'oubli : pas du tout. La mémoire est nécessaire, mais il

⁷⁶ LEVI (Primo), *Si c'est un homme*, Julliard, Paris, 1947.

⁷⁷ DELEUZE (Gilles) « R comme Résistance » dans PARNET (Claire) et BOUTANG (Pierre-André) *L'Abécédaire*, op. cit. : « Je crois qu'un des motifs de la pensée c'est une certaine honte d'être un homme. Je crois que l'homme, l'artiste, l'écrivain qui l'a dit le plus profondément, c'est Primo Levi. [...] Ce qui dominait à son retour des camps de concentration, c'était la honte d'être un homme. C'est une phrase à la fois très splendide, je crois très belle, mais ce n'est pas abstrait, c'est très concret, la honte d'être un homme. Mais elle ne veut pas dire les bêtises qu'on veut lui faire dire, ça ne veut pas dire nous sommes tous des assassins, où nous sommes tous coupables ; par exemple, nous sommes tous coupables devant le nazisme. [...] On ne nous fera pas croire cela, on ne nous fera pas confondre le bourreau et la victime. [...], mais ça veut dire plusieurs choses ; c'est un sentiment complexe, ce n'est pas un sentiment unifié. La honte d'être un homme, ça veut dire à la fois : [...] Des hommes, c'est-à-dire d'autres que moi, comment ils ont pu faire ça ? Et deuxièmement, comment est-ce que moi, j'ai quand même pactisé, je ne suis pas devenu un bourreau, mais j'ai pactisé assez pour survivre, et puis une certaine honte d'avoir survécu, à la place de certains amis qui n'ont pas survécu. C'est donc un sentiment très complexe » (la transcription est nôtre).

⁷⁸ LEVI (Primo), *Le devoir de mémoire*, Mille et une nuits, Paris, 1997.

⁷⁹ TODOROV (Tzvetan), *Face à l'extrême*, Seuil, 1991, p. 272.

⁸⁰ TODOROV (Tzvetan), *Les Abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 2004.

faudrait ajouter aussitôt ‘en vue de faire quoi ?’ »⁸¹. À ce sujet, Lavabre et Gensburger résumant : « ainsi donc, c’est la finalité de la mémoire qui caractérise l’abus et les ‘praticiens’ sont conscients de leurs objectifs. [...] [Todorov] caractérise les abus de la mémoire par la poursuite d’une fin autre que la mise en avant d’un *exemplum* de valeur universelle »⁸².

Pour sa part, dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli*⁸³, Paul Ricoeur donne une définition aboutie des « abus de la mémoire » : il en fait une « notion fédératrice pour toutes les analyses de ce ‘trop plein de passé’, de cette ‘tyrannie de la mémoire’ dont le ‘devoir de mémoire’ serait la meilleure arme : ‘c’est dans la mesure où la proclamation du devoir de mémoire demeure captive du symptôme de hantise qu’il ne cesse d’hésiter entre us et abus’ »⁸⁴. Dans le dernier chapitre de ce travail, nous observerons comment ce débat est traversé par le problème de la répétition de l’événement traumatique. Pour le moment, signalons seulement que, pour Todorov, la mesure de l’abus est donnée par une « culture de la mémoire » qui n’a pas comme finalité de montrer l’exceptionnalité de l’événement remémoré – c’est-à-dire, son caractère d’*exemplum* – à partir duquel la société actuelle tirerait des « leçons » pour le présent et l’avenir⁸⁵. En ce sens, pour Paul Ricoeur, « tout le propos sur les abus de la mémoire relève de la recherche de la justice [...] [et] si le traumatisme renvoie au passé, la valeur exemplaire oriente vers le futur. Or, ce que le culte de la mémoire pour la mémoire oblitère, c’est, avec la visée du futur, la question de la fin, de l’enjeu moral »⁸⁶. Les risques en termes d’abus que représentent pour Todorov les praticiens de cette culture de la mémoire, passent, chez Ricoeur, aux mains des détenteurs du pouvoir – i. e. les agents d’une manipulation concertée de la mémoire et de l’oubli, au moyen de l’imposition d’un récit dominant sur un préjudice, en vue de l’obtention de pouvoir, de privilèges ou de prestige⁸⁷.

Pour leur part, Lavabre et Gensburger considèrent aussi que la notion de mémoire s’est dégradée de « par ses multiples usages, elle semble parfois ne plus renvoyer qu’à [...] la vénération du passé en tant que tel et à la disqualification conjointe du présent

⁸¹ FINKIELKRAUT (Alain) & TODOROV (Tzvetan), *Du bon usage de la mémoire*, 2000, pp.12-13.

⁸² GENSBURGER (Sarah) & LAVABRE (Marie-Claire), « Entre ‘devoir de mémoire’.... », *art. cit.*, p. 79.

⁸³ RICOEUR (Paul), *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, Paris, 2003.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 111, cité dans GENSBURGER (Sarah) & LAVABRE (Marie-Claire), « Entre ‘devoir de mémoire’.... », *art. cit.*, pp. 79-81.

⁸⁵ TODOROV (Tzvetan), *op. cit.*, p. 31.

⁸⁶ RICOEUR (Paul), *op. cit.*, p. 105, cité dans GENSBURGER (Sarah) & LAVABRE (Marie-Claire), « Entre ‘devoir de mémoire’.... », *art. cit.*, pp. 81 sq.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 97.

et de l'avenir ». Ainsi, les auteures s'interrogent à savoir « si l'exigence de justice, la norme de justesse et l'espoir d'ajustement sont à tout coup conciliables. Là réside, à dire vrai, le nœud du conflit entre ceux qui revendiquent un 'devoir de mémoire' et ceux qui le dénoncent comme 'abus de la mémoire' »⁸⁸. En ce sens, Lavabre et Gensburger proposent de dépasser ce débat, pour le considérer non plus en termes de « poids du passé », mais en termes de « choix du passé » ; restituant ainsi, à travers ce geste critique, la dimension politique de la mémoire.

En outre, dans *Le passé : modes d'emploi*⁸⁹, Enzo Traverso propose une perspective critique sur cette culture de la mémoire, suivant laquelle cette dernière s'est progressivement constituée au cours de la seconde moitié du XX^e siècle en « religion civile » de l'Occident. Selon lui, cette culture de la mémoire marquée par un appel constant à conserver le souvenir des violences du passé – et, tout particulièrement, les violences des totalitarismes et des régimes autoritaires du XX^e siècle – dissimule une profonde volonté de légitimation de l'ordre libéral. Suivant cette perspective critique, la culture de la mémoire est entendue comme intrinsèquement fonctionnelle et totalement vulnérable face au pouvoir de captation et d'instrumentalisation propres au capitalisme actuel. Ainsi, Traverso propose un regard critique vis-à-vis d'une mémoire désormais dépourvue de sens, mais susceptible d'être revitalisée à travers le prisme de l'action politique et les liens que la mémoire tisse avec l'émancipation et l'utopie.

Pour sa part, dans la *Mémoire saturée*⁹⁰, Régine Robin reprend la problématique d'une mémoire vidée de sens en raison de ses usages. Pour R. Robin, notre époque est celle d'un excès de mémoire, remplissant la fonction négative de l'oubli : de la même manière que dans la théorie de l'information où le « bruit » est un facteur qui empêche la communication, l'« excès » est ici compris comme ce qui pose des obstacles à la mémoire. Dans l'excès mémoriel – cette ère de la mémoire saturée –, le véritable défi relève du dépassement de l'idée d'un « bon usage » de la mémoire (une notion sous-jacente aux « abus de la mémoire » chez Todorov) à travers une critique de la notion de « juste mémoire » proposée par Ricœur. En définitive, il s'agit :

⁸⁸ GENSBURGER (Sarah) & LAVABRE (Marie-Claire), « Entre 'devoir de mémoire'... », art. cit., p. 76.

⁸⁹ TRAVERSO (Enzo), *Le passé : modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, La fabrique, 2005.

⁹⁰ ROBIN (Régine), *La Mémoire saturée*, Stock, Paris, 2003.

« D'une part, [de] promouvoir une mémoire critique qui serait un peu l'équivalent d'un processus psychanalytique. Savoir que nous-mêmes, nous sommes pris dans l'historicité de la mémoire collective et dans une histoire personnelle, donc dans des déterminations. Se demander pourquoi on met en avant tel ou tel aspect du passé. En deuxième lieu, lutter contre l'instrumentalisation du passé par les États, les histoires officielles »⁹¹.

Régine Robin met en rapport étroit les mémoires et la réflexion qu'elles suscitent ; autrement dit – pour reprendre les termes d'Élisabeth Jelin –, la réflexion sur les travaux de la mémoire. Nous prolongerons cette conception de la mémoire en conclusion de cette étude, en nous penchant sur les concepts de micropolitique et de processus de subjectivation, entendus comme des pistes de lecture pour penser les défis contemporains de la mémoire en Argentine.

3. Halbwachs et Deleuze

Depuis le début de notre recherche, le silence de Deleuze à propos de l'œuvre de Maurice Halbwachs n'a cessé de nous interpeller ; d'où un intérêt tout particulier pour élucider les raisons de cette grande absence que représente la figure de l'académicien de Reims dans les références théoriques deleuziennes. Car, dès que l'on se penche plus en détail sur le sujet, on trouve un nombre considérable de références communes très significatives, qui nourrissent la pensée des deux auteurs – parmi lesquelles Leibniz, Spinoza, Samuel Butler, Henri Bergson, Émile Durkheim ou encore Gabriel Tarde. Outre ces références et préférences théoriques partagées – qui vont déterminer des perspectives épistémiques, métaphysiques et philosophiques communes –, le hasard tissera des liens interpersonnels indirects (quoique décisifs pour Deleuze) entre les deux auteurs.

À l'âge de 15 ans, en 1940, Deleuze assiste aux cours de littérature de Pierre Halbwachs – le fils de M. Halbwachs – au lycée de Deauville, un hôtel aménagé dans l'urgence en lycée durant l'été 1939. En villégiature dans la ville normande lorsqu'éclate la guerre, les parents du jeune Deleuze jugent préférable que leur fils

⁹¹ RÜF (Isabelle), « Mémoire menacée. Régine Robin analyse les modalités de l'obsession du passé », *Le temps*, 21/06/2003.

reste quelque temps en pensionnat à Deauville ; et ce n'est que suite à l'armistice de juin 1940 qu'il réintègrera le lycée Carnot à Paris. Durant cette année scolaire hors du commun, Deleuze se fascine pour la littérature de la main du jeune – et tout juste agrégé – Pierre Halbwachs, qu'il admire profondément.

A l'évidence, au vu de cette surprenante coïncidence et de l'influence exercée par le fils du sociologue sur le jeune Deleuze, très tôt dans son parcours académique Deleuze prit connaissance de l'œuvre de Maurice Halbwachs – ce qui implique la lecture de son œuvre phare, qui traite du caractère collectif de la construction des mémoires sociales du passé. Ces hypothèses sont corroborées par le fait qu'à l'époque où Gilles Deleuze et Pierre Halbwachs firent connaissance, Maurice Halbwachs non seulement occupait une chaire en Sorbonne mais présidait aussi l'Institut français de sociologie, et son nom jouissait d'une grande renommée dans le milieu universitaire et intellectuel – un parcours distingué dès 1925 par une légion d'honneur. Cette reconnaissance de ses pairs lui vaudra d'être nommé en mai 1944 professeur au Collège de France. Détenue par la Gestapo et déporté à peine deux mois après sa prise de fonction à la chaire de Psychologie – et quelques jours seulement après la détention de son fils Pierre –, M. Halbwachs meurt dans le camp de concentration de Buchenwald.

Toujours est-il que, dans l'ensemble de l'œuvre deleuzienne, il n'y a d'autre mention explicite à l'œuvre d'Halbwachs que le bref fragment sélectionné par Deleuze pour le recueil scolaire de textes intitulé *Instincts et institutions* – publié en 1955 dans la collection dirigée par Georges Canguilhem chez Hachette. Il s'agit d'un extrait de *Morphologie sociale*, un essai souvent considéré comme secondaire dans l'ensemble de la production halbwachsienne⁹². Cela suffirait à attirer notre attention, si à cela ne venait s'ajouter la critique qu'Halbwachs entreprend dans cet ouvrage des conceptions freudienne et bergsonienne du sujet, du temps et de la mémoire (des sujets qui, quelques années plus tard, vont parcourir d'un bout à l'autre l'ensemble des inquiétudes théoriques de Deleuze). De même, on constate des conceptions communes concernant l'importance de la « spatialisation » de la pensée face au privilège accordé au temps (un privilège qui se fonde notamment sur la philosophie bergsonienne et sa conception de la durée), comme en témoigne l'extrait suivant de l'introduction à la *Morphologie sociale* :

⁹² HALBWACHS (Maurice), *Morphologie sociale*, Armand Colin, Paris, 1970.

« Il nous faut donc préciser d'abord ce que nous entendrons ici par structures ou formes de la société. 1° Ce sera, par exemple, la façon dont se distribue la population à la surface du sol [...] Vue à vol d'oiseau, [une agglomération urbaine] c'est une excroissance, un accident du terrain. 2° On appellera aussi structure d'une population sa composition par sexes, par âges. Les différences de ce genre sont sensibles, au même titre que des caractères matériels. Faits biologiques : la société se rapproche d'un organisme. [...] Cette fois nous ne considérons plus les sociétés dans leur rapport avec le sol. Les sociétés humaines ne sont pas seulement en contact avec la matière. Elles sont elles-mêmes des masses vivantes et matérielles [...] Ces grands corps collectifs peuvent croître, et décroître. [...] Ajoutons qu'ils peuvent se mouvoir. Ici il faut tenir compte à la fois du sol (1°), et de leur nature d'êtres organiques (2°). Ils se déplacent quelquefois ensemble : *par exemple des tribus de nomades, ou des armées en marche*. En tous cas *leurs parties sont plus ou moins mobiles* : il y a, dans ces groupes, des *déplacements internes, des courants d'entrée et de sortie*. Ce sont là, assurément, autant de faits de structure. 3° Ce que nous avons observé jusqu'ici s'appliquerait aussi aux *sociétés animales*. Non seulement *une fourmilière, mais un banc de poissons, un essaim d'abeilles*, ont des caractères du même ordre que la grandeur, la figure des groupes humains ; ils peuvent être localisés, changer d'emplacement et de forme »⁹³.

Chez Halbwachs, la conception d'une pensée articulée principalement autour de la notion de temps linéaire est remise en question au regard des éléments de disruption apportés par la considération d'un temps plus problématique que celui des horloges : le temps du vécu, le temps subjectif des mémoires. En ce sens, les débats – notamment avec Marc Bloch et Charles Blondel – que suscite son ouvrage *Les cadres sociaux de la mémoire* considèrent des problématiques aussi fondamentales que les rapports entre la mémoire et l'histoire. Autrement dit, ces discussions portent sur les tensions existantes entre la conception d'un temps subjectif du vécu et de la tradition orale (le temps qualitatif de l'affectivité) et un temps objectif et linéaire de l'histoire des vainqueurs (le temps quantitatif de la science et du calendrier). Sur ce point,

⁹³ *Ibid.* (Les italiques sont nôtres.)

rappelons que M. Halbwachs est l'un des premiers à réhabiliter l'œuvre de Gabriel Tarde, père de la microsociologie et de la psychologie sociale ; mais aussi l'un des premiers à signaler l'importance de la démarche « micro » et la singularité de ce regard posé sur les événements de la vie quotidienne des individus ordinaires, véritables acteurs de la conception sociologique de Tarde. Dans la lutte pour la prééminence théorique sur la discipline sociologique à laquelle se livrent Tarde et Durkheim à la fin du XIX^e siècle, le second s'est aisément imposé. La figure et la conception microsociologique de Tarde ont ainsi été reléguées à l'oubli en France et récupérées à partir de 1920, notamment grâce à Halbwachs. Au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, Deleuze, Guattari et Foucault poursuivent cette tâche de redécouverte et de mise en valeur de la microsociologie de Tarde, tout en lui procurant un nouvel élan.

Le silence deleuzien devient plus perturbant encore au regard de cette référence à Samuel Butler dans le troisième chapitre de l'œuvre capitale de Halbwachs, dans laquelle le sociologue signale que la distinction bergsonienne entre la « mémoire-habitude » et la « mémoire-souvenir » a été développée dix ans plus tôt dans *La vie et l'habitude* par l'écrivain britannique⁹⁴. Cet essai de Butler est un texte fondamental de la bibliothèque deleuzienne. En effet, pour construire sa conception affirmative de la répétition et de la différence, Deleuze prend appui sur l'hypothèse principale de la philosophie de la vie butlérienne, suivant laquelle l'héritage biologique (la mémoire des corps) est produit par l'habitude (mémoire de routine) ; et cette dernière, à son tour, ne peut s'établir sans l'intervention de la force créatrice de la répétition. Dans le 4^e chapitre, nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur les lectures deleuziennes de Samuel Butler.

Enfin, ce silence est plus évident encore si l'on considère que, outre le fait d'évoluer dans des cercles très proches et de partager un certain nombre d'amitiés (à commencer par Félix Guattari), les chemins de Gilles Deleuze et Pierre Halbwachs se croisent à nouveau à l'époque de la signature collective du manifeste du Groupe d'information sur les prisons (GIP) en 1972⁹⁵. Pierre Halbwachs, militant inlassable contre toute forme d'injustice – qui ne s'était jamais remis de son expérience concentrationnaire à Buchenwald et de la mort de son père – ne disparaîtra jamais

⁹⁴ HALBWACHS (Maurice), *Les cadres sociaux...*, *op. cit.*, note de bas de page, p. 99.

⁹⁵ Signataires du manifeste du GIP : Jean-Paul Sartre, Jean Chesneaux, Michel Foucault, Maurice Clavel, Pierre Halbwachs, Gilles Deleuze, Jean-Pierre Faye, Michèle Manceaux, Jeannette Colombel, Alain Jaubert, Hélène Cixous, Jean Gattegno, Me George Kiejmann et Maître Marianne Merleau-Ponty

complètement de la vie de Deleuze jusqu'à sa mort en 1987 – suite à laquelle Oreste Scalzone écrit un texte touchant rendant hommage au militant dans le numéro d'automne 1987 de la revue *Chimères*⁹⁶, fondée et dirigée à l'époque par Deleuze et Guattari.

Pour conclure, nous pourrions dire que même si l'objet de ce chapitre ne consistait pas à essayer de trouver des explications au silence de Deleuze au sujet du fondateur de la sociologie de la mémoire, cette lacune n'a eu de cesse de nous interpeller tout au long de notre recherche. Ainsi, la question demeure.

⁹⁶ SCALZONE (Oreste), « Hommage » dans *Chimères*, automne 1987.

Chapitre 3.

Les représentations de la mémoire en Argentine (1983-2018)

Du partage et de la légitimation des représentations sociales, lequel de ces processus opère-t-il en premier ? Une représentation est-elle partagée car elle a préalablement été légitimée, ou à l'inverse, est-elle légitimée car elle a préalablement été partagée ? Dans ce chapitre, on se propose d'analyser dans le détail ces enjeux. Pour ce, dans un premier temps, on se propose de faire un bref détour historiographique afin de répondre à la question : « Que s'est-il réellement passé ? »¹. Dans le but d'exposer les particularités de ce passé de violence à l'origine des mémoires de la dernière dictature argentine, on s'appuiera sur l'analyse des faits proposée par Pilar Calveiro dans son livre *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine*², devenu l'un des ouvrages phare sur la théorie de la société concentrationnaire argentine.

Par la suite, on se propose de montrer – à travers l'analyse de discours officiels, d'articles de journaux et de l'actualité socio-politique de la période 1983-2018 – de quelle manière un ensemble de représentations sociales sur la dernière dictature est progressivement devenu hégémonique. Pour ce faire, nous avons sélectionné une série de discours et de moments emblématiques qui s'inscrivent dans l'histoire des politiques argentines de défense des droits de l'homme depuis 1983, et qui opèrent comme des points de repère du processus de conformation des multiples représentations sociales sur la mémoire de la dernière dictature.

Enfin, on se propose de reconstituer le panorama des débats actuels autour de cette représentation dominante, les enjeux qu'ils soulèvent et les défis qu'ils posent pour l'avenir de la mémoire en Argentine.

1. « Que s'est-il réellement passé ? Pourquoi cela est-il arrivé ? Comment cela a-t-il été possible ? »³

¹ ARENDT (Hannah), *Les origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, coll. "Quarto", Paris, 2002 [1951] [1963].

² CALVEIRO (Pilar), *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine*, La fabrique, Paris, 2006.

³ ARENDT (Hannah), *Les origines du...*, *op. cit.*

L'objectif de ce premier point est de tenter de répondre aux interrogations posées par H. Arendt dans *Les origines du totalitarisme*⁴ à travers une analyse historico-critique des faits à l'origine des représentations sociales dominantes sur la mémoire du terrorisme d'État.

Le 24 mars 1976, une junte militaire commandée par le général Videla, l'amiral Massera et le Brigadier-général Agosti⁵ met fin au gouvernement de Isabel de Perón à travers un coup d'État qui, aux yeux de l'opinion publique, apparaît comme la meilleure issue pour sortir de la crise politique argentine. La destitution forcée de la présidente et son arrestation par les Forces armées inaugurent la période la plus sanglante de l'histoire argentine. Néanmoins, on peut remonter en amont et situer ses premières manifestations en 1974 avec le début des actions des mouvements révolutionnaires tels que l'ERP⁶ (branche armée du PRT⁷) et Montoneros (branche armée de la gauche péroniste). En mars 1975, l'armée argentine lance l'« Opération Indépendance » pour lutter contre ce soulèvement armé : il s'agit d'une opération inédite dans l'histoire argentine, de par son caractère d'« expérimentation préalable » de ce qui deviendra une politique d'extermination physique des opposants à l'ultra-droite militaire à partir de l'année suivante. L'« Opération Indépendance » a ainsi une place tristement privilégiée dans l'instauration des « institutions dictatoriales »⁸ : l'*enlèvement* (signalant le début du processus culminant dans ce qu'on a juridiquement nommé la *disparition forcée de personnes*), les *centres clandestins de détention*, la *torture* (comme méthode systématique d'obtention d'informations), l'*extermination de masse*, la *disparition des corps* et l'irruption de la figure du *disparu*, une figure stratégiquement conçue dans le but d'effacer les traces des crimes et de favoriser l'impunité des criminels.

⁴ *Ibid*

⁵ En Argentine, les Forces armées sont divisées en trois branches (Marine, Armée de terre et Armée de l'air) et non pas quatre comme dans le cas des Forces armées françaises. La junte militaire de 1976 correspond, dans l'histoire des coups d'État argentins au XX^e siècle, au premier cas d'union des trois forces en faveur d'un plan conjoint de coup d'État. Chaque force est représentée dans la junte tripartite par les chefs de chaque bras armé : le Lieutenant général Videla commandant l'Armée de terre, l'amiral Massera en charge de la Marine et le Brigadier général Agosti, à la tête de l'Armée de l'air.

⁶ Ejército Revolucionario del Pueblo (Armée Révolutionnaire du Peuple).

⁷ Partido Revolucionario de los Trabajadores (Parti Révolutionnaire des Travailleurs).

⁸ CONADEP, *op. cit.*, p. 216.

Suivant P. Calveiro, il est impossible de comprendre le phénomène des camps de concentration en Argentine sans distinguer les rôles joués par les différents agents sociaux intervenant dans ce contexte de terreur ; c'est-à-dire, le gouvernement *de facto* et les Forces armées face aux mouvements guérilleros et à la gauche argentine au sens large. Parmi ces derniers figurent des groupes armés, provenant de différents secteurs de l'extrême gauche avec des méthodes, des formes d'entraînement et des idéaux issus notamment de la guérilla guévariste ; mais aussi des groupes de militants de gauche qui ne revendiquaient pas la lutte armée. La militance de gauche des années 70 en Argentine est constituée d'une multitude de mouvements opposés à la droite militariste et oligarchique : la Jeunesse Péroniste ; les mouvements maoïstes ; les mouvements de revendication des droits des travailleurs réunis au sein des syndicats ; les mouvements communautaires travaillant dans des quartiers défavorisés et provenant de cercles religieux ou d'organisations civiles et laïques ; des membres de la communauté universitaire et de l'enseignement secondaire ; des membres des centres d'étudiants des universités et des lycées ; des figures importantes de la culture ; les leaders politiques de l'opposition (qu'ils soient ou non de gauche) ; les membres les plus progressistes de l'église catholique ; des avocats ; des journalistes ; des psychologues et des psychanalystes ; etc. Cette liste n'est pas exhaustive et peut s'étendre à n'importe quelle personne qui, de par ses actes, ses dires ou ses connaissances, était susceptible d'être considérée comme « subversive ».

Pour leur part, les agents de la répression antérieure au coup d'État de 1976 sont organisés illégalement au sein de forces paramilitaires et para-policières commandées par José López Rega, un collaborateur de Juan Domingo Perón et l'idéologue de la « Triple A »⁹ – créée peu avant le retour d'exil de Perón en 1973. L'ingérence de ces forces contre-insurrectionnelles est restreinte après l'« Opération Indépendance ». Suite au coup d'État, la « Triple A » est contrainte de s'incorporer au fonctionnement des CCD des trois forces armées, marquant ainsi le passage du para-militarisme au fonctionnement clandestin d'une politique d'extermination officielle mais dissimulée à l'abri des murs des CCD. Rappelons que l'instauration d'un pouvoir militaire en mars 1976 n'est pas un choc pour l'opinion publique. Depuis le coup d'État de 1930, les Forces armées se sont alignées, simultanément ou alternativement, avec les secteurs de la haute bourgeoisie industrielle, avec les élites du secteur agro-

⁹ Alianza Argentina Anticomunista (Alliance Argentine Anticomuniste).

exportateur et avec les grands monopoles économiques ; en somme, avec l'oligarchie en général dont la faible popularité était compensée par le soutien des Forces armées. D'où le surgissement à partir de 1973 d'un plan politique de substitution du gouvernement démocratique, qui se concrétise finalement le 24 mars 1976.

Au cours des 35 dernières années, on a assisté à un changement sensible dans la manière d'aborder les études de la période comprise entre 1974 et 1983. Dès le début de la transition démocratique le terme de « guerre sale » fait son apparition, adopté par les secteurs militaires pour qualifier leur lutte contre les groupes de l'extrême gauche armée ; c'est-à-dire, une guerre dont les conditions posées par la « menace » révolutionnaire justifiaient le recours à des moyens extrêmes, voire illégaux. Dans cette même logique, la « théorie des deux démons » connaît rapidement une grande adhésion, en répartissant équitablement les responsabilités des acteurs du conflit armé – des acteurs qui, en raison de l'asymétrie des forces, ne se sont jamais confrontés à conditions égales. À la lumière des travaux historiques récents, ces récits du passé – toujours d'actualité – apparaissent aujourd'hui inacceptables. Cependant, il est intéressant de mettre en relief ces éléments pour analyser les crimes perpétrés entre 1974 et 1983. En effet, en mars 1976 – c'est-à-dire au tout début du dénommé *Processus de réorganisation nationale* – les groupes armés révolutionnaires ont été neutralisés dans leur quasi totalité, à la fois par la force paramilitaire de la « Triple A » et par la force militaire de l'« Opération Indépendance ». Ainsi, l'ennemi intérieur si redouté par les Forces armées – et dont la témérité et la dangerosité ont justifié les méthodes employées dans la soi-disant « guerre sale » – a été décimé au tout début du *Processus*. Il est clair que la lutte contre ce « cancer de la société » qu'a incarné pour les militaires la « subversion » fut une lutte qui, à proprement parler, n'a pas eu lieu puisque l'adversaire est parti vaincu. Ainsi, la grande majorité des arrestations et des disparitions survenues pendant la grande vague d'enlèvements qui s'étend de la fin 1975 jusqu'en 1979, se sont déroulées sans que les futurs détenus n'aient réellement pu, dans la plupart des cas, opposer de résistance.

C'est dans cette conjoncture que Pilar Calveiro est enlevée le 7 mai 1977 par un « grupo de tarea »¹⁰ (la branche extérieure et mobile de l'organisation militaire basée

¹⁰ Par la suite abrégés GT (la traduction littérale de « grupo de tareas » est « groupe de tâches »).

dans les camps) et enfermée dans un premier temps dans le CCD « Mansion Seré »¹¹, puis à l'« École Supérieure de Mécanique de la Marine »¹² pendant 18 mois. Quelle est donc cette lutte où l'opposant est vaincu avant même tout combat ? Le livre de Pilar Calveiro soutient l'existence d'une structure propre à l'« univers concentrationnaire », une structure proche de celle proposée par H. Arendt concernant l'univers totalitaire des périodes marquées par le nazisme et le stalinisme. Un élément de son approche concernant les structures de ce « pouvoir totalisant » se révèle particulièrement intéressant : sa prise de distance par rapport à sa propre expérience en tant que témoin et victime des disparitions, ayant vécu l'expérience de la captivité dans des CCD. Cet aspect essentiel du travail de Calveiro diffère de l'enquête du *Nunca Más*. Alors que le rapport de la CONADEP revient sur le déroulement des faits à partir d'un regard extérieur au système concentrationnaire – c'est-à-dire étranger à l'expérience de la captivité et au témoignage de la mort dans les camps – Pilar Calveiro quant à elle, loin de se placer au centre de son analyse, glisse de son lieu d'énonciation en tant que témoin pour proposer une perspective qui prétend aussi se situer en *dehors* d'elle-même, proposant ainsi une analyse théorique éloignée de tout *pathos*.

D'autre part, alors que le *Nunca Más* considère la société argentine de la dictature en tant que témoin, victime innocente et otage d'une lutte entre deux forces de puissance similaire, Calveiro la considère comme un protagoniste à part entière avec un rôle non négligeable – et donc avec une responsabilité partielle – dans le sanglant déroulement des événements. Tout au long du XX^e siècle, cette société complexe a préparé le terrain de l'action antidémocratique militaire : partisane de l'ordre et du recours immédiat à la violence institutionnelle, elle n'a jamais privilégié la médiation des instances civiles pour la résolution des conflits politiques et sociaux¹³. Il s'agit ainsi, pour Calveiro, d'une société qui a préféré des années durant ignorer les enlèvements et la disparition de personnes, et qui s'est donné bonne conscience en affirmant que la seule militance politique était une raison qui justifiait l'enlèvement et la mort de ceux qui « y sont bien pour quelque chose ».

¹¹ CONADEP, *op. cit.*, p. 93.

¹² *Ibid.*

¹³ Ce qu'on appelle couramment en Argentine la « mano dura ».

1.1. Ni spectatrice innocente, ni « champ de bataille » : représentations de la « société » durant le terrorisme d'État

L'une des idées fortes de P. Calveiro est mentionnée dès le début de son ouvrage : « les coups d'État partent de la société et reviennent vers elle »¹⁴. Selon elle, il est clair que la société argentine n'est pas exempte de toute responsabilité. Depuis les années 1930, l'armée de terre a une longue tradition « salvatrice » du peuple argentin. C'est l'ensemble de la société – et en premier lieu l'oligarchie – qui a nourri cette tradition en réclamant l'action de l'armée à chaque signe de faiblesse ou d'incompétence des gouvernements en place, à chaque période de crise ou de transition des gouvernements démocratiques. Selon l'auteur, cette responsabilité de la société entre en jeu tant dans l'adhésion à l'instauration des forces militaires au pouvoir que dans la cécité généralisée face aux exactions commises par les dictatures successives. En outre, les partis politiques de tous horizons ont d'une manière ou d'une autre soutenu les coups d'État militaires entre 1930 et 1976. Paradoxalement, alors qu'elle se reconnaît dans le système partisan, la société donna son accord tacite à l'irruption des Forces armées en 1976, allant parfois même jusqu'à réclamer son intervention. Dès les premières irruptions des militaires dans la politique argentine, un fort consensus a prédominé dans la société concernant le pouvoir « salvateur » des Forces armées. Il est intéressant de s'interroger sur les causes de cette confiance en la « main de fer » des méthodes militaires de restauration de l'ordre dans la sphère civile. On peut émettre plusieurs hypothèses à ce sujet, centrées principalement sur le rôle de l'armée de terre et sur la nécessaire rigidité et la discipline dont elle dut faire preuve pendant les luttes pour l'Indépendance, pour faire face aux tentatives de dissolution du mouvement nationaliste et souverain. En tout état de cause, entre 1930 et 1976, les Forces armées ont progressivement abandonné l'intérêt collectif pour se rapprocher des intérêts privés des corporations économiques, ou des pays économiquement et politiquement hégémoniques, donnant ainsi lieu à l'ingérence des politiques étrangères dans les affaires intérieures.

De tous les coups d'État, celui de 1976 a la particularité, signale P. Calveiro, de se fonder sur un plan politique propre, ainsi que sur le consentement et l'appui des trois forces armées. Rappelons qu'en Argentine, les Forces armées sont divisées en trois

¹⁴ CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*, p. 28.

branches (Marine, Armée de terre et Armée de l'air – et non pas quatre comme dans le cas des Forces armées françaises). La junte militaire de 1976 correspond, dans l'histoire des coups d'État argentins au XX^e siècle, au premier cas d'union des trois forces en faveur d'un plan conjoint de coup d'État. Chaque force est représentée dans la junte tripartite par les chefs de chaque bras armé : le Lieutenant général Videla commandant l'Armée de terre, l'amiral Massera en charge de la Marine et le Brigadier général Agosti, à la tête de l'Armée de l'air.

L'échec du gouvernement péroniste précédant, ajouté au sentiment de chaos généralisé et à la chasse aux péronistes de gauche mise en œuvre par José López Rega pendant le dernier gouvernement de J. D. Perón – et qui se poursuit à travers la « Triple A » pendant le gouvernement de Isabel Martínez de Perón – furent des conditions plus que favorables à une prise de pouvoir par les Forces armées, qui se concrétise finalement le 24 mars 1976.

Malgré la confiance accordée historiquement aux interventions militaires sur le plan politique national, le coup d'État montre un visage bien différent de celui auquel la société s'attendait. La position de l'Argentine dans la guerre froide et son adhésion à la Doctrine de sécurité nationale des États Unis – ajoutées aux intérêts économiques et idéologiques partagés par ces deux nations – font du coup d'État le premier pas d'une politique de terreur visant à extirper de la culture et de l'idiosyncrasie argentines des notions susceptibles de se rapprocher, de près ou de loin, de l'idéal communiste. Suivant une métaphore médicale chère aux secteurs militaires de l'époque, il s'agissait alors d'extraire le « germe communiste » qui contaminait de manière invisible le corps social et apparaissait comme une importation des us et coutumes contraires à l'« être national » résumé par le précepte « Dieu, patrie et foyer » ; un précepte historiquement défendu par les secteurs les plus conservateurs de la société, traditionnellement catholiques, nationalistes, xénophobes, patriarcaux et intimement liés au noyau dur du pouvoir économique et aux grandes familles de la haute bourgeoisie argentine. La junte militaire nomme « Processus de réorganisation nationale » ce plan cherchant à rétablir ces préceptes régulateurs de la pensée et cette tradition conservatrice des mœurs. Cette formule fait explicitement allusion à l'existence d'une rupture dans l'ordre social conservateur, provoquée par l'irruption de ce « germe communiste », particulièrement nocif pour les mœurs de la jeunesse argentine. Comme nous l'avons précisé plus haut, l'adoption dans le jargon militaire du terme de « germe communiste » n'est pas anodine. L'idée de traiter l'idéologie

communiste comme une « pandémie » ou une « maladie » n'est pas nouvelle. Toutefois, dans le contexte argentin des années 70, elle revêt une connotation supplémentaire à la lumière de la répression systématique perpétrée par le terrorisme d'État et organisée autour de la torture, véritable colonne vertébrale des CCD. Comme nous l'analyserons plus en détail par la suite, la torture (un territoire normatif et discursif capturé par la métaphore médicale) était l'institution fondamentale de la répression. Cette dernière s'appliquait dans des pièces spécialement équipées à cette fin appelées « salles d'opérations » ; une dénomination corroborant l'idée du communisme comme une « maladie » qu'il fallait extraire du corps social par la voie d'une extirpation « chirurgicale de grande ampleur »¹⁵. À travers la métaphore médicale, l'extermination de masse devient un recours justifié par la politique du moindre mal ; un recours tout à fait cohérent avec l'idéal social défendu par l'organisation militaire. Or, à cet égard – et comme H. Arendt l'a brillamment exposé après-guerre dans ses journaux –, on ne peut ignorer qu'en matière de politique, « la faiblesse de l'argument du moindre mal a toujours été que ceux qui choisissent le moindre mal oublient très vite qu'ils ont choisi le mal »¹⁶.

1.2. L'« Univers binaire »

Le caractère « binaire » de la réalité dictatoriale est l'une des idées phares proposées par P. Calveiro. Cette binarité est mise en évidence par Arendt au sujet des sociétés totalitaires à travers l'idée du « rideau de fer » comme moyen de faire coexister deux réalités contradictoires et juxtaposées ; à savoir, le monde totalitaire et le rapport que ce dernier entretient avec son dehors dans l'espace-temps du totalitarisme. Il apparaît avec évidence que l'un des traits caractéristiques des régimes de terreur réside dans leur capacité à codifier le réel dans le but de permettre la coexistence *de facto* de réalités incompatibles entre elles, et de les relier de manière indissociable dans un même espace-temps englobant le monde concentrationnaire et son dehors.

Pour P. Calveiro, les logiques totalitaires sont des logiques binaires qui envisagent le monde comme deux grands camps antagonistes : le monde propre et celui de

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶ ARENDT (Hannah), *Responsabilité et jugement*, 2003, Payot, p. 79.

l'Autre. Ici, la difficulté réside dans le fait que cet « Autre » désigné par Calveiro n'est plus seulement l'ennemi objectif défini par H. Arendt suivant des critères de sang. Comme nous le signalerons par la suite, c'est pour cette même raison que la qualification de « génocide » – en référence aux crimes commis durant le terrorisme d'État en Argentine – est fort controversée. Or, l'ennemi du régime dictatorial (cet « Autre » dont parle Calveiro) comprend un large secteur de la société qui, identifié fondamentalement par ses activités militantes et son appartenance à la gauche au sens large, est qualifié de « subversif ».

C'est à travers cette distribution dictatoriale du réel que le caractère « binaire » du régime montre son efficacité discursive, dans la capture subjective et le pouvoir de coaction qu'elle produit dans l'ensemble du corps social. Le fait que chaque individu sache – de manière plus ou moins consciente – qu'il est susceptible d'être soupçonné de liens avec des activités ou des individus de la « subversion », relâche très efficacement le tissu social en raison de la terreur que l'arbitraire provoque dans l'inconscient collectif. Puisque l'individu ne peut définir de manière univoque ce que le régime entend par « activité subversive », il se replie sur lui-même et devient malléable, méfiant et soumis. La délation et la trahison émergent dans l'horizon des imaginaires possibles comme un synonyme de survie. Bien que le régime ait, en effet, des « ennemis objectifs » bien différenciés, son objectif n'est pas tant d'éliminer cet « Autre » que de soumettre et dominer la société dans son ensemble. C'est dans ce but ultime que l'élément binaire manifeste sa puissante efficacité opératoire. Ce que le pouvoir répressif *montre* (les enlèvements et les cadavres dans l'espace public, la violence crue exposée ouvertement, etc.) et ce qu'il *cache* (la vie en captivité dans les camps de concentration, la torture, l'extermination massive, la disparition des preuves et des corps, etc.) conforment les deux faces indissociables et indispensables à la réussite du plan systématique d'assujettissement de la société.

Dans la constitution de cet « univers binaire », on assiste selon P. Calveiro au surgissement d'une « logique pervertie, [d'] une réalité cloisonnée »¹⁷. Cette relation binaire entre pouvoir et répression se reflète également dans les différentes caractéristiques de la *façade* militaire. Cette théâtralisation des us et coutumes militaires se rapproche de façon éloquente de la « mise en scène » des régimes

¹⁷ CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*, p. 106 sq.

totalitaires relevée par Arendt : le souci de netteté et de pureté à la fois des mœurs, des coutumes et des uniformes militaires dans l'espace public contraste avec la cruauté avec laquelle ils agissent dans la clandestinité ; la rectitude de l'éthique militaire et les honneurs que celle-ci rapporte ; etc. contrastent avec les plus bas instincts auxquels ils se livrent dans les camps. Ainsi, la perversion de la logique militaire réside à la fois dans la profonde contradiction fissurant ce monde clos de l'intérieur (où la « façade » militaire opère comme une sorte d'anneau de contention) et dans la logique d'inversion des principes basiques (ou des « valeurs » selon la sociologue argentine) sur lesquels repose la vie commune en société. Chez Arendt, cette inversion des valeurs opère lorsque la qualité positive attribuée à la valeur de la vie – mais aussi de l'honneur, de la liberté, de l'égalité, de la solidarité, etc. – est soumise à un processus de redistribution et de négation. Pour H. Arendt, cette opération mentale – qui repose sur les règles du langage – a pour objectif principal l'inversion du commandement biblique « Tu ne tueras point » : l'action criminelle suit ainsi une logique fondée sur l'obéissance et le respect hiérarchiques. D'où l'impossibilité déconcertante de certains membres des unités de renseignement des CCD – signalée par P. Calveiro dans son ouvrage – à comprendre le fait que leurs victimes les considèrent comme des « tortionnaires »¹⁸ : pour ces derniers, le terme de « tortionnaire » obéit à une logique ancienne et incompatible avec celle de la lutte contre la « subversion ».

Cette logique inversée s'accompagne de la mise en place de différents niveaux de cloisonnement dans la société dictatoriale et la structure concentrationnaire. Pour P. Calveiro, l'objectif de cette compartimentation se manifeste notamment dans les différentes phases de la captivité : de nombreux témoignages signalent le moment de l'enlèvement comme celui de l'abandon définitif du « monde des vivants »¹⁹. Il existe donc deux grands compartiments de base cloisonnés sur eux-mêmes : le « monde des camps » et le « dehors »²⁰. Le moment de l'enlèvement inaugure le passage de l'un à l'autre, dans le même temps que le bandeau sur les yeux établit une seconde cloison destinée à effacer les coordonnées spatio-temporelles permettant au nouveau détenu de se repérer dans sa nouvelle réalité. Cette dernière possède une temporalité propre

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*

²⁰ De nombreux récits de captivité rendent compte de cette division des deux mondes : DE IPOLA (Emilio), « La Bemba », *Diogène*, n°213, PUF, 2006 ; JOZAMI (Eduardo), *2292 jours*, Paris, Au Pont 9, 2017 ; SCHMERKIN (Carlos) & KAUFMAN (Félix), *La colombe entravée: récits de prison. Argentine 1975-1979*, Tiempo Éds., 2004.

et une spatialité caractérisée par de multiples cloisonnements à la fois matériels et psychiques. La répartition physique des détenus dans le camp est ainsi soigneusement planifiée et respectée – et l'espace préalablement aménagé à cette fin. Sur ce plan déterminé par la compartimentation physique, l'isolement, l'impossibilité de communiquer avec les autres détenus et l'immobilité des corps sont autant de formes de cloisonnement et de déshumanisation des détenus – des dispositions souvent transgressées, au risque de sévères châtiments. Le fait de lutter pour stopper sa propre pensée est ainsi vécu comme une torture supplémentaire. Dans pareil système de captivité – privant le prisonnier de tout mouvement, de la vision et de la parole –, le détenu est soumis à une réalité fantasmagorique, faite de sons provenant de l'extérieur de la cellule et du camp donnant à la réalité purement auditive un sens nouveau et essentiel. Dans ce contexte, la torture psychologique est souvent plus cruelle – et donc plus efficace pour « briser » le détenu – que la torture physique à proprement parler. En outre, cette réalité concentrationnaire encourage l'émergence de cloisonnements psychiques dont les conséquences sont significatives. En règle générale, peu de temps après le début de sa détention, le prisonnier se fragmente en son for intérieur : la torture atteint son but lorsque le détenu ne peut plus discerner si les convictions qu'il s'était forgé préalablement à son enlèvement étaient légitimes, erronées ou insensées. Cette fracture subjective se reflète aussi dans la méfiance dont fait preuve le détenu envers ses compagnons de captivité et ses propres convictions personnelles ; une méfiance favorisant la délation, et donc la reproduction du cycle *enlèvement-torture-extermiation-disparition*.

1.3. La structure de la responsabilité

La structure concentrationnaire est aussi cloisonnée du côté des agents de la répression : le pouvoir est fortement compartimenté entre les différentes forces armées et les groupes d'opérations dans les camps. Les hiérarchies, les tâches respectives des différents groupes et, surtout, la subordination aux ordres extérieurs au camp – dont la provenance est souvent floue –, sont autant de techniques de compartimentation visant à contenir tout type de soulèvement ou de questionnement de l'ordre établi. Cette mesure de suppression du dissentiment se caractérise par un cloisonnement entre les services en charge de recueillir l'information dans les camps

et ceux en charge de l'analyser afin de l'utiliser stratégiquement en dehors du camp. Ce cloisonnement des tâches et des rôles (de l'accès à l'information, de la prise de décisions, du commandement et de l'exécution) se traduit également dans la structure de la responsabilité de la hiérarchie répressive. À l'instar de la structure totalitaire arendtienne, la responsabilité des crimes commis pendant la dictature de 1976 se dissout dans le processus allant de l'ordre d'extermination des détenus aux exécutions sommaires et aux « vols de la mort ». Or, les ordres d'exécution proviennent d'une autorité hiérarchique élevée extérieure au camp, et sont généralement transmis aux exécutants dans l'anonymat le plus absolu. De cette manière, ces derniers accomplissent un ordre qui vient de « nulle part », mais qui a force de loi puisqu'il est légitimé par sa provenance hiérarchique. Ainsi, le sentiment de responsabilité relatif aux exécutions n'est pas ressenti comme tel de la part de ceux que P. Calveiro appelle les « liquidateurs » (bourreaux). En revanche, ce sentiment de responsabilité est étroitement lié au devoir d'obéissance militaire. Remarquons que, concernant les membres des CCD, la contrainte d'obéissance à la participation active aux exécutions est assurée de deux façons : d'une part, à travers la peur de la sanction – allant du blâme à l'exécution – en cas de désobéissance ; et, d'autre part, à travers le déroulement même des exécutions, toujours supervisées par un membre de haut rang, qui dicte les ordres aux subordonnés jusqu'à l'accomplissement total de la mission. Ainsi, à partir du moment où le pouvoir de tuer se concentre sur la figure du « chef » – dont l'ordre légitime la torture et l'exécution –, il n'y a plus de place pour l'existence d'une responsabilité collective. La « logique pervertie » proposée par P. Calveiro – de même que « l'inversion des valeurs » chez Arendt – se fonde sur la figure du « chef », qui centralise le pouvoir en sa personne et légitime les actions commises par les membres de la structure du pouvoir totalitaire – ou, plus précisément dans le cas argentin, avec une prétention totalisante – tout en supprimant les responsabilités personnelles des subordonnés.

Dans le cas argentin, P. Calveiro soulève un autre point qui concerne la responsabilité de la société vis-à-vis des disparitions. Comme nous l'avons souligné précédemment, la « théorie des deux démons » jouit d'un fort consensus social durant la transition démocratique. La société est considérée comme un acteur passif et innocent pris entre deux feux de magnitude égale, et impuissant face aux disparitions. Au fil du temps, cette théorie laisse place à des lectures moins manichéennes – dont celle de P. Calveiro – concernant le rôle joué par la société argentine durant la

dictature. Pour la sociologue argentine, le rôle de la société dans sa relation complexe avec les camps de concentration est loin d'être passif. Le camp et la société s'inscrivent ainsi dans une même réalité : « Le camp de concentration [...] formait, de fait, un réseau à part, mais ce réseau était parfaitement intégré dans le tissu social »²¹. En tant qu'instrument de la terreur, le camp se laisse montrer sans pour autant s'avouer ouvertement, sans cesser de pratiquer la dissimulation. Suivant l'analyse de Calveiro, les camps de concentration argentins n'auraient jamais pu exister sans une société qui *décide* de ne pas les voir. Ce « secret de polichinelle » – dévoilé par le camp de manière intermittente en laissant entrevoir seulement l'horreur qu'il abrite entre ses murs – est l'instrument de contrôle le plus puissant – et de loin le plus efficace – de la société concentrationnaire. Calveiro affirme à ce sujet : « La société [...] opère comme la caisse de résonance du pouvoir concentrationnaire, et [...] diffuse les bruits et les échos de ce pouvoir tout en demeurant son destinataire privilégié »²² ; et précise : « La paralysie de la société est la conséquence directe de l'existence des camps : l'un et l'autre alimentent le dispositif concentrationnaire et en font partie intégrante »²³.

1.4. Le centre clandestin de détention au cœur de la structure répressive

Dans son analyse du système concentrationnaire argentin, Pilar Calveiro suit l'enquête menée par la CONADEP et développée dans son rapport de 1984. Le *Nunca más* décrit minutieusement la structure du dispositif de répression étatique organisé autour du CCD, et analyse les connexions à la fois internes et externes des CCD. Le dynamisme de la structure concentrationnaire est régulé par la hiérarchie militaire, fondée sur des rapports fondamentaux d'obéissance et de subordination déterminant la dissolution de la responsabilité personnelle des membres des centres relative aux actions inhérentes au fonctionnement du CCD. Parallèlement à cette dissolution verticale de la responsabilité, il existe un système horizontal d'inclusion des membres des CCD dans la participation aux actions de la lutte « antisubversive », comprenant

²¹ *Ibid.*, p. 118.

²² CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*, p. 185.

²³ *Ibid.*, p. 186.

l'enlèvement, la torture, l'exécution et la disparition des évidences matérielles des crimes.

a. Les acteurs

Cette structure est organisée par groupes et par strates, c'est-à-dire qu'il existe deux niveaux simultanés d'organisation. Le premier est horizontal : il repose sur des relations de coopération entre les Forces armées et les forces de sécurité – ce qui, pour autant, n'empêche pas les conflits d'autorité entre ces forces. D'une part, cette coopération se manifeste entre chaque force armée – chacune ayant à sa charge un certain nombre de CCD ; et, d'autre part, à travers les différents groupes opérationnels définis par leurs fonctions spécifiques. Le second niveau d'organisation est vertical et repose sur la hiérarchie interne à chaque CCD. Ce niveau détermine à la fois la hiérarchie des acteurs et des groupes intervenant au sein du CCD et la transmission *in decrescendo* du pouvoir émanant du sommet tripartite du régime de facto. On distingue ainsi :

1. La Junte comme instance de décision politique, économique et stratégique, et comme moteur de l'action militaire et sécuritaire « antisubversive » à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du territoire national.
2. Les différents rangs de chaque branche armée suivant l'échelle traditionnelle de la hiérarchie des trois forces armées et des forces de sécurité, qui conforment la structure organisationnelle des camps suivante :
 - a) Les « patotas » : elles font partie intégrante du « groupe d'opérations » (ou GT pour « grupo de tareas ») ; chaque « patota » regroupe une dizaine de personnes généralement en charge des enlèvements.
 - b) Les « Unités de renseignement »²⁴ ou « tortionnaires » (l'autre partie des GT) sont en charge de pratiquer la torture. Ces groupes sont généralement constitués de « spécialistes » et ne sortent qu'exceptionnellement du CCD pour

²⁴ CONADEP, *op. cit.*

des missions extérieures. La dénomination d'« unités de renseignement » fait référence à leur tâche spécifique qui, dans le jargon concentrationnaire, consistait à « arracher » des informations aux détenus.

c) Les professionnels de santé : des *médecins*²⁵ et des infirmières en charge de « conseiller » les tortionnaires dans le but de garder le détenu en vie. Ils interviennent dans les CCD :

- durant les sessions de torture – afin de pouvoir collecter rapidement le maximum d'informations utiles au régime.
- à travers des visites régulières afin de suivre l'évolution des détenus en mauvaise santé.
- pour assister les détenues durant leur accouchement et enregistrer le remplacement et l'appropriation illégale des enfants nés dans la clandestinité.
- pour la médicalisation des détenus : leur présence est indispensable au sein des groupes chargés spécifiquement des « transferts » – un euphémisme du jargon concentrationnaire faisant référence à l'extermination des détenus –, notamment pour la préparation des « vols de la mort »²⁶.

d) les *prêtres*²⁷ qui, auréolés de leur image bienveillante, collaborent avec les tortionnaires dans le but de recueillir des informations par le biais du discours religieux, l'extorsion affective et les fausses promesses de libération.

e) les gardiens, le personnel administratif et le personnel en charge de la maintenance des camps constituent la strate la plus basse dans la hiérarchie du système concentrationnaire.

3. La Police et la Gendarmerie : ces deux corps forment partie des forces de sécurité de l'État. En raison de leur extériorité aux Forces armées, elles se répartissent dans les centres clandestins des trois forces, rejoignant ainsi l'organisation générale des Forces armées. Parallèlement, les forces de sécurité ont continué à assurer les tâches quotidiennes relatives à leurs fonctions respectives

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

(administration des commissariats, surveillance et sécurité des lieux publics, prise en charge des délits, etc.).

b. Le *modus operandi*

Au sein de la structure concentrationnaire, il existe des groupes qui se consacrent exclusivement à l'organisation des actions menées par chaque groupe dans le cadre du dispositif général de répression préalablement décrit à travers le processus d'*enlèvement-torture-exécution-disparition*. Ce dispositif d'action répressive ne pouvait fonctionner sans un *modus operandi* caractéristique, un véritable protocole de la disparition qui s'est révélé particulièrement efficace.

1. Les « *Patotas* » : partie des « Unités de renseignement » qui se chargent de réaliser des « coups » contre le mouvement subversif planifiés antérieurement par les autorités des camps ou par les autorités extérieures aux CCD. Le terme de « coup » se réfère à la manière de réaliser l'enlèvement ; c'est-à-dire, la personne à enlever, la modalité de l'enlèvement (sur la voie publique, sur le lieu de travail, durant la journée ou en pleine nuit, le nombre d'« effectifs », etc.). Ces unités travaillent en étroite collaboration avec des « éléments infiltrés » dans des organisations clandestines, mais aussi parfois avec des détenus qui accompagnent les sorties des « groupes d'opérations » afin de procéder à l'identification des lieux, des personnes, etc., ou encore pour faire des démarches administratives, céder des propriétés, passer des appels téléphoniques, assister à des « rendez-vous de façade »²⁸, etc. Dans certains cas, les détenus sont contraints à se réinfiltrer dans leur mouvement d'origine pour piéger leurs camarades²⁹. Comme nous l'avons signalé antérieurement, les « patotas » sont constitués en règle générale de 10 à 20 membres. Elles agissent de nuit et sont lourdement armées. Leurs « cibles » – généralement trois fois inférieures en nombre ainsi qu'en termes de puissance de feu – n'avaient que très peu de chances d'en

²⁸ C'est le cas d'une journaliste qui donna rendez-vous à différents médias dans des cafés de la Capitale Fédérale pour cacher sa détention clandestine aux organismes de défense des Droits de l'Homme qui avaient rendu public sa disparition. Cf. CONADEP, *op. cit.*

²⁹ Ce fut notamment le cas de la détenue Silvia Labayru qui accompagnait régulièrement Alfredo Astiz aux réunions des mères des disparus les jeudis sur la Place de Mai, lui ayant permis l'accès à de précieuses informations qui ont rendu possible la disparition de Léonie Duquet, l'une des religieuses françaises disparues pendant la dictature. Cf. CONADEP, *op. cit.*, p. 138.

réchapper. Lors de ces opérations, le vol est une pratique courante : il s'agit du « butin de guerre », stocké par la suite au sein même du camp et réparti entre les membres du CCD. Des entreprises immobilières et des « banques de prêt » ont dû être créées pour gérer ces « acquisitions » de manière « égalitaire »³⁰ parmi les répresseurs.

2. Les « unités de renseignement » : comme mentionné plus haut, ces unités font partie intégrante des GT et sont en charge de l'application systématique de la torture. Dans le cadre des luttes entre les forces de sécurité de l'État et leurs adversaires politiques, la torture est une pratique qui réapparaît en Argentine depuis les années 30 à chaque nouveau coup d'État. Cependant, avec la planification politique de l'État contre les mouvements révolutionnaires des années 1970, la torture devient bien plus qu'une pratique d'exception. Elle devient l'institution fondamentale sur laquelle repose l'ensemble du système concentrationnaire. Son caractère systématique, profondément étudié, sécurisé (contrôle médical, surveillance, etc.) et optimisé à travers une actualisation technique constante, fait de la torture – en tant qu'*institution concentrationnaire* – l'élément caractéristique de l'horreur jusqu'alors inédit dans l'histoire argentine. Les membres des forces de sécurité et des Forces armées argentines ont été entraînés à ces nouvelles techniques de torture par l'armée française (des techniques élaborées et mises en pratique pendant la guerre d'Algérie) et par l'École des Amériques des États-Unis.

Pratiquée dans les heures qui suivent l'arrivée du détenu au camp, la torture permet de reproduire le cycle *enlèvement-torture-extermiation-disparition* en fournissant aux « unités logistiques » et aux « patotas » l'information nécessaire à leur action « antissubversive ». Ce laps de temps très court entre l'arrivée du nouveau détenu et la première séance de torture est un élément essentiel du système concentrationnaire. C'est en effet durant les premières heures que les « Unités de recherches » ont le plus de chances de « briser » le détenu et de lui extorquer les informations nécessaires à la reproduction du cycle. Tout juste extirpé du « monde des vivants »³¹ (c'est ainsi que Calveiro nomme sur le modèle arendtien le monde extérieur aux CCD), le nouvel arrivant détient des informations de première main sur les prochaines réunions des militants « subversifs ». Au fil de la détention, les chances de « briser » le détenu s'amenuisent, de même que la fiabilité des informations recueillies. Les spécialistes

³⁰ C'est, par exemple, le cas du CCD de la ESMA. Cf. CONADEP, *op. cit.*

³¹ CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*, p. 88.

de la torture sont en général peu nombreux dans chaque camp ; c'est la raison pour laquelle ils n'accompagnent qu'exceptionnellement les « patotas » durant leurs opérations. Ils sont en charge de l'« accueil » des nouveaux arrivants dans la « salle d'opérations », une salle spécialement destinée et équipée pour infliger la torture.

Le protocole d'application est systématique et préalablement planifié. Lors de son enlèvement ou dès son arrivée au camp, le détenu est violemment frappé (coups de poing, de pied, de matraque, éventuellement de ceinture ou de chaîne). En règle générale, cette première forme de torture suffit à « briser » le détenu et à recueillir des informations. À ce stade initial de la procédure, le détenu n'offre déjà plus de résistance. Une fois tabassé, le détenu est « tabicado » (littéralement « muré », ce qui dans le jargon concentrationnaire signifiait avoir les yeux bandés) et amené dans la « salle d'opérations ». La technique de torture la plus répandue est de loin la « picana eléctrica », qui consiste en l'application sur les zones les plus sensibles du corps de décharges électriques via des électrodes ou des fils électriques sectionnés. Une petite batterie ou un générateur électrique réglable alimente le système, permettant ainsi l'application du supplice de manière illimitée dans le temps. La longueur des séances dépend de la résistance physique et psychique de chaque détenu et de la volonté du tortionnaire.

Les « unités de recherche » travaillent généralement seules ; tortionnaire et torturé se font ainsi face dans la salle de torture. La torture étant systématique, la limite de son application dépend de l'aveu ou du seuil de tolérance de chaque détenu. Une fois ce seuil dépassé, la torture entraîne l'évanouissement ou la mort du détenu par crise cardiaque. Généralement, lorsque le supplicié ne tolère plus la torture, le tortionnaire fait appel à un médecin ou à une infirmière qui évalue son état physique. Lorsque prend fin le « service » du tortionnaire, ce dernier est « relevé » et la séance se poursuit. Comme tout fonctionnaire, il a des horaires de travail précis. Le tortionnaire peut également compter sur la possibilité d'être remplacé par un collègue de l'« unité de renseignement » durant sa « garde », soit en raison de son incapacité à mener à bien son « interrogatoire » (c'est-à-dire, à « briser » le détenu et le faire parler), soit en raison d'une incapacité psychologique à poursuivre la séance. De nombreux témoignages de survivants signalent l'existence de tortionnaires pourtant réputés pour

leur cruauté qui demandaient parfois à se faire remplacer par leurs collègues durant les séances de torture³².

Lorsque le détenu « parle » – c'est-à-dire, livre une information intéressante et plausible –, la séance prend fin ou s'arrête momentanément. En règle générale, après chaque séance, le prisonnier est laissé au repos dans la salle d'opération pendant un certain temps avant d'être ramené à sa cellule. Quant au tortionnaire, il rédige un rapport destiné aux « groupes tactiques » et aux « patotas », dans lequel il retranscrit les informations obtenues en signalant celles qui pouvaient mener la « patota » vers de nouvelles cibles et en évaluant le degré de dangerosité et de « collaboration » du détenu³³. Une fois que les « unités de renseignement » considèrent inutile de poursuivre les interrogatoires, les supérieurs hiérarchiques sont informés de la fin du processus. Par la suite, le détenu est mis à disposition du pouvoir exécutif national (PEN). Cette instance décide s'il doit être relâché, « blanchi » (c'est-à-dire, intégré à une institution carcérale commune sous le statut de prisonnier – une procédure en général préalable à une remise en liberté), ou exécuté et disparu. L'euphémisme « traslado » (le « transfert » du détenu) est un élément de langage du jargon concentrationnaire – au même titre que « destination finale » (DF) – qui fait référence à ce dernier cas.

3. Les « liquidateurs » : il y a peu d'informations relatives à ces groupes chargés de faire disparaître les corps des disparus. On sait désormais que l'organisation meurtrière des camps – et plus généralement l'extermination planifiée par l'État – était tellement compartimentée, que chaque groupe ne s'occupait que de ses propres tâches (l'enlèvement pour les « patotas » ; la torture pour les unités de renseignement » ; la subsistance, la surveillance et le déplacement pour les gardiens ; etc.) sans s'interroger sur le sort des détenus une fois la mission terminée. Néanmoins, à travers les témoignages recueillis depuis trente ans, on peut se faire une idée plus ou moins fidèle du fonctionnement global des « transferts », l'euphémisme à travers lequel les militaires se réfèrent au processus d'extermination et de disparition des preuves matérielles des crimes. S'il peut parfois signifier le déplacement de détenus dans d'autres CCD, pénitenciers ou commissariats, le « transfert » est dans la grande majorité des cas synonyme de mort imminente. En règle générale, les détenus figurant

³² CONADEP, *op. cit.*

³³ CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*, p. 59.

sur les listes de « transfert » sont réunis au sein du camp et informés de leur mise à disposition du PEN dans le cadre d'une procédure de remise en liberté. Cette annonce – accueillie avec prudence et résignation par les détenus – a pour but d'éviter toute réaction de panique et de révolte qui entraverait le bon déroulement des opérations d'extermination.

Tout au long de la dictature militaire, le procédé d'extermination le plus courant est le « vol de la mort »³⁴. Dans certains cas pourtant – pour des raisons techniques ou géographiques, notamment durant la période antérieure au coup d'État –, l'extermination se réalisait à travers des exécutions sommaires collectives³⁵. La disparition des corps s'effectue alors via la crémation³⁶ dans des fosses communes ou l'inhumation clandestine dans des cimetières municipaux³⁷. Parfois encore, les corps sont abandonnés dans des lieux publics pour simuler un affrontement armé³⁸ et, par là même, envoyer un message clair destiné à la fois à la « subversion » et à l'ensemble de la société.

Dans le cas du procédé d'exécution et de disparition des cadavres caractéristique des « vols de la mort », les détenus (une fois informés de leur transfert) sont endormis via l'injection de somnifères, présentés comme des vaccins réglementaires. Ils montent ensuite dans des camions des Forces armées les yeux bandés et les mains liées. En arrivant à l'aéroport militaire où opèrent quotidiennement les avions de la force aérienne (approximativement entre 23h et 2h – les vols ne durent jamais plus de deux heures), les prisonniers sont dans un état de somnolence profonde. Un avion de l'armée de l'air de type *cargo* et un groupe de militaires réceptionnent quotidiennement les convois. Les corps sont alors chargés dans l'avion par de simples soldats, puis jetés vivants dans l'océan Atlantique, le Rio de la Plata ou les grands lacs du pays.

4. Les « gardiens » : ce sont des soldats avec très peu d'expérience dans les Forces armées ou les forces de sécurité. Ils sont en charge de la surveillance des détenus dans les cellules et des déplacements internes des prisonniers dans le CCD, de la distribution des rations, etc. Ils évitent en général tout type d'échanges avec les

³⁴ CONADEP, *op. cit.*, p. 238 sq.

³⁵ *Ibid.*, p. 226 sq.

³⁶ *Ibid.*, p. 239 sq.

³⁷ *Ibid.*, p. 241 sq.

³⁸ *Ibid.*, p. 232 sq.

prisonniers (même si les témoignages font part de nombreuses exceptions) et ne possèdent aucune information relative à leur identité civile, aux causes de leur détention, à leur degré de « dangerosité », etc. ; de sorte que tout détenu apparaît aux yeux du gardien comme potentiellement dangereux, ce qui inhibe tout type d'empathie à leur égard.

5. Travail esclave au sein du CCD : il s'agit de groupes de détenus sélectionnés pour leurs capacités manuelles ou intellectuelles (ou parfois même par le plus pur des hasards) pour accomplir des tâches spécifiques. Les chances de survie de ces détenus augmentent par rapport aux autres prisonniers du CCD ; c'est en tout cas de cette manière que ces groupes interprétaient leur situation. Le « conseil » est formé par des prisonniers en charge du nettoyage et de la maintenance des installations du camp. Sa fonction ne diffère que très peu suivant les camps. Le « staff » et le « mini-staff » sont, quant à eux, des groupes particuliers de la ESMA. Le « staff » est sélectionné en fonction des capacités particulières de chacun. Ses membres vivent dans un lieu spécifique du camp et bénéficient de meilleures conditions de détention que les autres prisonniers. Ils ont accès aux livres, aux journaux, à la radio. Ils ont parfois la possibilité de téléphoner, de recevoir des visites et, éventuellement, de sortir du camp. Malgré leur isolement, les contacts avec les autres détenus existent et donnent souvent lieu à des « bembas » – des rumeurs sur la situation extérieure et intérieure aux CCD³⁹. Ils sont chargés d'écrire des revues de presse et des communiqués officiels, diffusés ensuite à l'intérieur ou à l'extérieur du territoire national via la presse écrite, la radio ou la télévision. Le « staff » a ainsi parfois été contraint de rédiger des communiqués de presse niant l'existence des « disparus » et des atteintes aux droits de l'homme. Le cas du « mini-staff » est tout autre : il s'agit de détenus qui – soit par crainte, par opportunisme ou par conviction – collaborent avec les tortionnaires à tous les niveaux. Ils « parlent » bien évidemment, mais aident aussi à identifier des « subversifs », à planifier des « coups » ; parfois encore, ils servent d'appât ou participent aux séances de torture. Selon Pilar Calveiro, ces membres du « ministaff » sont « totalement brisés », c'est-à-dire que la torture les a complètement déshumanisés.

³⁹ DE IPOLA (Emilio), « La Bemba », art. cit.

Pour finir, soulignons qu'il existe différents types de détenus. À quelques rares exceptions près, leur sort a néanmoins été le même. Parmi eux, on peut distinguer les « militants syndicaux et politiques », généralement trahis par leurs propres camarades, et pour cette même raison, extrêmement vulnérables à la torture. On distingue aussi des détenus sans un engagement militant solide, qui « passent à l'ennemi » rapidement. Ces détenus « brisés » ou « annihilés »⁴⁰ sont un rouage important de la machinerie concentrationnaire : à travers leur collaboration active, ils participent à la reproduction efficace du système. On trouve également des détenus endurcis, qui résistent à la torture grâce à de solides repères affectifs à l'extérieur, à travers la foi religieuse, ou encore avec une forte volonté de témoigner de leur expérience dans le futur. Il y a également des détenus qui collaborent initialement mais qui, par la suite, développent progressivement des stratégies de résistance. On distingue aussi des détenus qui, une fois entrés dans le camp, « oublient » littéralement toute leur expérience passée. Concernant ces multiples stratégies de survie, Calveiro souligne qu'il n'y a eu ni traîtres, ni héros, ni victimes innocentes. Les traîtres seraient ceux qui ont été totalement « brisés » au tout début de leur détention et qui, par la suite, ont collaboré activement avec le régime répressif du CCD. Mais qui peut imaginer un seul instant ce que fut véritablement la terreur dans les camps ? Selon Calveiro, reproduisant la logique binaire du système concentrationnaire, les analyses manichéennes du type « héros vs. traîtres » ne font que promouvoir une interprétation partielle et incomplète de la complexité des camps. Selon la sociologue, les interprétations basées sur ce type de dualismes négligent *toutes les nuances des couleurs mêlées*⁴¹ caractérisant le comportement des détenus dans le cadre de la réalité du camp. Dans cette perspective, Calveiro signale : « Dans l'univers des camps personne ne peut se prévaloir ni d'être parfaitement innocent, ni d'être totalement coupable [...] Il n'y a pas de héros dans les camps de concentration »⁴².

⁴⁰ CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*, p. 137.

⁴¹ *Ibid.*, p. 164.

⁴² *Ibid.*, pp. 164-165.

2. Processus de consolidation des représentations de la mémoire en Argentine

L'objectif de la deuxième partie de ce chapitre est de relever les moments saillants du processus de construction et de consolidation des représentations sociales dominantes de la mémoire de la dernière dictature en Argentine. Comment un ensemble de représentations sur la mémoire du passé récent en Argentine est-il devenu emblématique et socialement répandu ? Comme dans le premier point de ce chapitre, les questionnements de H. Arendt serviront de guide pour l'exposition de ces moments importants qui ponctuent le processus de consolidation des représentations sociales de la mémoire en Argentine. Il s'agit donc d'exposer le chemin parcouru collectivement dans la conformation d'une vision plus ou moins partagée des mémoires sur l'histoire récente du pays. Pour ce faire, nous nous appuierons à la fois sur des discours et des événements singuliers ayant marqué l'actualité politique, sociale et culturelle de l'histoire argentine récente.

Qu'est-ce qu'une représentation emblématique de la mémoire ? Comment le devient-elle ? Halbwachs nous fournit un début de réponse en ancrant la construction mémorielle collective dans le présent, en lien étroit avec les problèmes que ce dernier pose à la communauté. De même, les transformations des mémoires collectives répondent aux métamorphoses de la conjoncture socio-politique, ce qui explique pourquoi un ensemble de mémoires peut devenir emblématique à un moment donné et pour une communauté donnée, et cesser *a posteriori* de l'être pour laisser place à de nouvelles distributions de la compréhension de ces mémoires. Que s'est-il passé pour qu'une configuration donnée des mémoires devienne aujourd'hui emblématique ?

2.1. La transition démocratique (1982-1989)

Le terme de « transition » démocratique renvoie au sentiment d'instabilité politique et sociale qui a prévalu entre la fin de la dictature et le retour de la démocratie. Le processus de rétablissement de la démocratie débute à partir de la fin de l'année 1982 et se concrétise en octobre 1983 avec l'élection de Raúl Alfonsín, premier président élu démocratiquement depuis Juan Domingo Perón en 1973. Cette décennie de transition (1983-1989) est marquée par des conflits fondateurs d'un récit sur le passé récent ; un récit qui caractérise une conception de la mémoire propre aux

années 1980. Une série de moments – intimement liés entre eux – illustrent les grandes difficultés auxquelles la société s’est vue confrontée lors de l’écriture de ce premier chapitre de l’histoire des mémoires post-dictatoriales : la création de la Commission nationale d’enquête sur la disparition de personnes (CONADEP) et le rapport *Nunca Más* ; le procès à l’encontre des Juntas militaires ; les lois d’amnistie (dites du « point final » et du « devoir d’obéissance ») ; la constitution organique du mouvement de défense des droits de l’homme et, plus spécifiquement, des organisations les plus emblématiques du mouvement ; la menace de rébellion militaire ; et, enfin, la démission de Raúl Alfonsín qui marque, de notre point de vue, la fin de cette période transitionnelle.

Dans son ouvrage *La mémoire des disparus en Argentine. L’histoire politique du Nunca Más*, Emilio Crenzel explore dans le détail le processus d’institutionnalisation de l’enquête pour la vérité sur les disparitions, lancée en 1983 suite à l’élection de Raúl Alfonsín à la tête du gouvernement démocratique. Au retour de la démocratie et avec l’appui politique de R. Alfonsín, une commission nationale d’enquête sur la disparition de personnes est créée le jour même de l’assomption du président au pouvoir à travers le décret 187/83 du 15 décembre 1983. Le rapport *Nunca Más*, pierre fondatrice des mémoires du terrorisme d’État en Argentine,

« fut élaboré par la CONADEP, une commission réunissant des personnalités de la société civile et des représentants de la Chambre des députés de la Nation. La CONADEP fut créée [...] autour des objectifs suivants : réunir des plaintes et des preuves relatives aux disparitions et les remettre à la justice ; enquêter sur le sort des personnes portées disparues et sur la destinée des enfants volés ; dénoncer devant la justice toute tentative d’occultation ou de destruction de preuves liées à ces faits ; et enfin, présenter un rapport final. Le *Nunca Más* mit en évidence la responsabilité de l’État dans la structuration et le fonctionnement du système de disparition forcée de personnes. [...] L’importance publique du *Nunca Más* s’est accrue en 1985 lors du procès à l’encontre des Juntas militaires. En effet, la stratégie de l’accusation s’est largement inspirée de la structure narrative et argumentative du rapport et le tribunal, en acceptant son caractère probatoire, a reconnu sa valeur

juridique »⁴³.

La commission compte sur la collaboration décisive des organisations de défense des droits de l'homme né durant la dictature – comme par exemple le *Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos*, *Madres de Plaza de Mayo* et *Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas* en 1976 ; *Abuelas de Plaza de Mayo* en 1977 ; le *Centro de Estudios Legales y Sociales* (CELS) en 1977 – créées sur le modèle de certains organismes de défense des droits de l'homme existants avant le coup d'État de 1976 – comme par exemple la *Liga Argentina por los Derechos del Hombre* (LADH) fondée en 1937 ; le *Servicio Paz y Justicia* (SERPAJ) en 1974 , et la *Asamblea Permanente por los Derechos Humanos* (APDH) en 1975.

Le rapport *Nunca Más* définit une vérité historique sur laquelle s'appuie le procès à l'encontre des Juntas militaires de 1985. À l'issue de ce processus judiciaire de plusieurs mois, cinq des neuf accusés furent condamnés, parmi lesquels figurent les membres de la première Junte militaire (1976-1980) : Jorge Rafael Videla, Orlando Agosti et Emilio Massera ; et deux des trois membres de la seconde Junte (1980-1981) : Armando Lambruschini et Roberto Viola. Les trois membres de la troisième Junte (Leopoldo Galtieri, Jorge Anaya et Basilio Lani Dozo) et un membre de la deuxième Junte (Omar Graffigna) furent acquittés en raison de preuves insuffisantes. Quant à Ernestino Nicolaidès, à la tête de la quatrième et dernière Junte militaire (1982-1983), il ne figurait pas parmi les accusés. Ce procès a permis de mettre en lumière le plan systématique de répression de l'opposition au régime *de facto*, planifié et orchestré par les Juntas militaires successives.

Cependant, le régime n'agissait pas seul. En effet, il pouvait compter sur de nombreux soutiens sur l'ensemble du continent américain. Le *Processus de réorganisation national* a été conçu en 1976 en Argentine en association avec les dictatures du Cône Sud en Bolivie (1964-1982), au Brésil (1964-1985), au Chili (1973-1990), au Paraguay (1954-1989), en Uruguay (1973-1985) et, dans une moindre mesure, au Pérou (1968-1980) et en Équateur (1972-1976). L'étroite collaboration tactique et organisationnelle entre ces différentes dictatures a mis en évidence un plan de coordination régionale de lutte anti-communiste appelé « Plan Condor ». Ce dernier préconisait l'instauration d'une économie néolibérale à travers

⁴³ CRENZEL (Emilio), *op. cit.*, p. 20.

l'implémentation de réformes structurelles encouragées stratégiquement, logistiquement et économiquement par le gouvernement des États-Unis entre 1968 et 1983⁴⁴.

Concernant les effets que le rapport *Nunca Más* (1984) et le procès à l'encontre des Juntas militaires (1985) ont produit durant cette première étape de configuration des représentations de la notion de mémoire en Argentine, il faut préciser que la CONADEP va cristalliser, à travers le prologue du *Nunca Más*, une conception de la lutte armée connue sous le nom de « théorie des deux démons ». Cette dernière va imprégner fortement l'opinion publique pendant les années 80, avant d'être progressivement abandonnée dans les années 90 en raison des critiques virulentes dont elle fit l'objet, en provenance d'acteurs politiques, d'intellectuels et de membres du mouvement de défense des droits de l'homme – en première ligne duquel figure H.I.J.O.S. fondé en 1996. H.I.J.O.S. est l'un des premiers mouvements à revendiquer ouvertement la militance politique des disparus, et notamment le recours à la violence armée.

La « théorie des deux démons » considère la violence politique des années 70 comme la conséquence de la confrontation entre deux fronts armés d'égale magnitude ayant pris l'ensemble de la société en otage. Concernant l'origine de cette interprétation du passé récent, Crenzel précise :

« Après son accession à la présidence le 10 décembre 1983, Alfonsín adresse au Congrès un ensemble de lois relatives à la défense des droits de l'homme. Celles-ci concernent : le durcissement des peines pour rébellion ; la tenue d'un procès oral et public à l'encontre des personnes ayant enfreint l'ordre constitutionnel ; la réforme du Code pénal avec pour objectif de punir le délit de torture – à hauteur de l'homicide – par la prison à perpétuité. Il propose également l'abrogation de la loi d'autoamnistie et signe, le 13 décembre 1983, les décrets n° 157 et 158 ordonnant le jugement de sept dirigeants guérilleros et des trois premières Juntas militaires de la dictature. Le premier décret concerne les exactions de la guérilla entre 1973 à 1983, laquelle est perçue

⁴⁴ Présentation du *Centro de Estudios Legales y Sociales* (CELS) d'Argentine, faisant partie de l'accusation du « Megaprocès » contre 18 militaires du Plan Cóndor (Tribunal Oral Federal de Buenos Aires). Sentence du Tribunal du 27/05/2016.
https://www.bbc.com/mundo/america_latina/2016/05/160524_america_latina_plan_operacion_condor_argentina_uruguay_bolivia_brasil_paraguay_jcps

comme le produit « d'intérêts extérieurs au pays ». Le second décret incrimine les Juntas militaires en tant qu'instigatrices d'un plan opérationnel contre la subversion fondé sur des méthodes illégales. Ces deux décrets proposent une lecture du passé récent fondée sur la différenciation entre légitimité et légalité. Dans cette perspective, la guérilla est considérée comme un antécédent de la violence d'État et, en effet, leurs chefs figurent parmi les seuls accusés du procès concernant les exactions commises antérieurement au coup d'État. À l'inverse, la période considérée pour l'examen de la méthodologie illégale employée par les Forces armées (1976-1979) exclut les violences commises sous le mandat de Martínez de Perón. Cette interprétation du passé immédiat devient la *teoría de los dos demonios*, qui limite la responsabilité de la violence politique aux seuls dirigeants de la guérilla et des Forces armées, et considère la société en tant que victime collatérale de cette violence. De même, cette interprétation explique la violence d'État non pas par ses procédés, mais par l'antécédent de la violence guérillera »⁴⁵.

De nombreuses voix ont critiqué cette interprétation de la violence des années 1970 ; une interprétation qui fait expressément le choix d'ignorer le caractère systématique de l'extermination planifiée par le régime *de facto* à l'encontre d'une partie de la population – la jeunesse tout particulièrement –, qui lui valut la dénomination de terrorisme d'État. En ce sens, Crenzel soulève que déjà en 1977 :

« la CADHU (composée d'avocats et de militants de la gauche péroniste et marxiste révolutionnaire) publie [...] son rapport intitulé *Argentina: proceso al genocidio*. Bien que le terme de « génocide » n'y soit pas défini, les titres des sections du rapport (« La persécution des juifs », « Les attaques contre l'Église catholique », « La répression contre la presse et les journalistes », « L'éducation et la culture »), visent à présenter le « terrorisme d'État » comme un système répressif dirigé de manière indiscriminée contre la société civile »⁴⁶.

⁴⁵ CRENZEL (Emilio), *op. cit.*, p. 76.

⁴⁶ CRENZEL (Emilio), *op. cit.*, p. 62.

En outre, en 1984 l'invention de l'indice de « Abuelidad » a permis de déplacer progressivement de l'imaginaire sociale la théorie des deux démons et de consolider la dénomination de « terrorisme d'État », désignant l'État terroriste comme le principal responsable des crimes de lèse-humanité commis durant la dictature. Cet indice fait intervenir le poids irréfutable de la science comme nouvelle variable déterminante dans le processus d'identification des enfants de disparus (nés en captivité ou kidnappés lors des enlèvements de leurs parents), volés dans le cadre du plan systématique d'appropriation illégale des mineurs mis en œuvre par la dictature. Cette introduction de la preuve scientifique à travers l'indice de « Abuelidad » a permis de mettre en lumière les stratégies mises en place par le régime *de facto* pour occulter l'identité et le sort d'environ 500 enfants appropriés illégalement entre 1975 et 1983. Mis au point par Clyde Snow⁴⁷, cet indice marque le début de l'histoire de l'*Equipo argentino de antropología forense* (EAAF), mondialement reconnue dans le domaine de l'identification de restes humains, et ayant permis d'apporter des réponses et des preuves juridiquement irréfutables concernant le sort des disparus et de leurs enfants. L'importance du rôle de l'EAAF dans la construction sociale des mémoires de la dernière dictature mérite une étude à part entière.

Pour sa part, le rapport *Nunca Más* apporte l'un des éléments les plus conflictuels et caractéristiques de cette première décennie dans la construction des mémoires collectives de la dictature : les disparus sont présentés comme des « victimes innocentes ». Cette vision stratégique des faits (qualifiée par la suite de « récit humanitariste ») s'est construite dans le but de faciliter le travail de l'accusation lors du procès à l'encontre des Juntas militaires. Néanmoins, elle représente un obstacle à la conformation d'une représentation de la violence des années 70 plus proche de la réalité. Soulignons toutefois que cette vision n'est pas exclusive de la Commission chargée de la rédaction du rapport. Comme le remarque Crenzel, elle est déjà présente lorsqu'en 1979 :

« parallèlement à la visite de la CIDH, la CADHU revendique ouvertement son prisme humanitariste en publiant les témoignages des ' survivants du génocide '. Les informations concernant l'identité et la qualité des victimes sont classifiées à partir de catégories fondées sur des variables

⁴⁷ Sur les origines de l'EAAF, voir : https://eaaf.typepad.com/eaaf_fr/ (dernier accès : 22/04/2018).

démographiques ou filiatives : les ‘adolescents détenus-disparus’, ‘les enfants disparus’, ou encore ‘la famille comme victime de la répression’. En somme, il s’agit d’une catégorisation qui s’inscrit dans le cadre des droits de l’homme excluant toute référence politique et soulignant le caractère massif et indiscriminé de la répression. Ces catégories sont également utilisées par d’autres organismes de DDH. Fin 1981, l’écrivain Ernesto Sabato et Adolfo Pérez Esquivel (prix Nobel de la paix en 1980 et président du Servicio de Paz y Justicia – SERPAJ) signent l’acte constitutif du Movimiento para la recuperación de niños desaparecidos, dans lequel ils écrivent : ‘la majorité des disparus sont des gens innocents dont le seul crime a été d’avoir eu pour amis ou camarades de classe des présumés délinquants’. Dans le même temps, certains dirigeants politiques condamnent la ‘répression indiscriminée’ ne faisant aucune distinction ‘entre les opposants et les véritables guérilleros’, qui s’est soldée par l’assassinat de ‘milliers de jeunes idéalistes’ »⁴⁸.

Dès 1984, une rupture dans la conception de la mémoire du terrorisme d’État se profile au sein de l’association *Madres de Plaza de mayo*. Outre les questions relatives à l’organisation du pouvoir au sein de l’association, les différends idéologiques et politiques surgissent concernant l’opportunité d’une collaboration avec la CONADEP et la figure du disparu. Ces deux derniers éléments du débat posent problème car ils reposent sur une conception différente des stratégies et des consignes de lutte collective. La première référence à la figure du disparu date de décembre 1977 et apparaît dans des propos tenus par le général Videla en conférence de presse :

« Dans toute guerre, des personnes survivent, d’autres restent invalides, d’autres meurent et d’autres disparaissent [...] La disparition de certaines personnes est une conséquence non désirée de cette guerre. Nous comprenons la douleur d’une mère ou d’une épouse ayant perdu son fils ou son mari, et sur lequel nous ne savons rien : soit parce qu’il est passé clandestinement dans les rangs de la subversion ; soit parce qu’il a fait preuve de lâcheté et n’a pas été en mesure de maintenir son attitude subversive ; soit encore parce qu’il a

⁴⁸ CRENZEL (Emilio), *op. cit.*, p.63.

disparu en changeant d'identité et en sortant clandestinement du pays ; soit parce que, suite à une confrontation armée, son corps mutilé par les explosions, le feu ou les balles n'a pas pu être identifié ; soit enfin par excès de répression »⁴⁹.

Selon Emilio Crenzel, ces déclarations du président *de facto* assimilent alors l'ensemble des disparus au mouvement guérillero. Ainsi, cautionner la figure du disparu défini comme tel par la Junte militaire revient à accepter qu'il se soit agi d'une guerre. D'autre part, cela revient à considérer que l'ensemble des disparus a milité au sein d'organisations armées ; et enfin, que la magnitude de la réponse répressive du régime *de facto* répond à la violence insurrectionnelle. Ainsi, cette première conception de la figure du disparu est à l'origine d'une série de *leitmotifs* sur les raisons justifiant les disparitions. Ces derniers apparaissent comme de véritables obstacles épistémologiques durant cette période fondatrice des mémoires de la dernière dictature. Ces *leitmotifs* reviennent sans cesse tout au long des années 1980, conformant ainsi les éléments fondamentaux autour desquels s'orientent les débats les plus marquants de la décennie : « ils y sont bien pour quelque chose » entend-on au sujet des disparus. Dans la perspective dictatoriale, à partir du moment où les militants ont préféré privilégier la cause révolutionnaire au détriment de leur propre vie, la disparition est considérée comme un risque encouru par les militants en toute connaissance de cause ; autrement dit, la responsabilité de la disparition repose sur les épaules du militant. De la même manière, certains secteurs vont qualifier la guérilla d'organisation terroriste et la responsabiliser du « terrorisme d'État ». La « violence anti-subversive » est ainsi considérée comme une conséquence directe de la violence de la guérilla. Si ce récit admet des excès dans l'action répressive du régime *de facto*, il dédouane l'institution militaire en pointant les techniques de lutte contre-insurrectionnelle française et états-unienne. Pour *Madres*, accepter sans sourciller cette figure du disparu entre en contradiction avec les demandes d'« apparition en vie » de leurs enfants. De la même manière, accepter de déclarer devant la commission de la CONADEP implique une certaine reconnaissance de l'interprétation officielle du passé immédiat, sans prendre en considération le fait que

⁴⁹ Vidéo original de la conférence de presse de Jorge R. Videla à consulter dans : PIGNA (Felipe), « Cap. 2: Dictadura y Medios. Parte 2: La Conferencia de Videla (1979) », dans *Lo Pasado Pensado*, émission télévisée, Argentina, Canal 7 TV Pública, 31', 2007.

l'organisation s'était opposée aux conditions de constitution de la CONADEP en raison de son caractère extra-parlementaire et de son absence de facultés coercitives à l'encontre de l'institution militaire. Toutefois, la Commission put finalement compter sur la collaboration des grandes organisations de défense des droits de l'homme – qui détenaient des informations précieuses recueillies et archivées tout au long de la dictature –, et le rapport *Nunca Más* vit le jour après 280 jours d'enquête. Avant de rendre le rapport à la justice civile (dans le but de constituer la base probatoire du procès aux Juntas militaires), la Commission présente son enquête dans une émission de télévision qui connaît un grand succès d'audience et contribue efficacement à la construction d'une représentation socialement répandue des disparitions et de la violence étatique du passé immédiat (une représentation de la mémoire qui restera définitivement ancrée dans l'imaginaire social des années 80). Ce « Show de l'horreur » – comme le nomme Claudia Feld⁵⁰ – contribue ainsi à la construction d'un nouveau discours commun sur les vexations commises par la répression, ainsi qu'à un début de prise de conscience collective de la magnitude de l'horreur infligée par la dictature. Le choix de la maison d'édition de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba) pour la publication du rapport, de même que son faible prix de vente, s'inscrivent dans une volonté politique de démocratisation de l'accès aux résultats de l'enquête de la CONADEP ; et ce, dans le but de consolider un récit socialement partagé, opposé au discours militaire sur le passé immédiat.

En résonance avec le mot d'ordre de l'époque « Après la vérité, la justice! », la sentence du procès à l'encontre des Juntas militaires tombe en décembre 1985 et inscrit dans l'histoire officielle un récit fondateur de la mémoire de la violence du terrorisme d'État qui acquiert, par ce geste, le statut de vérité historique. Crenzel signale à ce sujet :

« Le verdict du tribunal détermine que, même s'ils ont eu recours à des instruments légaux, les membres des Juntas militaires ont mené la répression de manière illicite via des procédures clandestines. Il rejette les allégations de la défense concernant le caractère préétabli des preuves [présentées par la CONADEP] et légitime ces dernières. S'il ne confirme pas l'existence d'une

⁵⁰ FELD (Claudia) et FRANCO (Marina), *Democracia, Hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura*, Buenos Aires, FCE, 2015.

planification élaborée de concert par les trois Forces armées, il attribue à chacune d'entre elles des responsabilités diverses et plusieurs condamnations sont prononcées. En revanche, le point 30 de l'arrêt étend l'action pénale aux officiers supérieurs chargés des différentes zones et sous-zones militaires, de même qu'à ceux ayant assumé la responsabilité opérative des enlèvements et/ou ayant commis des actes aberrants. Ce point du verdict – qui contrarie la volonté du gouvernement de limiter l'action de la justice – entend ainsi répondre à la volonté de la Commission d'étendre l'enquête aux membres des groupes d'opérations clandestins »⁵¹.

Les secteurs militaires impliqués dans la lutte « antisubversive » durant la dictature montrent publiquement leur désaccord avec les conclusions du rapport (en mettant en cause la véracité des témoignages), avec le procès (en revendiquant à nouveau la lutte « contre-insurrectionnelle » menée depuis le gouvernement de Isabel de Perón) et avec les conséquences juridiques, politiques et sociales de la politique en matière de droits de l'homme menée par le gouvernement d'Alfonsín. Les milieux ecclésiastiques les plus récalcitrants vont soutenir cette contre-offensive militaire, allant jusqu'à inciter certains secteurs des Forces armées et les membres de la société civile appuyant l'action militaire menée durant la dictature à se soulever contre le gouvernement de Alfonsín. Parallèlement à ce mouvement de contestation est publié en 1985 *Definitivamente Nunca Más. La otra cara del informe de la CONADEP*⁵², un ouvrage rédigé par les avocats pro-dictatoriaux Horacio Lynch et Enrique Del Carril (fondateurs en 1976 du FORES⁵³) qui se veut une réponse, ou plus précisément comme la contre-vérité du rapport. La perspective de ce contre-rapport est intéressante pour notre étude : d'une part, elle propose une synthèse de la stratégie de défense des accusés de crimes de lèse-humanité lors du procès à l'encontre des Juntas militaires ; et, d'autre part, elle organise de manière théorique un ensemble de positionnements à l'origine de nombreux conflits mémoriels. E. Crenzel signale à ce sujet :

« Le FORES reconnaît la véracité des faits relatés dans le *Nunca Más*

⁵¹ CRENZEL (Emilio), *op. cit.*, p. 173.

⁵² FORES, *Definitivamente Nunca Más. La otra cara del informe de la CONADEP*, Buenos Aires, 1985, p. 100 & 102.

⁵³ FORES (Forum d'études sur l'administration de la Justice).

concernant les « excès dans la répression du terrorisme », mais signale cependant que le rapport comporte de « nombreuses omissions » qui « ternissent » son image. Selon ses auteurs, les véritables destinataires de l'ouvrage sont les jeunes et les étrangers, qui ignorent ce qui s'est réellement passé. Ils soulignent que le rapport ne se penche pas sur les causes de la répression et encore moins sur ses origines péronistes. Bien qu'ils prétendent ne pas cautionner les méthodes employées pour lutter contre la subversion, ils signalent que c'est le gouvernement péroniste qui, en 1973, « a détruit les voies légales » en proclamant les lois d'amnistie pour les prisonniers politiques et la dissolution de la *Cámara Federal en lo Penal* en charge de juger l'insurrection et la dérogation des lois antisubversives. Selon Lynch et Del Carril, ce glissement vers l'illégalité a été encouragé, d'une part, par la subversion qui endossait volontairement le statut de « victime » de la répression ; d'autre part, par la classe politique et la presse qui critiquaient la législation ; et enfin, par la société dans son ensemble qui, à travers la maxime « Por algo será » soutenait implicitement le processus d'abandon de légalité engagé par les Forces armées. Pour le FORES, le seul reproche que l'on puisse faire au gouvernement militaire, c'est de ne pas avoir restauré « l'État de droit ». De plus, le FORES dénonce la partialité de la CONADEP qui, selon l'organisme, fonde son interprétation sur la foi de témoignages dont la véracité n'est pas attestée. Il accuse la Commission de chercher à « condamner de manière anticipée les Forces armées » et de dissimuler des informations concernant le passé et l'identité des victimes. Il lui reproche également de vouloir chapeauter le Pouvoir judiciaire et de convertir « les guérilleros en martyrs, et, ceux qui les ont combattus, en assassins et tortionnaires ». Il signale enfin que la Commission n'a jamais apporté les preuves de l'implication des hauts gradés dans ces crimes. L'ouvrage reproduit de cette manière les arguments du *Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas* »⁵⁴.

En 1986, de nouveaux événements viennent perturber le processus de mémoire, de vérité et de justice initié en 1983. Durant toute la durée du procès à l'encontre des Juntas, des pressions et des menaces incessantes de soulèvement des secteurs

⁵⁴ CRENZEL (Emilio), *op. cit.*, pp. 166-167.

militaires s'exercent sur le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif, accélérant le glissement de Raúl Alfonsín du rôle de moteur à celui de frein du processus de Justice. En décembre 1986, guidé par cette volonté officielle de limiter les mises en examen, « le pouvoir exécutif adresse au Congrès le projet de loi du 'Punto final', qui prévoit – dans un délai de 60 jours après son approbation – l'expiration des procédures visant les personnes n'ayant pas jusqu'alors été citées à déclarer »⁵⁵. En réaction à la vague de convocations adressées aux membres des Forces armées faisant suite à la mise en vigueur de la loi du « Punto final », les « carapintadas » organisent avec succès, durant les fêtes de pâques 1987, le soulèvement d'un secteur important de l'armée de terre qui, avec le soutien implicite de l'ensemble des trois forces, se retranche dans le régiment de Campo de Mayo (Province de Buenos Aires) dans le but d'exiger du gouvernement national qu'il décrète l'amnistie totale de l'ensemble des Forces armées, ainsi que des autorités militaires jugées et condamnées en 1985 pour des crimes de lèse-humanité. Ainsi, « suite à cette sédition, le gouvernement adresse un nouveau projet de loi de 'Obediencia Debida' au Congrès, qui considère les actes répressifs (exceptés les cas de viol, de substitution de l'état civil, de soustraction de mineurs et d'usurpation de la propriété) comme des actions exécutées sous le commandement d'autorités supérieures »⁵⁶. Après avoir surmonté la crise et pris les mesures nécessaires pour reprendre en main la situation insurrectionnelle au Campo de Mayo, Alfonsín s'adresse à la multitude réunie sur la Place de mai et rassure la citoyenneté en prononçant cette phrase devenue emblématique : « Joyeuses pâques ! La maison est en ordre ». À partir de cet instant, la chute de Raúl Alfonsín est irrémédiable.

Ces deux moments critiques du gouvernement Alfonsín marquent le début de sa chute de popularité, mais donnent aussi le ton que va progressivement acquérir entre 1989 et 2003 la représentation dominante de la mémoire du passé récent. S'éloignant peu à peu du quotidien de la société argentine des années 90, ce passé entre en latence et le prisme de la mémoire caractéristique des années 80 se dissout face à une société lasse.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p.183.

2.2. La décennie funeste : crise et débâcle (1989-2003)

Carlos Menem arrive au pouvoir en juillet 1989. Ses deux mandats (1989-1994/1994-1999) demeurent, dans l'histoire argentine, une décennie funeste sur le plan socio-économique, caractérisée par la privatisation massive des entreprises publiques, une considérable réduction de l'État et l'ouverture et l'adoption des logiques économiques du néolibéralisme. Cette libéralisation à outrance de l'économie – introduite principalement à travers l'équivalence du dollar et du peso argentin instituée grâce aux lois de Convertibilité Australe – a entraîné la précarisation de l'État et la perte concomitante des garanties qu'il doit aux citoyens, concernant la protection des droits de l'homme fondamentaux, notamment sociaux et économiques. Jusqu'au milieu des années 1990, les questions relatives à la défense des droits de l'homme et à la mémoire du terrorisme d'État sont délaissées. Cette rupture avec les politiques des droits de l'homme mises en place au tout début de la transition démocratique se profilait depuis les dernières années du gouvernement Alfonsín à travers les lois de « Punto final » et de « Obediencia debida » adoptées sous la pression d'un nouveau soulèvement militaire. Le gouvernement Menem va poursuivre sur cette voie de l'impunité : en octobre 1989 et en décembre 1990, le président signe des décrets amnistiant 1.200 personnes jugées et condamnées pour des crimes de lèse-humanité. Ces décrets spécifiques accordaient une amnistie à l'ensemble des militaires et des civils jugés et condamnés durant les années 80, de même qu'à tous ceux dont le procès était en cours.

Entre 1991 et 1994, deux événements provoquent le début d'un tournant de la mémoire du terrorisme d'État : en 1991 est votée la première loi de réparation économique aux détenus pour des raisons politiques durant le *Proceso de reorganización nacional*⁵⁷ ; et en 1994 est adoptée la loi 24.411, accordant des indemnités économiques aux proches des disparus⁵⁸.

La même année, une demande de promotion des lieutenants de la marine Juan Carlos Rolón⁵⁹ et Antonio Pernías⁶⁰ est transmise au Sénat, institution dans laquelle

⁵⁷http://www.saij.gob.ar/legislacion/ley-nacional-24043-beneficio_otorgados_personas_puestas.htm?8

⁵⁸ http://www.saij.gob.ar/legislacion/ley-nacional-24411-ausencia_por_desaparicion_forzada.htm?6

⁵⁹ Voir : <http://www.desaparecidos.org/arg/tort/marina/rolon/> Dernier accès : 18/06/18.

⁶⁰ Voir : https://www.pagina12.com.ar/especiales/20aniversario/la_solucion_final.html Dernier accès : 18/06/18.

les deux militaires vont être entendus concernant leurs agissements pendant la dictature militaire au sein de la ESMA. À cette occasion, les ex-répresseurs font des déclarations inédites révélant publiquement le caractère systématique de la torture – comme méthode pour extorquer des informations au sein du CDD –, et la participation de l'ensemble de l'armée de terre aux crimes de lèse-humanité et à l'extermination massive des détenus – par le biais d'une rotation systématique et l'intervention au sein de la ESMA de membres de l'armée de terre de l'ensemble du pays.

En mars 1995, lors de la parution de *El vuelo*⁶¹ de Horacio Verbitsky, le climat d'impunité est tel qu'il facilite les aveux. Le journaliste et président du CELS obtient ainsi le témoignage de Adolfo Scilingo, un ancien officier de la marine et camarade d'études de Juan Carlos Rolón à la ESMA – qui sera plus tard condamné en partie sur la base de ces aveux. Paradoxalement, c'est grâce à ce climat d'impunité que la société a eu connaissance des pratiques d'extermination massive planifiées par l'État, et plus spécifiquement des « vols de la mort ».

Suite aux fortes répercussions des déclarations de Scilingo dans l'opinion publique, on assiste à partir de 1995 à la réouverture de procès à l'initiative de juges qui profitent de la jurisprudence établie par le cas Velásquez Rodríguez⁶² et le rapport 28/92 de la Commission interaméricaine de droits de l'homme⁶³, qui considère les lois d'impunité comme une violation à la convention américaine des droits de l'homme. Lors de ces nouveaux procès – connus sous le nom de « procès pour la vérité » –, une nouvelle quête de vérité apparaît, concernant les crimes de soustraction et d'appropriation illégales des enfants nés en captivité ou enlevés en compagnie de leurs parents déclarés par la suite disparus. Même si le déroulement de ces nouveaux procès est émaillé de nombreux obstacles, l'appui des instances internationales de Justice se révèle crucial⁶⁴. Différentes procédures judiciaires sont ainsi soumises aux instances internationales compétentes en Espagne, en France et en Italie⁶⁵, assurant ainsi la continuité à l'étranger du processus de vérité, de justice et de mémoire ; une

⁶¹ VERBITSKY (Horacio), *El vuelo*, Buenos Aires, Ed. Planeta, 1995.

⁶² Corte IDH, sentencia del 29 de julio de 1988, Serie C, n. 4.

⁶³ Commission interaméricaine de droits de l'homme, *Rapport 28/92*
www.cidh.oas.org/annualrep/92fr/ARPU10147fr.DOC

⁶⁴ CELS, *Informe anual : hechos enero-diciembre 2001, 2002*, Buenos Aires, Siglo XXI Eds, p. 57.
[chrome-extension://oemmnadbldboiebfnladdacbfmadadm/https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2016/10/IA2002.-Hechos-2001.pdf](https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2016/10/IA2002.-Hechos-2001.pdf)

⁶⁵ Crenzel (Emilio), *Op. Cit.*

continuité rendue difficile dans l'Argentine ménémiste suite aux lois d'amnistie et d'impunité.

En 1996, dans ce contexte de renouvellement juridique, la création de H.I.J.O.S. vient modifier le cours de ces « années d'hiver ». L'acronyme choisi par ce groupe de jeunes militants (« fils et filles pour l'identité et la justice, contre l'oubli et le silence ») met en évidence le poids significatif et concret que la problématique de l'oubli avait à l'époque, de même que la volonté de renouer avec le processus de vérité et de justice. Ainsi, H.I.J.O.S. conçoit une forme de lutte principalement caractérisée par le combat contre l'oubli. Mais cet oubli, tel qu'il est conçu par les militants de H.I.J.O.S., n'est pas un oubli conceptuel, théorique, ni rhétorique. Il s'agit d'un oubli auquel la société toute entière est soumise dans sa vie quotidienne, en raison des lois ayant permis aux responsables idéologiques, mais aussi matériels du terrorisme d'État, de vivre en toute impunité. Grâce à H.I.J.O.S., la société dans son ensemble prend conscience que chaque citoyen cohabite quotidiennement avec des responsables de l'extermination. L'organisation se propose alors de combattre l'oubli par le biais d'une stratégie de conscientisation sociale de l'impunité appelée « escrache »⁶⁶ ; une pratique qui consiste en la dénonciation publique des anciens répresseurs devant leur domicile.

Dans le jargon militant, « escrache » fait référence à la mise en évidence d'une vérité dont le détenteur préservait le secret en raison de son caractère indigne. « Si no hay justicia, hay escrache » : voici le mot d'ordre qui résume la stratégie adoptée par H.I.J.O.S. face à l'obscurantisme et à l'impunité caractérisant les années 90 en Argentine.



⁶⁶ Cf. BENEGAS LOYO (Diego), Trabajar el barrio: el escrache como intervención cultural. *Acta Sociológica*, año XLIX, núm. 60, Ciudad de México, 2013.

H.I.J.O.S., stencils sur les murs de la ville.



« Escrache » de H.I.J.O.S. devant le 1665, rue Marcelo T. de Alvear, à Bs. As., où réside le médecin Jorge Magnacco, responsable des appropriations illégales d'enfants de disparus à l'ESMA (*Página/12*, 18/03/2018).



« Escrache » de H.I.J.O.S. devant la résidence de Leopoldo Baume, ancien répresser bénéficiant du régime de détention domiciliaire à La Plata, province de Buenos Aires.



« Escrache » de Norberto Atilio Bianco, « Escrache » et signalement de la résidence personnelle de devant son lieu de travail actuel. Norberto Bianco, responsable d'appropriations illégales d'enfants.



« Escrache » à Leopoldo Baume, La Plata, 18/11/2018. Ph.: AGLP.

Face au profond sentiment d'injustice partagé par une grande partie de la société, la stratégie de H.I.J.O.S. redonne de l'espoir en réaffirmant sa quête inébranlable de vérité et de justice à travers les « escraches » : « como a los nazis les va a pasar, a donde vayan los iremos a buscar... », entonnent les membres de l'organisation. De la même manière que pour le « siluetazo » en 1982, la stratégie de l'« escrache » est très efficace sur le plan de l'opinion publique. La société prend progressivement conscience que les responsables idéologiques et matériels des crimes de lèse-humanité vivent en toute discrétion dans leur quartier. Cette proximité soulève des questionnements au sein de la société concernant le « vivre ensemble » du point de vue éthique et citoyen. Toutefois, cette stratégie a aussi fait l'objet de critiques

sévères de la part de représentants importants de l'intellectualité argentine (comme c'est le cas de Hugo Vezzetti, dans un article publié en 1998 dans la revue *Punto de Vista*⁶⁷).

Parallèlement à cette stratégie de lutte pour la vérité, la justice et contre l'oubli, H.I.J.O.S. introduit un changement discursif qui représente un tournant majeur pour la mémoire en Argentine. Il s'agit du passage du discours humanitaire (conçu pendant la dictature par les organismes de défense des droits de l'homme et institué comme le récit dominant sur le passé immédiat par la CONADEP, par le gouvernement Alfonsín et par l'accusation du Procès à l'encontre des Juntas militaires) au discours militant au sujet des disparus. La revendication des enfants de disparus de la militance politique de leurs parents s'accompagne de l'identification de leur propre militance avec les idéaux de cette génération anéantie par le terrorisme d'État. L'apparition de ce discours militant est un des premiers signes du changement subjectif qui s'opérera avec l'arrivée de Néstor Kirchner au pouvoir en 2003 – moment durant lequel une partie considérable de la jeunesse se tourne à nouveau vers la politique et la militance organisée.

Avant de détailler les transformations de la mémoire durant la période kirchnériste, il convient de signaler que pendant les années 90, sur le plan culturel, la mémoire de la dernière dictature a bien été présente en tant qu'objet de réflexion et de préoccupation artistique. L'essor des films et des pièces de théâtre abordant l'horreur des disparitions et la vie quotidienne sous le régime *de facto*, de même que la reconnaissance dont jouissent les organisations argentines de défense des droits de l'homme sur le plan international, contrastent avec l'impassibilité régnante sur le plan judiciaire.

En décembre 1999, Carlos Menem cède le pouvoir à Fernando de la Rúa, qui démissionne deux ans plus tard au milieu de l'une des crises économiques les plus importantes de l'histoire argentine. Les années précédant la crise de 2001 se caractérisent par l'effondrement progressif mais rapide de l'illusion monétaire de la convertibilité, en raison du manque de soutien financier réel de l'État et des sérieux problèmes économiques qui apparaissent comme insurmontables. En matière de droits de l'homme, la ligne d'impunité et d'indifférence totale marquée par les politiques (inexistantes) de mémoire et de justice caractérisant les deux mandats de Menem

⁶⁷ VEZZETTI (Hugo), « Activismos de la memoria: el "escrache" », *Punto de Vista*, n° 62, 1998.

guide les politiques menées par le gouvernement De la Rúa. La paralysie bureaucratique officielle empêche le bon déroulement des procès pour crime de lèse-humanité en cours. Dans ce contexte, et avec l'approfondissement de la crise économique et la réapparition de nombreuses plaintes pour violations des droits de l'homme commises par des forces de l'ordre nationales et provinciales, un processus de transformation du discours sur la mémoire se déclenche au sein du mouvement de défense des droits de l'homme en Argentine. Progressivement, le mot d'ordre historique « Mémoire, vérité, justice » résonne avec la crise contemporaine en matière de droits sociaux et économiques. Ces derniers sont menacés par la politique d'austérité menée par De la Rúa et l'incapacité de l'État à répondre aux demandes d'assistance provenant des milieux les plus défavorisés. Toutefois, les protagonistes majeurs de la crise sont les classes moyennes en voie de précarisation. Au cours du second semestre 2001, le taux de chômage atteint frôle les 20% et 37% des travailleurs sont en condition de sous-emploi – c'est-à-dire, soit précarisés ou non-déclarés⁶⁸. Depuis la fin de la période de privatisations du gouvernement Menem, la balance commerciale en dollars est de plus en plus déficitaire et, parallèlement, la fuite de capitaux explose et devient un réel problème pour la convertibilité monétaire argentine. Pour éviter la dévaluation du peso argentin et s'assurer une réserve en dollars suffisante, le gouvernement s'endette systématiquement auprès des organismes financiers internationaux, en faisant appel tout particulièrement au Fond Monétaire International. De cette manière, l'État plonge dans une spirale d'endettement avec des taux d'intérêt ne permettant pas d'envisager une issue possible. Dans ce contexte, le FMI – l'un des principaux organismes à l'origine de ce processus d'endettement digne du mythe de Sisyphe – rejette la demande argentine d'un plan de sauvetage, de refinancement de la dette et de continuité du versement des capitaux – destinés, jusqu'alors, à stabiliser (quoique précairement) l'économie nationale. Alors que la fuite de capitaux s'accélère et devient incontrôlable, le ministre de l'économie prend une mesure économique d'urgence : le 3 décembre 2001, De la Rúa signe l'entrée en vigueur du tristement célèbre « Corralito », qui empêche les épargnants de disposer librement de leurs économies en fixant une limite hebdomadaire de retrait de 250 AR\$. Au cours des deux semaines suivantes, la crise

⁶⁸ INDEC, Empleo y desempleo.

https://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=4&id_tema_2=31&id_tema_3=58

politique et économique se transforme en véritable crise généralisée : les syndicats proclament une grève générale et illimitée ; les épargnants se précipitent dans les banques pour récupérer leurs économies ; la rue est le théâtre de manifestations massives où les classes populaires et la classe moyenne se réunissent autour d'un intérêt commun ; de nombreux soulèvements populaires se déclenchent quotidiennement et donnent parfois lieu à des scènes de pillages. La société est désespérée : les plus démunis ne voient pas d'alternative possible à la misère ; la classe moyenne voit ses perspectives futures se dégrader à vue d'œil ; les plus aisés craignent à court terme de devenir la cible des pillages et, à long terme, de ne jamais récupérer la totalité de leur épargne. Pour faire face à la crise sociale, le gouvernement proclame la suspension des garanties constitutionnelles de l'État de droit et déclare l'état d'urgence. Immédiatement, les Forces armées et les forces de sécurité descendent dans les rues lourdement armées et disposées à faire usage de la force. Entre le 19 et le 21 décembre 2001, les manifestations massives sont réprimées dans le sang : 37 personnes sont tuées dans l'ensemble du pays – dont sept mineurs âgés de 13 à 17 ans. Le 21 décembre, De la Rúa doit démissionner et, à la vue des manifestants, quitte la « Casa Rosada » à bord de l'hélicoptère présidentiel. Cinq présidents vont se succéder en 12 jours, chacun d'eux échouant tour à tour dans leurs tentatives de mettre un terme à la crise, qui se stabilise à partir de l'assomption de Eduardo Duhalde en janvier 2002. Durant 18 mois, ce dernier se charge de la réorganisation socio-économique d'un pays en faillite et de la normalisation des conditions de gouvernabilité, jusqu'à la convocation de nouvelles élections présidentielles en avril 2003.

2.3. Le kirchnérisme et la « década ganada » (2003-2015)

En 1989, l'arrivée de Menem au pouvoir reflète en Argentine ce que la chute du mur de Berlin représente pour le monde occidental de la fin du XX^e siècle : la fin des grands récits, une conception du monde que Jean-François Lyotard décrit dans *La condition postmoderne*⁶⁹ et qui caractérise les années 90. Pour Eduardo Jozami⁷⁰, l'année 1989 inaugure aussi une période de latence dans le processus mémoriel qui

⁶⁹ LYOTARD (Jean-François), *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit, Paris, 1979.

⁷⁰ JOZAMI (Eduardo), *El futuro del kirchnerismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.

s'entend jusqu'à la crise de 2001. Ce climat d'époque marqué par la « fin de l'histoire » est – aussi paradoxal que cela puisse paraître – le terreau de la transition du récit victimaire au récit militant promue à partir de 1995 par H.I.J.O.S.

Cependant, ce récit militant ne surgit pas *ex-nihilo* : il se nourrit pendant la dictature des différentes controverses déclenchées dans l'exil par les membres des groupes armés au sujet de leur responsabilité dans la tragédie argentine⁷¹. Dans son ouvrage sur la revue *Controversia*⁷², Verónica Gago analyse les débats autour de l'idée d'*échec du projet politique* révolutionnaire et d'*échec de l'idée même du recours à la violence* dans le but d'établir les conditions pour la construction d'une société plus juste et égalitaire. Ces échecs auraient mené toute une génération de jeunes militants à l'échafaud. Ce constat met directement en cause les décisions prises par les leaders des organisations armées clandestines. Cet échec interroge également la structure organisationnelle même des groupes armés, qui a contribué de manière significative à leur propre défaite⁷³. Ce débat, qui émerge déjà pendant la dictature, va traverser la transition démocratique et s'actualiser au fil des années.

Pour sa part, le récit militant regagne du terrain avec l'arrivée au pouvoir en 2003 de Néstor Kirchner, qui imprime une signification nouvelle aux représentations sociales de la jeunesse politisée des années 70 ; une génération décimée par la répression et dont lui-même et sa compagne Cristina Fernández sont issue en tant qu'ex-militants Montoneros. La crise de 2001 remet en question la « fin des idéologies », de même qu'elle met en évidence le fait que les politiques néolibérales – marquées par les « relations charnelles » entre l'Argentine et les États-Unis – répondent à une idéologie tout aussi « sauvage » que celle du « gauchisme » – souvent désigné par la droite comme le détenteur du monopôle des « idéologies ».

Après les jours critiques de décembre 2001, le retour de la politique et de l'État – en tant que composants clés du processus historique – apparaît comme nécessaire pour répondre aux défis posés par la reconstruction du tissu socio-économique argentin. Le réinvestissement politique et militant de la jeunesse encouragé par le

⁷¹ Voir à ce sujet, dans la bibliographie sur les études de mémoire en Argentine, les ouvrages cités : Revista *Controversia* ; Revista *Punto de Vista* ; Pilar Calveiro ; Claudia Hilb ; Hugo Vezzetti ; Oscar del Barco ; Héctor Schmucler ; Beatriz Sarlo ; Eduardo Jozami ; Horacio González ; Eduardo Luis Duhalde ; Elisabeth Jelin ; Marina Franco ; etc.

⁷² Editée entre 1979 et 1981 au Mexique par des membres des organisations armées en exil. Cf. GAGO (Verónica), *Controversia : una lengua del exilio*, Ed. Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012.^[1]

⁷³ CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*

kirchnérisme est un élément essentiel du tournant culturel et politique de la mémoire du passé récent. Le discours d'assomption à la présidence de la Nation de Néstor Kirchner témoigne de ce glissement : il s'agit de « réconcilier la politique, les institutions et le gouvernement avec la société »⁷⁴. La « culture de la mémoire »⁷⁵ en Argentine a été fortement influencée par les politiques de mémoire officielles énoncées par Néstor Kirchner le 25 mai 2003 en conclusion de son discours devant le Congrès :

« Nous voulons des forces armées [...] engagées dans le futur et non dans le passé [...] Nous savons que nous sommes face à la fin d'une époque. Le temps des leaders prédestinés, des fondamentalistes et des messianiques est derrière nous [...] J'appartiens à une génération décimée. Frappée par des absences douloureuses. J'ai participé aux luttes politiques, avec des valeurs et des convictions que je ne compte pas abandonner sur le seuil de la Casa Rosada. Je ne crois pas en l'axiome selon lequel lorsque l'on gouverne, les convictions se transforment en pragmatisme. En réalité, il s'agit là d'une pratique hypocrite et cynique. Ma vie durant j'ai rêvé de voir notre pays se transformer en bien. Nous arrivons sans rancœur mais avec de la mémoire. Avec la mémoire non seulement des erreurs et des horreurs de l'autre, mais aussi la mémoire de nos propres égarements. La mémoire sans rancœur est un apprentissage politique, un bilan historique et un défi futur à relever. Avec l'aide de Dieu, nous pourrions ouvrir un nouveau chapitre de notre histoire, qui nous réunisse coude à coude pour atteindre le progrès et l'inclusion sociale [...] Je viens vous proposer un rêve. Reconstruire notre propre identité en tant que peuple et en tant que Nation. Je viens vous proposer un rêve, qui est la construction de la vérité et de la justice. Je viens vous proposer un rêve, celui de partager une Argentine avec tous et pour tous. Je vous propose de retrouver les rêves de nos patriotes fondateurs et de nos grands-parents immigrants et pionniers. De notre génération, qui a tout donné et tout abandonné pour un pays d'égaux. Car je sais et je suis convaincu qu'à travers cette symbiose historique nous retrouverons le pays que nous autres argentins méritons. Je

⁷⁴ Transcription complète du discours d'assomption de Néstor Kirchner du 25/05/2003 : <https://www.lanacion.com.ar/498849-el-texto-completo-del-discurso-presidencial> (Dernier accès : 18/06/2018.)

⁷⁵ Cf. ERLI, *op. cit.* ; TRAVERSO, *op. cit.*

viens vous proposer un rêve, je veux une Argentine unie. Je veux une Argentine normale. Je veux que nous soyons un pays sérieux. Et je veux aussi un pays plus juste ». ⁷⁶

Tous les éléments ayant caractérisé les 12 ans de politiques de la mémoire mises en œuvre par le kirchnérisme sont déjà présents dans ce discours : la revendication internationale de l'Argentine concernant la souveraineté sur les Îles Malouines, qui contraste avec l'aventure délirante de la guerre de 1982 déclenchée par la dictature militaire ; l'intégration politique et économique régionale à travers le Mercosur, en opposition aux incessantes tentatives d'ingérence des États-Unis et des pouvoirs économiques étrangers dans la souveraineté économique et politique des pays membres du marché commun sud-américain ; la profonde restructuration des Forces armées et leur subordination définitive au pouvoir politique ; la fin des lois d'impunité et la mise en place de mesures concrètes visant à rendre justice aux victimes de crimes de lèse-humanité ; la fin de l'alternance politique basée sur la prescription et le « golpisme » ; le début d'une reconstruction démocratique de coopération citoyenne entre les différents acteurs sociaux historiquement en lutte ; la réaffirmation du sens profond de la politique incarnée par la représentation démocratique du peuple ; la réaffirmation de l'affectivité comme moteur de la politique, en opposition à l'image du politique rationnellement objectif et politiquement neutre préconisée par l'idéologie néolibérale hégémonique du marché international – que Néstor Kirchner qualifie de « cynique » et « hypocrite » ; l'inscription du projet politique kirchnériste dans la continuité de la lutte des militants de gauche des années 70 ; l'affirmation d'une politique de la mémoire du terrorisme d'État centrée sur l'action de la Justice en conformité avec la Constitution, respectueuse des traités internationaux et fondamentalement éloignée de toute forme de revanchisme ; la gestion de politiques concrètes visant à promouvoir la mémoire au moyen de la réécriture de l'histoire officielle – telle qu'elle était enseignée dans les programmes scolaires – et l'introduction de la mémoire de la dernière dictature dans la sphère éducative, en tant que contenu obligatoire⁷⁷ ; la promotion de la mémoire dans la culture et la recherche

⁷⁶ <https://www.lanacion.com.ar/498849-el-texto-completo-del-discurso-presidencial>

⁷⁷ Cf. CRENZEL, op. cit.

à travers des financements de l'État⁷⁸ ; le rapprochement de la mémoire collective du passé récent aux idéaux de justice, de progrès et d'inclusion sociaux – préceptes fondamentaux du parti justicialiste (PJ) – comme la marque distinctive de ce « temps nouveau » ouvert par le kirchnérisme, dont le déploiement repose exclusivement sur la volonté populaire. Je me permets ici d'ouvrir une parenthèse, car ce dernier point constitue la première mention à l'émancipation sociale et citoyenne. La notion de « empoderamiento » – « empouvoirement » – est adoptée et promue avec pédagogisme par le kirchnérisme – à travers l'explicitation des outils et la puissance du pouvoir populaire. Cette singularité de la conception kirchnériste de la politique et du pouvoir populaire constituera – notamment durant les deux mandats de Cristina Fernández – un *leitmotiv* très intéressant pour notre étude, sur lequel on reviendra dans la conclusion.

Outre les grandes lignes des politiques de mémoire du kirchnérisme, ce discours inaugural présente les éléments fondateurs d'un récit officiel sur la violence du régime *de facto* : la dénonciation du terrorisme d'État ; l'abandon définitif de la « théorie des deux démons » comme interprétation de la violence politique ; la réaffirmation de la figure du disparu comme élément distinctif du terrorisme d'État ; la mise en valeur de la militance politique de la jeunesse des années 70 – même si la vision proposée conserve les traits d'un utopisme naïf, d'un idéalisme « rêveur » ; une autocritique des erreurs commises par la militance d'extrême gauche – la voix de l'ex-Montonero se confondant avec celle du président, dans un contexte qui ne se prête pas à ce type de juxtaposition de subjectivités, comme le signale Eduardo Jozami lorsqu'il affirme que « ce n'est pas le rôle du gouvernement de mettre en œuvre l'autocritique des erreurs commises par la gauche armée des années 1970 »⁷⁹. D'autre part, pour que les processus de vérité et de justice soient effectifs, ils doivent être nécessairement accompagnés de processus de subjectivation collective redéfinissant l'« identité nationale ». Autrement dit, ils doivent être accompagnés par une rénovation culturelle radicale et globale ; et cette rénovation culturelle implique, dans le même temps, un retour dans le temps pour reprendre (en une sorte de « symbiose historique ») les idéaux révolutionnaires et libertaires des luttes à l'origine des nations de cette « grande patrie » qu'est l'Amérique du sud. De même, ce récit revendiquant le sens

⁷⁸ Comme par ex. les financements du CONICET; le "Programa Sur" du *Ministerio de Asuntos exteriores y culto de la Nación*; les financements des productions audiovisuelles de l'INCAA; le *Teatro por la Identidad* ; la *TV por la Identidad*, etc.

⁷⁹ JOZAMI (Eduardo), *El futuro del kirchnerismo*, op. cit.

profond de la politique inscrit aussi les idéaux d'égalité et de justice sociales de la génération décimée par le terrorisme d'État dans la droite ligne des idéaux communautaires et révolutionnaires de l'anarchisme et du communisme, importés par les immigrants du vieux continent aux XIX^e et XX^e siècles.

Cette place privilégiée que Néstor Kirchner octroie à la question des droits de l'homme dans son discours d'assomption constituera un élément caractéristique de son gouvernement, ainsi que des deux mandats successifs de Cristina Fernández. Ainsi, à peine trois mois après son arrivée au pouvoir, Néstor Kirchner met en œuvre l'une des premières dispositions fondatrices de cette nouvelle politique en matière de droits de l'homme dans le but de concrétiser les politiques réparatrices de mémoire et de justice promues par le kirchnérisme lors de la campagne présidentielle et réaffirmées dans son discours inaugural. Ainsi, en août 2003, la loi n° 25.779 d'annulation des lois du « Point final » et du « Devoir d'obéissance » est sanctionnée par le Congrès, activant ainsi le processus de réouverture des procès pour des crimes de lèse-humanité. Mais ce n'est qu'en 2005 que la Cour suprême de Justice déclarera définitivement l'inconstitutionnalité des lois dites du pardon⁸⁰. C'est ainsi que débute progressivement l'institutionnalisation de l'association *Madres de Plaza de Mayo*, présidée par Hebe de Bonafini. Au début de l'année 2006, l'organisation exprime publiquement son soutien au gouvernement Kirchner et cesse temporairement de participer, en tant qu'association de défense des droits de l'homme, aux rondes des jeudis⁸¹, tout en définissant de nouvelles consignes de lutte articulées désormais autour du positionnement de l'association en tant qu'organisation politique⁸².

Outre l'annulation des lois d'impunité, ce 24 mars 2004 représente une date marquante dans l'histoire des politiques de mémoire en Argentine. Deux discours fortement performatifs et d'une grande puissance symbolique sont prononcés à l'occasion des commémorations officielles pour le jour de la mémoire. « Procédez ! » ordonne le 24 mars au matin Néstor Kirchner au général Bendini (chef des Forces armées) lors du retrait des cadres des ex-présidents de facto Jorge Rafael Videla et Benito Bignone de la galerie d'honneur des anciens directeurs du Collège militaire de la nation. Accompagnant cet acte de langage, et devant toutes les autorités gouvernementales et militaires réunies spécialement pour l'occasion, le président

⁸⁰ http://www.cels.org.ar/common/documentos/sintesis_fallo_csjn_caso_poblete.pdf - Dernier accès : 18/06/2018.

⁸¹ <https://www.clarin.com/ediciones-antiores/20060126> - Dernier accès : 18/06/2018.

⁸² <http://madres.org/index.php/consignas/> - Dernier accès : 18/06/2018.

Kirchner adresse un discours bref aux membres des Forces armées, dans lequel il condamne définitivement le terrorisme d'État. Le message est transparent :

« Nous autres argentins, membres de la société civile ou militaires, peu importe nos responsabilités respectives, nous devons *produire un acte de conscience et d'identité* qui nous permette définitivement de marquer dans l'histoire cet événement terrible et lamentable [constitué par le terrorisme d'État]. Plus jamais l'ordre institutionnel ne doit être subverti en Argentine. C'est le peuple argentin, de par son vote et sa propre décision, qui décide du destin de l'Argentine. Il faut en finir avec les esprits illuminés et les sauveteurs messianiques [en claire référence aux membres des Juntas militaires⁸³, mais aussi à José López Rega, l'illuminé ésotérique à l'origine de la Triple A et de la « croisade » de l'Opération Indépendance], n'ayant apporté que du sang et de la douleur aux argentins. De même, puisque je suis un prédicateur de l'amour et non pas de la haine et de la rancune, cela devrait être définitivement clair que le terrorisme d'État est l'une des épreuves les plus injustifiables et les plus sanglantes auxquelles une société se voit confrontée. Aussi grave que puisse paraître une situation historique, aucune circonstance ne peut justifier le terrorisme d'État [...] Le retrait des cadres, auquel le chef de l'armée a procédé il y a quelques instants, marque de manière définitive le positionnement clair du pays [...] pour mettre fin à cette étape lamentable de notre histoire et pour que, partout dans le pays, et surtout à l'intérieur de l'institution militaire, l'esprit démocratique soit consolidé et le terrorisme d'État banni pour toujours. [...] Ce moment marque un point d'inflexion et un nouveau temps historique. Messieurs, puisse le 24 mars devenir la conscience vivante de ce qu'il ne faut plus reproduire dans cette patrie ; et que ce 24 mars enracine, encore plus au sein de votre institution armée, parmi vous qui portez vos armes avec fierté, la conscience de ne plus jamais retourner ces armes contre le peuple argentin »⁸⁴.

⁸³ CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*

⁸⁴ Discours de Néstor Kirchner au *Colegio Militar de la Nación Argentina*, 24/03/2004. <https://www.youtube.com/watch?v=jz4rVEXIbuU&pbjreload=10> Dernière visite : 21/06/2018. <http://www.telam.com.ar/notas/201305/17971-el-24-de-marzo-de-2004-el-dia-que-kirchner-hizo-bajar-el-cuadro-del-colegio-militar.html>

Ce premier pas symboliquement très fort est suivi dans l'après-midi du discours inaugural de l'espace de mémoire de la ex-ESMA⁸⁵, qui définit plus précisément le positionnement politique du kirchnérisme en matière de droits de l'homme et de promotion de la mémoire du terrorisme d'État : un positionnement qui ouvre un « nouveau temps historique » auquel Néstor Kirchner fait référence dans l'*excipit* de son discours au Collège militaire, et qui traverse de part en part son discours inaugural de l'espace de mémoire de la ex-ESMA. Cependant, on retiendra de ce discours la mise en parallèle entre l'ouverture d'un espace de mémoire – organisé autour d'une archive nationale, d'un centre de recherche et de documentation, d'un centre culturel et de locaux destinés aux organisations de défense des droits de l'homme – à la formulation officielle d'une demande de pardon au peuple argentin pour les atrocités commises par le régime *de facto* au nom de la patrie :

« Il faut appeler les choses par leur nom et ici, si vous me le permettez, je ne parle pas en tant que camarade que je fus pour ceux et celles avec qui j'ai partagé cette époque mais, en tant que Président de la Nation Argentine, je viens présenter des excuses de la part de l'État national pour son silence honteux pendant ces vingt ans de démocratie au sujet de tant d'atrocités. Il faut appeler les choses par leur nom : ce n'est ni de la rancune, ni de la haine ce qui nous guide et me guide, c'est la justice et la lutte contre l'impunité. Les responsables de cet acte effrayant et macabre dans tant de camps de concentration, tels que la ESMA, n'ont qu'un seul et unique nom : ce sont des assassins rejetés par le peuple argentin »⁸⁶.

Même si les politiques de mémoire sont au centre du plan de renouvellement citoyen et culturel tracé par le kirchnérisme depuis 2003, elles connaissent à partir de 2006 un nouvel élan incarné symboliquement par le 30^e anniversaire du coup d'État de mars 1976. À l'origine de ce nouvel élan, le soutien juridique et institutionnel apporté par la réouverture des procès contre les responsables des crimes de lèse-

⁸⁵ <https://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/24549-blank-79665064>

⁸⁶ Transcription du discours sur le site officiel de la Casa Rosada : <https://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/24549-blank-79665064> - Vidéo du discours : <https://www.youtube.com/watch?v=yCvGJiCLg1s> - Dernier accès : 18/06/2018.

humanité commis durant la période 1975-1983⁸⁷ : 959 causes pénales sont rouvertes dans l'ensemble du pays avec pour conséquence la multiplication des condamnations au cours des années suivantes. En 2009, la sentence prononcée à l'encontre des accusés des crimes perpétrés au sein de la ESMA est exemplaire. Parmi les cas les plus emblématiques jugés à cette occasion figurent le cas de Azucena Villaflor (l'une des fondatrices de l'association *Madres*), des sœurs françaises Léonie Duquet et Alice Domont, ainsi que du journaliste et écrivain Rodolfo Walsh.

La même année, une nouvelle loi d'éducation est votée, qui témoigne de la cristallisation d'une nouvelle perspective d'enseignement du passé récent – axée sur le problème de la mémoire collective du terrorisme d'État – à travers le programme « Éducation et mémoire » du Ministère de l'Éducation. Son objectif est de :

« Consolider une politique éducative ayant comme but de promouvoir l'enseignement de l'histoire récente au moyen de l'élaboration et la mise à la disposition des matériels et des actions de formation des enseignants à niveau national. Ce programme se propose tout particulièrement [...] l'inclusion effective des contenus communs, tels que : la construction d'une identité nationale depuis la perspective régionale latino-américaine (tout particulièrement, la région MERCOSUR) ; la cause de la récupération des Malouines, l'exercice et la construction de la mémoire collective de l'histoire récente, ayant pour objectif de susciter chez les élèves des réflexions et des sentiments démocratiques, et la défense de l'État de droit et la pleine vigueur des Droits de l'homme »⁸⁸.

Cependant, ce n'est pas la première fois qu'une politique nationale de mémoire est mise en place par le Ministère de l'Éducation nationale, dans le but d'unifier et de promouvoir le discours officiel relatif à l'histoire du passé récent dans l'enseignement primaire et secondaire. Comme le souligne Emilio Crenzel, la maison d'édition Eudeba – qui s'est chargée de l'édition originale du rapport de la CONADEP – publie

⁸⁷ Cf. RAFECAS (Daniel), « Juicios de Lesa Humanidad en la Argentina. Presente y futuro. », *Pensamiento penal*, déc. 2016. Dernier accès : 18/06/2018. <chrome-extension://oemmnecbldboiebfnladdacbdmfmadadm/http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2016/12/doctrina44662.pdf>

⁸⁸ Descriptif du Programme « Educación y memoria » du *Ministerio de Educación de la Nación argentina*, 2006. <http://www.me.gov.ar/educacionymemoria/> Dernier accès : 18/06/2018.

en 1997 *Haciendo memoria en el país de Nunca Más*⁸⁹ et le distribue dans l'ensemble du pays en étroite collaboration avec le Ministère de l'Éducation. Cet ouvrage de Inés Dussel, Silvia Finocchio et Silvia Gojman se penche en détail sur le cadre politique et idéologique de la dictature et inscrit cette séquence dans l'histoire Argentine en remontant jusqu'au XIX^e siècle. De même, *Haciendo Memoria...* associe la terreur d'État au plan économique de la dictature et présente les disparus comme des militants – y compris les guérilleros. Enfin, l'ouvrage s'interroge, au regard des croissantes inégalités sociales et de la violence policière des années 1990, sur les capacités de la démocratie à garantir le *Nunca Más*. Comme nous l'avons souligné précédemment, ce rapprochement entre la lutte des organismes de défense des droits de l'homme et la lutte contre l'injustice et l'inégalité sociale caractérise ce moment « pauvre » des années 90, ces « années d'hiver » de la construction de la mémoire de la dernière dictature.

En 2006 naît une controverse relative à l'utilisation du terme « génocide » dans le contexte du cas argentin, suite à la condamnation de Miguel Etchecolatz (un ancien chef de la police à charge des CCD de la province de Buenos Aires durant la dictature), pour des crimes commis dans le contexte du génocide perpétré par l'État terroriste⁹⁰. Cependant, la controverse se poursuit dans les milieux académique, juridique et intellectuel, et produit des tensions avec le positionnement relativement homogène adopté par le mouvement de défense des droits de l'homme. Le caractère inédit des crimes du nazisme a forcé le droit à faire évoluer ses catégories et ses nomenclatures concernant la gravité des crimes commis. À l'époque, ces derniers ne rentraient en effet dans aucune des cases existantes dans le droit international à la fin de la 2^e guerre mondiale. L'instauration du crime de lèse-humanité vient combler un vide que le crime de guerre ne pouvait considérer du point de vue juridique. En 1946, une première version de la « convention pour la prévention et la répression du crime de génocide »⁹¹ de l'Assemblée générale des Nations Unies, définit le génocide comme un type particulièrement grave de crime contre l'humanité. Dans cette

⁸⁹ DUSSEL (Inés), *Haciendo memoria en el país de Nunca Más*, Eudeba, 1997.

⁹⁰ Servicio de apoyo sociológico a las querellas, « Informe sobre el juzgamiento del genocidio argentino. Contiene las sentencias desde 2006 hasta Diciembre de 2014 inclusive. », Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, 2015. <http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/teladejuicio/article/download/1613/1428>

Voir aussi : FEIERSTEIN (Daniel), *El genocidio como práctica social*, Buenos Aires, FCE, 2008 ; et FEIERSTEIN (Daniel), *Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II*, Buenos Aires, FCE, 2015.

⁹¹ Assemblée générale des Nations unies, « Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide », 1946.

première formulation, le crime de « génocide » est caractérisé par l'action criminelle de l'État et la nature préméditée et systématique de l'extermination massive perpétrée contre un groupe humain pour des raisons ethniques, religieuses, politiques, raciales ou nationales. Cette définition mettait en avant l'utilisation de la technologie dans la perpétration des crimes et l'établissement de tout un appareil bureaucratique d'administration de l'extermination. En 1948, une deuxième version de cette convention est rédigée dans laquelle, sous la pression de plusieurs pays signataires, les raisons politiques disparaissent.

Cependant, les juges ont tranché cette question de manière différente en Argentine. Ils affirment que, dans le cas d'Etchecolatz, on peut considérer que les crimes perpétrés durant la dictature l'ont été dans le contexte d'un génocide. Pour autant, il n'existe pas un accord doctrinaire à ce sujet. Comme Hugo Vezzetti le signale dans son livre *Pasado y presente*, « certains juristes considèrent que les crimes de masse perpétrés pour des raisons politiques s'inscrivent tout simplement dans la définition des crimes contre l'humanité, tandis que d'autres interprètent que les groupes politiques sont compris dans la définition de génocide »⁹².

L'année 2006 est marquée par un second événement : à l'occasion du 30^e anniversaire du coup d'État de 1976, Eudeba présente une nouvelle édition du *Nunca Más*, qui témoigne des transformations survenues dans l'imaginaire mémoriel collectif depuis 1984. Dans ce nouvel ouvrage est publiée la liste des disparus dans laquelle figurent l'identité du détenu, le nom du CDD où il a été vu pour la dernière fois, le numéro du procès verbal du témoin et la date de présentation de son *habeas corpus*. Ces nouvelles informations démocratisent l'accès citoyen aux documents légaux attestant des crimes.

D'autre part, cette nouvelle édition publie la liste originelle (et, bien entendu, incomplète) des CCD identifiés dans l'ensemble du pays ; ce qui permet au lecteur, au-delà des CCD les plus importants, de prendre connaissance de l'existence de petites infrastructures improvisées à l'intérieur de dépendances publiques (des hôpitaux, des écoles, des commissariats, etc.).

Le nouveau prologue signale l'État comme le responsable direct de la perpétration des crimes de lèse-humanité par ses agents avec un fort appui technique et logistique de la société civile. Cependant, de la même manière qu'en 1984, le texte ne

⁹² VEZZETTI (Hugo), *Pasado y presente*. Siglo XXI Editores, Bs. As., 2002.

contextualise pas cette violence politique dans la seconde moitié du XX^e siècle en Argentine⁹³. La dénomination de « terrorisme d'État » ne prend pas en compte les crimes de lèse-humanité perpétrés avant le coup d'État de 1976 par des forces parapolicières et paramilitaires directement liées aux gouvernements en place – c'est-à-dire, les crimes de l' « Opération Indépendance » et le massacre de La Plata sous le gouvernement de Isabel de Perón ; les crimes de la Triple A et le massacre d'Ezeiza et de Pacheco sous le dernier gouvernement de Juan Domingo Perón ; le massacre de Trelew en 1972 sous le gouvernement de facto de Alejandro Agustín Lanusse ; la fusillade de José León Suárez⁹⁴ en 1956 sous le gouvernement de Pedro Eugenio Aramburu ; etc.

À la différence du premier, ce nouveau prologue ne postule pas l'innocence de la société argentine, ni ne la déresponsabilise de la non-dénonciation massive des crimes ; une passivité et une indifférence de la société argentine vis-à-vis de cette « vérité de polichinelle »⁹⁵ signalées par Pilar Calveiro. Ainsi, le nouveau texte abandonne définitivement la « théorie des deux démons ». Emilio Crenzel signale à ce sujet :

« Le prologue [de 2006] voit dans la dérogation des lois du Punto Final et de Obediencia Debida une rupture concernant la politique de défense des droits de l'homme menée par les gouvernements précédents. De plus, il s'oppose implicitement à la « symétrie justificatrice » défendue par la CONADEP entre la violence de l'État et de la guérilla [...] Cependant, cette lecture omet de préciser que, si en effet le prologue de la CONADEP présente le terrorisme d'État comme une réponse à la violence de la guérilla, dans le même temps il le condamne fermement en le qualifiant de crime de lèse-humanité. À la différence du texte de Sabato, le prologue de 2006 signale le rôle du terrorisme d'État dans l'imposition d'un système économique excluant [...] De cette manière, le prologue met l'accent sur la relation entre la dictature et la volonté de mise en place d'un nouveau modèle économique, et ce sans pour autant mettre en lumière l'idéologie conservatrice et autoritariste de la doctrine militaire. D'autre part, le nouveau prologue revendique le chiffre de

⁹³ CRENZEL, *op.cit.*, pp.175 sq.

⁹⁴ WALSH (Rodolfo), *Operación masacre*, Sigla, Bs. As., 1957.

⁹⁵ CALVEIRO (Pilar), *op. cit.*

30.000 disparus, alors que les registres officiels font état de 7.140 disparus sur un total de 9.933 personnes ayant été soumises à la pratique de la disparition forcée »⁹⁶.

En 2006 toujours, après délibération du congrès, le 24 mars est promu « journée nationale de la mémoire, pour la vérité et la justice »⁹⁷ et devient férié. Dans le même sens, le gouvernement met en œuvre une politique de gestion destinée à la préservation, la conservation et la promotion des anciens CCD, qui deviennent des lieux de mémoire officiels. Une politique culturelle et éducative s'organise progressivement autour de ces espaces de mémoire, qui se transforment en véritables centres culturels dans lesquels sont proposés des visites guidées. Ces centres d'un genre nouveau développent des activités pédagogiques dans les écoles, les centres communautaires et les lycées, ainsi que des activités culturelles, sociales et communautaires axées sur la recherche et la collaboration, sur le plan de la justice, pour la préservation des lieux et des preuves matérielles des crimes. Il faut signaler que ces preuves matérielles protégées par une législation spécifique concernant les lieux de mémoire sont encore aujourd'hui exploitées en tant qu'éléments probatoires dans les procès en cours pour crime de lèse-humanité. Ces activités diverses proposées par les organismes en charge de la gestion des lieux de mémoire, ajoutées à la présence sur place des preuves matérielles des crimes et à l'impact que les atrocités commises en ces lieux ont encore dans l'imaginaire social, ont été les éléments au centre d'une virulente controverse⁹⁸ en 2013, questionnant la politique officielle en matière de gestion des lieux de mémoire.

Cette politique des lieux de mémoire s'accompagne de création en 2007 du monument aux victimes du terrorisme d'État, situé dans le Parque de la Memoria inauguré en 1998. Le monument est constitué de cinq murs et de 30.000 plaques commémoratives. Sur 9000 de ces plaques figurent l'identité, l'âge et la date de disparition et/ou d'exécution des victimes de la répression étatique entre 1969 et 1983. Cette périodisation constitue un événement majeur dans l'histoire de la

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 215-216.

⁹⁷ <https://www.lanacion.com.ar/789204-fuerte-debate-en-el-congreso-por-el-feriado-del-24-de-marzo>

⁹⁸ Tournant autour d'une activité festive de présentation du plan stratégique du Ministère de la Justice – présidé à l'époque par Julio Alak – célébrée sur les terrains de la ex-ESMA ; une initiative appuyée par certains organismes de défense des droits de l'homme, dont les Mères de la place de mai et H.I.J.O.S. <http://www.telam.com.ar/notas/201301/3390-integrante-de-hijos-la-ex-esma-es-un-espacio-para-celebrar-la-vida.html> Dernier accès: 18/06/2018.

configuration des représentations sociales de la mémoire de la dernière dictature. En effet, elle étend la dénomination de « terrorisme d'État » à des périodes démocratiques⁹⁹, en raison du caractère illégal et inhumain des crimes infligés à l'ensemble de la société argentine. De même, le caractère ouvert et inachevé du monument témoigne de l'actualité de cette plaie toujours ouverte que représente l'absence d'informations sur le sort des disparus. Ainsi, alors que les procès avancent et la connaissance des crimes et des victimes s'étend, des milliers de plaques vierges attendent toujours d'être gravées.

Les critères de configuration de la liste de noms constituent un autre élément de la puissance symbolique de ce monument. Une commission a été tout spécialement créée à cette fin. Cette dernière est constituée par des membres des organismes de défense des droits de l'homme, des membres du Secrétariat aux droits de l'homme du Ministère de Justice de la Nation, des chercheurs de l'Université de Buenos Aires et des représentants de l'équipe argentine d'anthropologie médico-légale, sur la base de la liste du rapport de la CONADEP et des disparitions déclarées depuis 1984 à nos jours.

3. L'actualité des conflits de la mémoire en Argentine

Depuis l'arrivée de Mauricio Macri au pouvoir, en décembre 2015, la visibilité croissante d'une perspective révisionniste – et souvent même négationniste – a eu pour effet le questionnement de la notion de terrorisme d'État. Les disparus sont placés face à leur propre responsabilité, et les crimes commis par l'État sont considérés comme une réponse aux actions révolutionnaires de la militance politique et de la lutte armée. La résurgence de ce discours réactionnaire montre qu'il a toujours été présent mais qu'il s'est maintenu caché, invisible et silencieux depuis 2003, en raison du consensus autour des mémoires de la dernière dictature que le kirchnérisme a réussi à construire, nourrir et préserver ; un consensus trop précaire semble-t-il, mais suffisamment partagé pour faire taire les voix négationnistes pendant 12 ans. Néanmoins, ces voix que l'on pensait définitivement exclues vont ressurgir, à partir de 2015 avec de nouvelles conditions de circulation du récit mémoriel. Quel est le

⁹⁹ CRENZEL, *op.cit.*

principal changement dans la culture de la mémoire de la dernière dictature introduit par le macrisme ? La remise en cause des acquis en matière de mémoire et de droits de l'homme en faveur de l'instauration d'une culture faisant de la « post-vérité » son outil politique favori de captation sociale ; une politique de rétropédalage que l'actuel gouvernement s'obstine à opérer – tout particulièrement vis-à-vis des politiques assurant la continuité des jugements des responsables de crimes de lèse-humanité. Dans cet état de choses, les conditions sont réunies pour que les voix les plus anti-démocratiques se prononcent librement, sans craintes d'une sanction sociale ou pénale.

Les conditions de ce moment d'inflexion – que le gouvernement Macri représente dans le contexte de l'actuelle configuration des mémoires de la dernière dictature argentine – s'inscrivent dans un mouvement de dimension globale. Le mépris et l'abandon actuels de la valeur positive de la pensée critique fournissent les conditions de ce que certains ont appelé l'ère de la *post-vérité*. Le néologisme « post-vérité » est apparu en 2004 dans *The Post-Truth Era*¹⁰⁰ sous la plume de l'écrivain nord-américain Ralph Keyes, en référence « aux circonstances dans lesquelles les faits objectifs ont moins d'influence pour modeler l'opinion publique que les appels à l'émotion et aux opinions personnelles »¹⁰¹. Comment sortir de l'impasse que représente l'opposition entre la construction d'une mémoire collective sur un événement historique et la légitimation actuelle de la post-vérité comme soubassement idéologique de l'ensemble de la pratique politique ? Jusqu'à ce moment de régression, notre étude s'interrogeait principalement sur la question de la sélection des mémoires : c'est-à-dire, quelles mémoires deviendront hégémoniques ? Comment, pourquoi et dans quel but le deviendront-elles ? Car jusqu'en 2015, nous supposions un consensus global sur ces faits, indépendamment des perspectives individuelles sur la complexité du déroulement des événements. Comme le signale Alicia Castro (ancienne ambassadrice au Venezuela et au Royaume-Uni sous les trois gouvernements Kirchner), ce paradigme de la post-vérité fonctionne comme l'idéologie de la classe politique actuellement au pouvoir :

¹⁰⁰ KEYES (Ralph), *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary life*, St. Martin's Press, 2004.

¹⁰¹ Traduction de l'article : « Post-truth », *English Oxford Dictionary*, Oxford University Press, 2018.

« Je ne parle plus de ‘néolibéralisme’ car [le gouvernement de Mauricio Macri] n’est ni ‘nouveau’, ni ‘libéral’, [...] Mauricio Macri a toujours pensé que les Îles Malouines représentaient un coût additionnel pour l’économie du pays et, évidemment, il le pense encore [...] De deux choses l’une : soit on a affaire à un homme éminemment ignorant, soit il a en tête un plan néocolonial – et le temps a désormais démontré la pertinence de cette deuxième hypothèse. C’est en ce sens que cette politique n’est pas ‘néolibérale’, mais configure un régime ‘néocolonial’, qui a plus à voir avec la réappropriation de nos territoires [de la part des anciennes colonies] et le pillage de nos ressources naturelles. C’est très préoccupant »¹⁰².

En ce sens, l’indifférence et le désintérêt de Mauricio Macri concernant la mémoire de la guerre des Malouines¹⁰³ traduit une désaffection et un dégoût profonds et généralisés au sujet de la mémoire de la dernière dictature. Les déclarations de Mauricio Macri auxquelles Alicia Castro fait référence sont issues d’un entretien publié en 1997 dans *Página/12*, lorsque l’actuel président dirigeait le club de football Boca Juniors et débutait tout juste sa carrière politique. Il souligne : « Je n’ai jamais compris les débats sur la souveraineté [des îles Malouines] dans le contexte d’un pays aussi grand que le nôtre [sic]. Nous n’avons pas de problème d’espace, comme c’est le cas des israéliens ». Fidèle à son idéologie d’austérité, il précise : « ...maintenir les [îles] Malouines représente des dépenses annuelles assez significatives pour le Trésor d’Angleterre, [c’est pourquoi, dans le cas d’une éventuelle récupération] les [îles] Malouines représenteraient un déficit additionnel pour le pays »¹⁰⁴. Ces déclarations de 1997 ne contrastent guère avec celles de 2014¹⁰⁵, d’un Mauricio Macri devenu désormais maire de la ville de Buenos Aires et candidat présidentiel. Interrogé au sujet de la crainte des organismes de défense des droits de l’homme d’un rétropédalage en matière de droits de l’homme, Mauricio Macri répond : « Mon

¹⁰² CASTRO (Alicia), « Un enorme retroceso » [Entretien], *Página/12*, 2 avril 2018.

<https://www.pagina12.com.ar/105472-un-enorme-retroceso> - Dernier accès: 18/06/2018.

¹⁰³ Alicia Castro, ancienne ambassadrice au Royaume Uni sous le gouvernement Kirchner, a été à la tête des négociations auprès des Nations Unies concernant la souveraineté argentine sur les îles Malouines.

¹⁰⁴ Entretien avec Mauricio Macri, « Nunca entendí los temas de soberanía », *Página/12*, 18 janvier 1997. (La traduction est nôtre)

¹⁰⁵ Entretien avec Mauricio Macri, « Mauricio Macri: "Conmigo se acaban los curros en derechos humanos" », *La Nación*, 8 décembre 2014. <https://www.lanacion.com.ar/1750419-mauricio-macri-conmigo-se-acaban-los-curros-en-derechos-humanos> - Dernier accès: 18 janvier 1997. (La traduction est nôtre.)

gouvernement a toujours défendu les droits de l'homme, la liberté d'expression et des médias, l'accès à la santé et l'éducation. Les droits de l'homme ne sont pas des 'rêves partagés', de même qu'ils ne doivent pas non plus faire l'objet d'un usage opportuniste permettant d'en faire son gagne-pain. Avec nous, c'est fini cette histoire »¹⁰⁶. L'actualité argentine inscrit cette réponse de Mauricio Macri sur le terrain de la post-vérité. En effet, nombreux sont les exemples qui viennent contredire ces affirmations – mais là n'est pas l'objet de cette étude. Toutefois, il faut signaler que ces propos font clairement allusion au discours d'assomption de Néstor Kirchner de 2003, centré sur la question des droits de l'homme et ancré dans la mémoire collective à travers une phrase emblématique « Je viens vous proposer un rêve ! »¹⁰⁷. En outre, en considérant la lutte et les acquis du mouvement de défense des droits de l'homme comme un « curro » (un terme péjoratif difficilement traduisible désignant les « petits boulots »), il mésestime ouvertement la légitimité des demandes de mémoire, de vérité et de justice, dans le même temps qu'il doute des convictions des militants de ces organisations en les accusant d'être motivés par l'appât du gain.

En novembre 2015, Mauricio Macri est élu président de la Nation. Son style de gouvernement est marqué par un revanchisme politique exacerbé et un antidémocratie autoritaire – mis en évidence le jour même de son assomption par son refus d'assister à la cérémonie de passation de pouvoir au Congrès de la Nation et l'organisation d'une cérémonie parallèle à la Casa Rosada. Dans la chronologie du scandale suscité par l'attitude de Mauricio Macri lors de la cession du « bâton » présidentiel, deux détails sont particulièrement illustratifs de la façon dont le président nouvellement élu entendait gouverner par la suite : d'une part, le recours à la corporation judiciaire lui ayant permis d'abrèger exceptionnellement le mandat de la présidente sortante à la veille de la cérémonie de passation de pouvoir, tout en laissant, durant 12h, un président provisoire à la tête d'un gouvernement national techniquement acéphale ; d'autre part, le rôle des médias hégémoniques, comme *La Nación* et le *Grupo Clarín*, dans la conformation d'une image négative de la résistance opposée par la présidente sortante aux attaques du président élu.

Il est important de rappeler que les journaux *Clarín* et *La Nación* forment une coalition historiquement opposée au péronisme en général et au kirchnérisme en

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Néstor Kirchner, discours présidentiel, 2003.

particulier. Tous deux sont visés par une enquête judiciaire sur les conditions de vente durant la dictature de l'usine de production de papier journal la plus importante du pays : *Papel Prensa*. Le directeur du journal *La Nación* (Bartolomé Mitre) accompagné du PDG du journal *Clarín* (Héctor Magnetto) et de la propriétaire récemment disparue du monopole de médias *Grupo Clarín* (Ernestina Herrera de Noble), ont à maintes reprises été accusés de collaborer activement avec la répression du régime *de facto* des années 70 – une collaboration qui aurait permis aux deux journaux de devenir majoritaire au sein de *Papel Prensa*¹⁰⁸. Dans le contexte de cette vente, Héctor Magnetto (actuel PDG du journal *Clarín*, principal collaborateur de l'actuel gouvernement et ennemi déclaré de Néstor et Cristina Kirchner) aurait menacé de mort Lidia Papaleo et sa fille (la première étant, à l'époque, la représentante légale des actionnaires majoritaires de l'entreprise) et orchestré les fortes pressions sur sa personne exercées par des agents de la répression de l'époque. En effet, en 1977, au moment le plus virulent de la répression du régime *de facto* et « quelques jours après l'ajustement des derniers détails formels concernant le transfert des actions, Lidia Papaleo est séquestrée, torturée et violée par un groupe d'opérations du régime »¹⁰⁹ ; une disparition suivie de celle de plusieurs membres de son entourage. À ce sujet, il est nécessaire de rappeler que Ernestina Herrera de Noble a été accusée de collaboration avec la répression militaire et suspectée du délit d'appropriation illégale de mineurs, concernant les conditions troubles dans lesquelles s'est déroulée l'adoption de ses deux enfants, soupçonnés d'être nés en captivité.

Dans le contexte du grave conflit opposant les deux principaux journaux du pays et le gouvernement Kirchner, rappelons qu'au lendemain de l'élection de Mauricio Macri, le journal *La Nación* (qui s'est toujours caractérisé par son soutien au discours pro-dictatorial) publie un éditorial virulent intitulé « No más venganza »¹¹⁰, qui suscite une forte répercussion dans la société, et plus particulièrement au sein de la rédaction même du journal à travers une manifestation publique de rejet de l'éditorial de la part de l'ensemble des journalistes du quotidien¹¹¹. L'accroche de l'éditorial donne la clé de lecture de la violence politique des années 70, à partir de laquelle les acquis en matière de droits de l'homme font, tout au long du texte, l'objet d'une

¹⁰⁸ <http://chequeado.com/el-explicador/claves-para-entender-el-caso-papel-prensa/>

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ <https://www.lanacion.com.ar/1847930-no-mas-venganza> - Dernier accès : 18/06/18.

¹¹¹ FOPEA, « Sobre el artículo editorial "No más venganza" publicada hoy por el diario La Nación », 23/11/2015. <https://www.fopea.org/sobre-la-nota-editorial-no-mas-venganza-publicada-hoy-por-el-diario-la-nacion/> (Dernier accès : 21/08/2018.)

attaque féroce : « L'élection d'un nouveau gouvernement est le moment propice pour en finir avec les mensonges sur les années 70 et les actuelles violations des droits de l'homme »¹¹², c'est-à-dire, les incarcérations effectives des génocidaires jugés coupables du délit de lèse-humanité, encouragées par les politiques de droits de l'homme du kirchnérisme. Il s'agit d'une remise en cause radicale des fondements des vérités historiques inscrivant la violence politique des années 70 dans le contexte du terrorisme d'État, au mépris des acquis en matière de Vérité – qualifiés ouvertement de « mensonges » – et des acquis en matière de Justice – dénoncés comme des violations des droits de l'homme alors que, dans le même temps, les génocidaires sont qualifiés de « prisonniers politiques » des gouvernements Kirchner successifs. De même, on observe une volonté de mettre fin aux politiques en matière de droits de l'homme du kirchnérisme, mues selon le quotidien par un « désir de vengeance ». À travers un parallèle opportuniste et douteux avec les attentats de Paris du 13 novembre 2015, survenus dix jours avant l'éditorial en question, la lutte armée de la guérilla est assimilée au terrorisme islamiste contemporain. Mais les signataires de l'éditorial vont plus loin : la violence extrême et totalisante du terrorisme international est assimilée à l'idéologie des Kirchner (qualifiée de « fasciste ») en raison de leur appartenance à la branche armée du péronisme des années 70 : « Cette gauche verbeuse, dont la configuration était fasciste et le reste, s'est emparée de l'appareil de propagande officiel depuis le début des gouvernements Kirchner »¹¹³ ; une propagande officielle ayant pour but la manipulation de l'opinion publique sur la question du sort des « prisonniers politiques », soi-disant accusés, jugés et incarcérés pour de crimes de lèse-humanité de manière illégitime. D'autre part, alors qu'elle a été largement réfutée par de multiples études scientifiques depuis les années 1980 – et dénoncée dans le prologue du *Nunca Más* de la réédition de 2006 –, la justification du terrorisme d'État comme réaction aux actions de la guérilla réapparaît sur la scène publique. Selon le nouveau récit officiel, la jeunesse actuelle a fait l'objet d'une propagande orchestrée par le kirchnérisme et seuls les citoyens ayant vécu les années de l'horreur sont en capacité de rendre compte de la réalité de la « guerre sale ». L'expression est utilisée dans un sens différent de celui qui caractérise son usage dans les cercles militaires et pro-dictatoriaux : le caractère illégal et inhumain des méthodes utilisées lors de confrontations armées désigne exclusivement l'usage de la

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

violence de la part des groupes armés et exclut l'action et les méthodes systématiquement employées par les agents de la répression de l'époque (à savoir, le cycle *enlèvement-torture-extermiation-disparition*). De plus, la société est présentée comme une alliée du terrorisme d'État qui aurait pris part au conflit en isolant les jeunes terroristes. En ce sens, l'émergence du mouvement de défense des droits de l'homme à l'époque est jugée insignifiante et se réduit à quelques « voix isolées » sur la scène nationale et internationale. La place centrale que les droits de l'homme ont occupée dans l'agenda politique des Kirchner, de même que la reconnaissance historique des victimes de la répression dictatoriale, s'inscrivent ainsi dans une politique opportuniste menée par le kirchnérisme, et qui lui a facilité l'accès au pouvoir en 2003.

L'éditorial de *La Nación* trace ensuite une ligne prospective des changements radicaux à réaliser dans le futur immédiat, qui se lit comme un appel aux membres du gouvernement élu à prendre à rebours les politiques officielles de mémoire, de vérité et de justice mises en œuvre par le kirchnérisme. Deux mesures principales sont encouragées : d'une part, le renvoi, la révision et l'éventuelle suspension des procès à venir, ainsi que la révision des peines en cours et la reconsidération d'une libération anticipée des détenus actuels pour crime de lèse-humanité en raison de leur ancienneté. Il faut souligner que l'éditorial se réfère aux crimes de lèse-humanité à travers l'euphémisme « délits commis pendant les années de la répression subversive »¹¹⁴, de même qu'il juge « honteux » le fait que plusieurs centaines de répresseurs aient fini leurs jours derrière les barreaux. D'autre part, le texte dénonce une supposée « persécution officielle » subie par des magistrats accusés de crime de lèse-humanité, par des juges proches des cercles militaires, ainsi que par des magistrats opposés politiquement au kirchnérisme. Enfin, l'éditorial en appelle à la construction d'une « mémoire complète » pour que « tous les outils légaux s'activent afin d'empêcher tout type de vengeance et permettant de fermer les blessures, sans rester, pour autant, indifférent aux cicatrices »¹¹⁵ – ces dernières étant la seule référence de l'éditorial à la mémoire collective de la dernière dictature.

Peu avant les élections présidentielles, d'autres appels à la réconciliation sont relayés par *La Nación*, qui publie les 16 et 23 août 2015 « Memoria y reconciliación » et « Reconciliación, indultos y amnistías ». En *incipit* de ce dernier éditorial, le

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

quotidien précise : « Il est urgent de remplacer la soif de vengeance par la disposition à pardonner au vu de la connaissance intégrale de la vérité, et en mesurant tous les acteurs à son aune »¹¹⁶. Ces deux éditoriaux – et tout particulièrement ce dernier – ont eu de fortes répercussions dans l’opinion publique et, à cette occasion, plusieurs référents politiques et intellectuels ont exprimé leur rejet de ce qu’ils considèrent comme une distorsion de la vérité historique, jugeant ces déclarations très offensives pour les secteurs touchés de près ou de loin par les disparitions et les crimes de la dictature. Cependant, l’éditorial de novembre se voulait lui-même « programmatique » et s’inscrit dans un esprit de revanchisme politique caractéristique du style du gouvernement du macrisme, visant à supprimer définitivement le kirchnérisme de la scène politique. C’est la raison pour laquelle il a été rejeté d’emblée par l’ensemble des journalistes de la rédaction du quotidien, soutenus par la société civile et par de nombreux référents politiques, intellectuels, académiques et culturels. Ce mouvement massif de refus du positionnement idéologique et politique exprimé par cet éditorial a pour conséquence une mise en évidence des propriétaires, du PDG et du responsable éditorial de *La Nación* comme étant les seuls auteurs et signataires du texte controversé.

Malheureusement, cette bataille livrée par un secteur très puissant de la société – dans le but de faire marche arrière dans la construction collective des mémoires de la dernière dictature – a non seulement atteint une publicité massive via des médias hégémoniques et pro-dictatoriaux (comme dans le cas de l’éditorial de *La Nación*), mais a aussi réussi à s’inscrire en tant que récit de la représentation socialement répandue des mémoires de la dernière dictature argentine. En 2016, à l’occasion d’une nouvelle édition du rapport *Nunca Más* en commémoration du 40^e anniversaire du coup d’État présentée au Salon du livre de Buenos Aires, Sergio Avruj (Secrétaire aux Droits de l’homme de la Nation) précise que cette édition reproduit l’édition originale et respecte le prologue de la CONADEP ; autrement dit, le Secrétariat aux Droits de l’homme réactualise la « théorie des deux démons »¹¹⁷. Cette réédition opère ainsi un saut de 1984 à 2016 en reprenant cette théorie, comme si le prologue de 2006 n’avait jamais existé. Encore une fois, on assiste à l’expression d’une forte volonté politique d’effacer la construction de la mémoire militante, et de renier une vérité historique établie à maintes reprises par la Justice entre 2003 et 2016.

¹¹⁶ Editorial : « Reconciliación, indultos y amnistías », *La Nación*, 21/08/2015.

¹¹⁷ <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-301566-2016-06-12.html> - Dernier accès: 18/06/18.

Dans la conférence inaugurale prononcée par Claudia Hilb en août 2017 au congrès de la *Sociedad argentina de análisis político* à Buenos Aires¹¹⁸, la sociologue développe une série de critiques concernant l'actualité des débats sur la mémoire en Argentine, tout en situant son propre discours sur un plan d'énonciation défini par la responsabilité qui l'incombe en tant que partie prenante du débat. Ce texte s'inscrit dans une perspective d'analyse qui, sans pour autant la partager dans son intégralité¹¹⁹, nous permet néanmoins de revenir à la fois sur certains enjeux actuels de la mémoire du passé récent en Argentine et d'en introduire de nouveaux.

Selon Hilb, on assiste actuellement à l'occlusion et à la dégradation des termes du débat autour des tensions concomitantes à la mémoire du passé récent en Argentine. Cette occlusion trouve ses origines dans la difficulté – déjà présente durant les années Kirchner – à construire un terrain propice au débat sur la mémoire capable de se soustraire aux appropriations partisans. Une dégradation qui, tôt ou tard, se manifeste dans le débat par « un amalgame entre toute voix critique de la version officielle du passé récent et la stratégie pro-dictatoriale de relativisation de l'action criminelle de la dictature »¹²⁰. Il faut préciser qu'ici le mot « officielle » signifie en accord avec les politiques en matière de droits de l'Homme (DDHH) mises en place et garanties par les différents gouvernements Kirchner.

Selon Hilb, cet état de choses s'est accentué depuis l'alternance politique de 2015 et représente un obstacle majeur du débat autour des conflits mémoriels. La sociologue illustre la dégradation de ce dernier à partir de trois cas de l'actualité argentine : « le premier, le discours lu le 24 mars 2017 sur la Place de Mai¹²¹, prononcé au nom des organisations de défense des DDHH ; le deuxième, la décision favorable de la Cour suprême de Justice au sujet de la demande d'application de la loi connue sous le nom de '2x1' dans le cas Muiña¹²² ; le troisième, la loi votée dans la province de Buenos Aires selon laquelle tous les documents officiels devront

¹¹⁸ HILB (Claudia), « La política en entredicho , volatilidad global, desigualdades persistentes y gobernabilidad democrática », Ciudad de Buenos Aires, 13° CONGRESO NACIONAL DE CIENCIA POLÍTICA de la SAAP, 2 al 5 de agosto 2017.

¹¹⁹ Surtout en ce qui concerne la condamnation du recours à la violence au profit d'une défense de la démocratie. Voir à ce sujet : RANCIERE (Jacques) et KAKOGIANNI (Maria), « Dialogue précaire » *Symptôma, le livre*, Suites du colloque le symptôme grec, Paris 8/ENS, Janvier 2013.

¹²⁰ HILB (Claudia), art. cit.

¹²¹ Le jour de la mémoire en Argentine.

¹²² Condamné en 2011 pour des crimes de lèse-humanité commis en 1976 au CCDTE « El chalet » (ex-demeure du Directeur, situé sur les terrains de l'Hôpital Posadas, province de Buenos Aires) et les disparitions de plusieurs travailleurs de cette institution.

désormais mentionner le chiffre de 30.000 disparus, et se rapporter à la dictature comme une dictature civile et militaire »¹²³. Penchons-nous un instant sur l'analyse des termes du débat proposée par Hilb.

Le premier problème signalé par Claudia Hilb concerne les déclarations des organismes de DDHH, qui vont séparer « en deux champs bien différenciés¹²⁴ les acteurs de ce qu'on appelle à présent la *dictature civico-militaire*, et revendiquer pour la première fois l'action de la guérilla (au moins en ce qui concerne les organisations souscrivant le texte) »¹²⁵. Ces déclarations, faites au nom de tous ceux qui, selon les mots de Hilb, « ont passé un accord inébranlable marqué par le *Nunca Más* comme moment fondateur – ou encore ce que Hugo Vezzetti, Roberto Gargarella et d'autres ont appelé le Contrat social du *Nunca Más* », ne laissent pas de place aux voix qui, bien qu'opposées aux crimes de la dictature, sont critiques des positionnements de certaines organisations de défense des DDHH.

Deuxièmement, C. Hilb relève le débat relatif au rôle joué par les organisations armées et leur conception révolutionnaire de la lutte armée (c'est-à-dire, une conception de la violence comme seul recours pour l'émancipation politique et sociale) dans la mort et la disparition de milliers de leurs militants¹²⁶. La sociologue affirme ainsi que « notre lieu d'énonciation fait appel à une révision radicale du projet des années 1970 et à l'adoption déterminée de l'État de droit comme cadre de conformation d'une communauté partagée »¹²⁷.

Concernant le débat sur la décision d'application du « 2x1 » – analysé en introduction –, Claudia Hilb signale que l'effet recherché par la Cour était « de montrer la fin d'un certain exceptionnalisme en matière de DDHH, qui caractérisait la

¹²³ HILB (Claudia), art. cit.

¹²⁴ D'une part: « el Golpe de Estado genocida de Videla, Agosti, Massera, de los grupos económicos, la cúpula de la Iglesia, de la corporación judicial, la Embajada de Estados Unidos », et « quienes organizaban la mentira (...) desde Clarín, La Nación, La Nueva Provincia o la Editorial Atlántida ».

Et d'autre part, les 30.000 militants: « En esta Plaza, recordamos las luchas en los ingenios azucareros, las Ligas Agrarias, el Cordobazo, el Rosariazo y las comisiones internas en las fábricas, el movimiento sindical, estudiantil y popular, la militancia en las organizaciones del Peronismo Revolucionario: UES, Montoneros, FAP, Sacerdotes por el Tercer Mundo y FAL; la tradición guevarista del PRT, Ejército Revolucionario del Pueblo; y las tradiciones socialistas y comunistas: Partido Comunista, Vanguardia Comunista, PCR y PST; y tantos espacios en los que miles de compañeras y compañeros lucharon por una Patria justa, libre y solidaria. » Cf. HILB (Claudia), art. cit.

¹²⁵ HILB (Claudia), art. cit. : « alinea en dos campos bien diferenciados a todos los actores de lo que ahora se ha renombrado la dictadura cívico-militar, y sobre todo reivindica con todas las letras, creo que por primera vez tratándose de los organismos firmantes, a las organizaciones guerrilleras. »

¹²⁶ Cf. Revue *Controversia & GAGO* (Verónica), *op. cit.*

Cfr. Le débat sur Oscar Del Barco et son article : « No mataras » sur le droit à tuer des organisations armées de gauche. Cf. *Clarín*, 30/09/2013.

¹²⁷ HILB (Claudia), *art. cit.* (La traduction est nôtre.)

Cour précédente. Autrement dit, ils ont décidé que si l'application du '2 x 1' était légale, il fallait tout simplement l'appliquer sans exceptions ». Dans ce débat – qui, selon Hilb, aurait dû se centrer exclusivement sur la conformité légale de la décision –, la sociologue critique les jugements trop faciles et automatiques de ceux qui accusent la Cour Suprême de connivence avec le gouvernement actuel et les milieux pro-dictatoriaux dans leur volonté de faire marche arrière en matière de DDHH, au détriment de la réflexion mesurée que mérite une décision juridiquement si complexe¹²⁸.

En outre, la sociologue soulève la question de la nouvelle dénomination officielle de « dictature civico-militaire » dans le cas de la province de Buenos Aires, faisant suite aux déclarations négationnistes d'un certain nombre de membres de l'actuel gouvernement. Cette référence à la société « civile » souligne – selon le communiqué du Collectif de chercheurs sur l'Histoire récente que Hilb critique également dans son texte – « les responsabilités [des] acteurs civils (économiques, ecclésiastiques, syndicaux, intellectuels, etc. »¹²⁹.

D'autre part, C. Hilb met en exergue le débat relatif au nombre de disparus, s'élevant à 30.000 selon les organisations de DDHH – un chiffre sujet à débat depuis la transition démocratique et les conclusions de l'enquête menée par la CONADEP¹³⁰. Ce débat est relancé par les déclarations négationnistes de Darío Lopérfido en janvier 2016, suivies quelques mois après de celles de l'actuel Président de la Nation¹³¹ et reprises enfin, en avril dernier, par Esmeralda Mitre¹³². Ce débat représente un terrain de dispute mémorielle si important qu'encore aujourd'hui – considère Hilb –, dans certains milieux de gauche et du mouvement de défense des DDHH (et tout

¹²⁸ HILB (Claudia), *art. cit.* : « en los debates y manifestaciones de personalidades públicas, poco pareció importar –salvo pocas y honrosas excepciones- si la medida era conforme o no a derecho, o por lo menos debatible. [...] Zaffaroni o Díaz Gravier o Garrigós de Rébora hubieran, en casos anteriores, decidido a favor del 2x1 en el mismo sentido que la mayoría de la Corte: la amalgama una vez más fue inmediata »

¹²⁹ Déclaration CIHR, 01/04/2017. <https://historiarecienteargentina.wordpress.com/2017/04/07/frente-a-la-banalizacion-del-terrorismo-de-estado-y-los-derechos-humanos-declaracion-de-los-investigadores-sobre-historia-reciente/>

¹³⁰ BRISK (Alison) «The politics of measurement. The contested count of the disappeared in Argentina» *Human Rights Quarterly*, Vol. 16, n° 4, The Johns Hopkins University Press, nov. 1994, pp. 676-692. Cf. DUHALDE (Eduardo Luis), « Carta a Graciela Fernandez Meijide » http://www.perfil.com/noticias/contenidos/2009/08/04/noticia_0037.phtml

¹³¹ «No tengo idea cuantos fueron» https://www.clarin.com/politica/macri-cifra-desaparecidos-idea_0_rJX-H4Ft.html

¹³² S/ víctimas del holocausto y los desaparecidos: «no eran tantos» <http://www.perfil.com/noticias/medios/esmeralda-mitre-sobre-los-desaparecidos-y-el-holocausto-no-eran-tantos.phtml>

particulièrement dans les milieux académiques, comme l'illustre le Communiqué du collectif de chercheurs sur l'Histoire récente), le politiquement correct prime sur le questionnement critique de ce chiffre de 30.000 disparus, au point d'éviter « de se prononcer au sujet de ceux qui vont trop rapidement taxer de *negacionista* à la fois toute tentative d'éclairer les conditions dans lesquelles ce nombre fortement symbolique a été établi, et toute tentative d'établir une distinction entre le caractère symbolique du chiffre en question, et sa constatation factuelle »¹³³. Le domaine du politiquement correct¹³⁴ est compris comme prédéterminé par la perspective mémorielle hégémonique – celle que Hilb appelait plus haut « officielle » et qui s'est consolidée durant les années 2000 en Argentine –, laquelle empêche trop souvent, selon la sociologue, le développement d'autres positionnements critiques sous prétexte d'éviter de « faire le jeu », selon les mots de l'auteur, des milieux politiquement conservateurs et idéologiquement réactionnaires.

Cet enjeu va de pair avec une radicalisation des voix qui peuplent la scène publique du débat ; une radicalisation qui se manifeste d'un côté par un négationnisme décomplexé et, de l'autre, par la multiplication des accusations de connivence avec les négationnistes¹³⁵. Comme nous l'avons signalé plus haut, cette radicalisation trouve également ses origines dans l'alternance politique de 2015. En effet, ce changement de politique met en évidence l'existence de deux projets de pays en conflit et un tournant majeur concernant la direction tracée par le kirchnérisme pour l'avenir de la mémoire du passé récent¹³⁶.

¹³³ HILB (Claudia), *disc. cit.* : « omiten pronunciarse acerca de aquellos que tildan de *negacionista* a cualquiera que intente investigar las condiciones en que se estableció ese número fuertemente simbólico, o a quienes establecen una distinción entre su carácter simbólico y su comprobación fáctica. »

¹³⁴ HILB (Claudia), *disc. cit.* (la traduction est mienne). « Dans cet espace [d'énonciation] difficilement habitable, je crois néanmoins qu'il faut s'installer loin de toute concession à la correction politique, sans avoir peur d'être stigmatisés ou d'être exploités, si l'on se soucie de rester fidèles à ce qu'on entend être la responsabilité [dans l'exercice] de la pensée, et à notre conviction vis-à-vis du public. »

¹³⁵ HILB (Claudia), *disc. cit.* : « si observamos la postura de quienes sostienen a rajatabla la política que se llevó adelante en los últimos diez o quince años- tiende a confinar crecientemente cualquier objeción a esa política a la connivencia con el gobierno actual, y de este con sectores pro-dictatoriales, o más sencillamente al campo del negacionismo. »

¹³⁶ HILB (Claudia), *disc. cit.* « Una radicalización que sin embargo no es ajena, a su vez, al cambio de gobierno, al paso desde un gobierno en el cual una buena parte de su personal, y también de su militancia, se identificaba no solo con las víctimas de la dictadura sino también en buena medida con su proyecto de país, a un gobierno cuyo personal no está, en términos generales, atravesado en su cuerpo por aquella tragedia, y entre cuyos apoyos también se hallarán, sin dudas, sectores que tienden a inscribir la acción criminal de la dictadura en una suerte de “guerra sucia”, término afín al relato de los propios militares respecto de los años de plomo. »

À ces questions que pose l'actualité des conflits mémoriels relevés par C. Hilb s'ajoute l'existence de la relation étroite d'un nombre considérable de membres de l'actuel gouvernement ayant un rapport direct ou indirect avec les acteurs de la répression menée par le terrorisme d'État. Un certain nombre d'entre eux – à commencer par la famille de l'actuel président – ont largement bénéficié économiquement parlant de la conjoncture des années 70. Ce qui explique – au moins en partie – la volonté du gouvernement Macri de rompre avec la continuité des politiques des droits de l'homme initiés en 2003. L'actuel gouvernement remet en cause les acquis en matière de DDHH au moyen d'actions concrètes qui mettent en péril : a) les archives nationales et institutionnelles concernant les crimes commis durant le terrorisme d'État ; b) la continuité des procès pour crimes de lèse-humanité, ainsi que des procédures à l'encontre du secteur civil et entrepreneurial ayant collaboré avec le plan systématique de répression et la perpétration des crimes ; c) la garantie d'accomplissement et la ratification des peines des condamnés sous la juridiction des structures carcérales ordinaires ; d) les structures associatives et les organismes de défense des DDHH voués à la promotion de la mémoire du passé récent argentin.

Enfin, un dernier débat doit être soulevé avant de conclure cette étude sur l'actualité des conflits mémoriels. À partir de 2017 – et dans le contexte de la controverse suscitée par l'application de la loi du « 2x1 » concernant le cas Muiña –, on constate l'émergence de la voix d'enfants de génocidaires¹³⁷ exprimant leur désir de voir l'État garantir les incarcérations effectives de leurs parents. Car à travers la jurisprudence du cas Muiña, un certain nombre de condamnés pour crime de lèse-humanité auraient éventuellement pu bénéficier d'une remise de peine, d'une liberté conditionnelle ou encore d'une assignation à résidence. Ces voix – parmi lesquelles figure celle de Mariana Dopazo¹³⁸, fille de Miguel Etchecolatz – décident ainsi de dénoncer et de témoigner contre leurs propres pères, avec la volonté de rallier la cause des mouvements de défense des droits de l'homme. Ces tentatives sont loin d'être bien accueillies dans les milieux militants, où la présence de ces enfants de génocidaires génère des conflits émotionnels intenses, comme le décrivent Máximo Badaró et Félix Bruzzone dans un article paru récemment dans la revue *Anfibia* de la

¹³⁷ Je remercie Carlos Schmerkin de m'avoir conseillé de prendre en compte dans ce chapitre ce nouveau phénomène.

¹³⁸ À propos du témoignage de Mariana Dopazo : <http://www.lapoderosa.org.ar/2018/01/rezabamos-para-que-mi-papa-se-muriera/> Dernier accès : 18/06/18.

Universidad de San Martín. Dans « Hijos de represores : 30.000 quilombos », les deux auteurs montrent les différentes stratégies développées par les enfants de génocidaires pour vivre en société en tant que fils ou fille d'un accusé de crime de lèse-humanité. L'article rend compte des difficultés que rencontrent ces personnes et le poids symbolique que représentent les crimes commis par leurs parents dans le cadre du terrorisme d'État. Les auteurs s'interrogent : dans quelle mesure ces individus ont-ils été capables d'élaborer leur propre récit biographique lorsque l'histoire nationale traverse intimement leur histoire familiale ? Quels effets cette conjoncture a-t-elle produit dans leurs possibilités concrètes d'insertion dans le tissu sociétal en tant qu'individus singuliers et indépendants de leurs parents¹³⁹ ? Pour certains vient s'ajouter le trauma de la découverte de leur identité réelle. Pour d'autres, le trauma passe par un changement de patronyme et un rejet radical et définitif de leurs liens de parenté, provoqués par la méfiance sociale généralisée à leur égard. Pour l'ensemble de ces nouveaux acteurs du débat mémoriel se pose la question de leur appartenance – ou non – à la catégorie de « victimes » du terrorisme d'État.

Pour conclure, nous souhaiterions relever un point auquel nous accordons une grande importance – et qui a été évoqué brièvement par Claudia Hilb dans sa conférence inaugurale : il s'agit de l'écart existant entre la grande liberté dont jouit la critique autour de ces débats dans le contexte des milieux académiques et spécialisés consacrés à l'étude des mémoires du passé récent et à l'histoire du temps présent, et les limites plus restreintes dans l'expression de ces mêmes débats lorsqu'ils se posent dans la sphère publique, ayant la société toute entière pour interlocutrice¹⁴⁰. Ce constat est à l'origine du choix méthodologique de ce travail : notre recherche s'est en effet configurée autour d'une critique des représentations socialement répandues de la *notion de mémoire*, au détriment d'un travail d'analyse des *mémoires collectives* sur la dictature militaire. Cette réflexion nous servira de point d'appui pour notre dernier chapitre, dans lequel il sera question des faux problèmes de la mémoire issus de ces représentations de la notion de mémoire collective. Comment aller au-delà des limites imposées par la bien-pensance, par le politiquement correct, par les convictions et les

¹³⁹ <http://www.revistaanfibia.com/cronica/hijos-de-represores-30-mil-quilombos/>

¹⁴⁰ Marie-Claire Lavabre a théorisé ce phénomène du point de vue des conceptions de la mémoire et ses différents usages dans ces deux contextes (mémoire réelle et mémoire théorique).

affects des militants, pour s'inscrire dans un espace d'énonciation facilitant la création de nouveaux possibles, dépassant les limites imposées par l'adoption culturelle des *a priori* sur le concept de mémoire ?

2^E PARTIE

Critique

En septembre 1979, suite à l'accusation devant la OEA formulée par diverses ONG concernant l'existence de violations systématiques des droits de l'homme en Argentine depuis 1975, des représentants de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) se rendent à Buenos Aires dans le but d'enquêter sur ces disparitions. Un an plus tôt – dans le contexte de l'organisation de la coupe du monde en Argentine –, le gouvernement *de facto* dénonçait publiquement une supposée campagne internationale de diffamation « anti-argentine ». Ce discours officiel visait notamment à rassurer les États participants, et à démentir la réalité des camps de concentration, de la torture, des exécutions sommaires et de la disparition forcée et massive de personnes. Quelques jours avant l'arrivée des représentants de la CIDH, le gouvernement contre-attaque et, de nouveau, fait appel à la théorie du complot diffamatoire international en médiatisant la formule « Nous autres argentins, nous sommes droits et humains » dans la sphère publique – notamment à travers le distribution de plus de 250.000 autocollants. Cette opération officielle de communication et d'orientation de l'opinion publique vise en définitive à forcer un consensus social au sujet des politiques « visibles » menées depuis 1976 par le régime, et à consolider le secret au sujet des politiques « cachées et inavouables » occultant l'horreur derrière ce « rideau de fer » – que constituaient les murs extérieurs des camps de concentration. La dénonciation publique d'une « campagne anti-argentine » de la part des hautes autorités de l'État terroriste argentin visait, par toute évidence, à jeter un voile supplémentaire sur les crimes de lèse-humanité, systématiquement commis dans le cadre de la soi-disant lutte « anti-subversive ».



Propagande officielle contre la supposée campagne internationale de diffamation « anti-argentine ».

À gauche : « Argentine'78 [service public de transmission officielle de la coupe du monde] : nous montrons au monde comment nous sommes nous autres argentins » – message officiel transmis à la chaîne de télévision nationale avant et durant la coupe du monde de 1978.

À droite : « Nous autres argentins, nous sommes droits et humains », autocollants officiels distribués en 1979 – à 250.000 exemplaires –, la veille de l'arrivée en Argentine de la commission d'enquête de la CIDH.

Cette formule popularisée par la dictature se fonde sur la vacuité du discours des droits de l'homme – critiqué par Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie?* – dans la mesure où « Les droits de l'homme sont des axiomes : ils peuvent sur le marché coexister avec d'autres axiomes [...] qui les ignorent ou le suspendent encore plus qu'ils ne les contredisent »¹. En la renversant, la propagande dictatoriale s'approprie ainsi de la représentation socialement répandue de la notion de droits de l'homme et l'instrumentalise à des fins d'assujettissement social – un assujettissement qui s'opère aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des camps.

De même, cette opération de communication du gouvernement *de facto* envoie un message très clair et subtil à la communauté internationale, à propos des rumeurs sur les violations des droits de l'homme ; un message qui, en termes deleuzo-guattariens, pourrait se traduire par : « les modèles de réalisation [de l'axiomatique capitaliste] peuvent être très divers (democratiques, dictatoriaux, totalitaires...) [...] C'est pourquoi [...] les États démocratiques sont liés, et compromis, avec les États dictatoriaux [en ce qui concerne les violations des droits de l'homme] »². Autrement dit, au sein de la triade *Capitalisme-Démocratie-Violations des droits de l'homme*, les démocraties passent des compromis honteux avec les régimes dictatoriaux ou

¹ QPh, p. 103.

² *Ibid.*, pp. 102-103

totalitaires, et participent à la production de misère et de souffrance humaine intrinsèques aux dynamiques de reproduction du capitalisme.

Le geste critique deleuzo-guattarien rompt avec la compréhension du sens commun de la notion des « droits de l'homme ». Ce geste opère une torsion du sens de la notion et un déplacement de la perspective critique vis-à-vis du regard du sens commun. C'est ce même geste que réalise Deleuze lorsqu'il affirme au cours d'un entretien avec Toni Negri :

« Dans le capitalisme, il n'y a qu'une chose qui soit universelle, c'est le marché. [...] Or, il n'est pas universalisant, homogénéisant, c'est une fantastique fabrication de richesse et de misère. Les droits de l'homme ne nous feront pas bénir les "joies" du capitalisme libéral auquel ils participent activement. Il n'y a pas d'État démocratique qui ne soit compromis jusqu'au cœur dans cette fabrication de la misère humaine »³.

En accord avec ce geste, le volet *Critique* de cette recherche comprend le travail philosophique comme une critique de la culture. En ce sens, nous rejoignons Jacques Rancière, qui soutient que « venir après » est la fonction du critique par excellence – c'est-à-dire, la fonction de celui qui « essaie de penser et de dire ce qui a eu lieu, et comment il se situe par rapport à ce qui a eu lieu »⁴.

Dans le cas de l'étude des représentations de la mémoire en Argentine, notre approche de « ce qui a eu lieu » ne se fait pas en termes de « reconnaissance » – ce qui nous conduirait indéfectiblement à ligoter la mémoire aux faits historiques. Nous concevons « ce qui a eu lieu » en termes d'affections et de passions ; autrement dit, en termes d'impression d'un éventail de sentiments déterminant l'inscription du souvenir dans la mémoire. Et cette genèse du souvenir est rythmée par le temps de l'événement. Deleuze affirme en ce sens :

« Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même,

³ Pp, pp. 229-239.

⁴ RANCIÈRE (Jacques) & KAKOGIANNI (Maria), « Dialogue précaire » dans *Symptôma, le livre, Suites du colloque le symptôme grec*, Paris 8/ENS, Janvier 2013.

genèse de l'acte de penser dans la pensée même. Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une rencontre fondamentale, et non d'une reconnaissance. Ce qui est rencontré [...] peut être saisi sous des tonalités affectives diverses, admiration, amour, haine, douleur. Mais dans son premier caractère, et sous n'importe quelle tonalité, il ne peut être que senti. C'est en ce sens qu'il s'oppose à la reconnaissance. Car le sensible dans la reconnaissance n'est nullement ce qui ne peut être que senti, mais ce qui se rapporte directement aux sens dans un objet qui peut être rappelé, imaginé, conçu. L'objet de la rencontre, au contraire, fait réellement naître la sensibilité dans le sens [...] Ce n'est pas une qualité, mais un signe »⁵.

Comme nous le signalerons plus en avant, ce signe fait partie intégrante du « problème » deleuzien :

« Kant réclamait que l'épreuve du vrai et du faux fût portée dans les problèmes et les questions ; c'est même ainsi qu'il définissait la *Critique*. [...] Seulement, parce que la critique kantienne reste sous la domination de l'image dogmatique ou du sens commun, Kant définit encore la vérité d'un problème par sa possibilité de recevoir une solution »⁶.

Cette opération de la pensée représentative relevée par Deleuze chez Kant est à l'origine de ce que nous appelons – avec Deleuze – *les faux problèmes de la mémoire en Argentine*.

Ainsi, la critique entreprise dans la deuxième partie de ce travail se propose de rompre avec le sens commun au sujet des fonctions, du dynamisme et de la puissance de la mémoire. De même, nous nous proposons de penser le rapport de la mémoire au temps autrement qu'au travers des coordonnées linéaires du sens commun et de l'histoire – qui situent la genèse du souvenir dans le fait, sans prendre en considération la dimension subjective et créatrice du vécu, qui s'imprime indéfectiblement dans toute mémoire.

⁵ DR, p. 182.

⁶ DR, p. 209.

Chapitre 4.

Le concept de mémoire chez Deleuze

1. Introduction à la théorie du temps chez Deleuze

1.1. Le concept de mémoire chez Deleuze du point de vue des sources de sa philosophie

Ce chapitre aborde le concept de mémoire du point de vue de la philosophie de Gilles Deleuze. De notre point de vue, cette perspective critique permet d'élargir le domaine des enjeux actuels de la notion dominante de mémoire en Argentine. Néanmoins, commençons par signaler que la question du temps – et, à travers elle, celle de la mémoire – traverse la philosophie de Deleuze. On trouve dans les sources bibliographiques de *Différence et répétition* une lignée de philosophies du temps et de conceptions de la mémoire qui parcourt l'ouvrage et qui laisse son empreinte dans la réflexion sur le temps que Deleuze entreprend dans le chapitre 2, « La répétition pour elle-même » ; une empreinte que l'on devine aussi dans l'approche du temps présent dans *Logique du sens*.

Ainsi, Deleuze trouve chez Homère¹ une première formulation du concept d'Aiôn, désignant le temps comme une force vitale. En ce sens, on trouve chez Héraclite² une conception de l'Aiôn proche de celle d'Homère dans la formule : « Le temps de notre vie – Aiôn – est un enfant qui joue »³. Concernant Platon, nous avons souligné, dans le premier chapitre, que dans le livre X de *La République* le mythe d'Er et l'image de la rivière de l'oubli (le Léthé) opèrent comme la pierre angulaire de sa propre conception de la mémoire comme anamnèse ou réminiscence. Pour Deleuze, cette conception de la mémoire comme réminiscence est un autre élément constitutif de la philosophie de la représentation, que sa critique – entendue comme renversement du platonisme – vise à démanteler ; un geste critique qu'il prolonge dans sa réflexion sur

¹ HOMÈRE, *L'Iliade*, XIX, 27.

² HERACLITE, *Fragments*.

³ MENGUE (Philippe), « Aiôn / Chronos », dans VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), *op. cit.*, p. 41.

le temps. Chez Aristote⁴, Deleuze puise l'image du temps linéaire, représentant l'instant présent comme la limite entre l'avant et l'après, le passé et le futur. Les stoïciens constituent une référence décisive pour la deuxième formulation deleuzienne du temps. Deleuze trouve chez Zénon une première distinction entre deux genres de temps : *Chronos* et *Aiôn*.

Descartes⁵ quant à lui fournit au philosophe la matière pour sa formulation de la troisième synthèse du temps, à travers laquelle Deleuze propose un dépassement du *cogito* cartésien, entendu comme le rejet de la conception du sujet comme fondement ultime. D'autre part, dans *Logique du sens* et *Cinéma 1 et 2*, Deleuze s'appuie sur Leibniz pour développer une vision de la mémoire entendue comme pli – et le pli lui-même entendu comme contraction –, mais aussi de l'oubli comme l'envers de la contraction, à savoir, la distension. De même, le dépassement du sujet cartésien exprimé à travers la formule deleuzienne du « *cogito* pour un moi dissous » (qui résume la troisième synthèse du temps dans DR), prend aussi appui sur la conception leibnizienne de l'individu – entendu comme la multiplicité des points de vue des monades – et de la mémoire – comprise comme la multiplicité des plis des monades. Pour sa part, la conception de l'*Habitus* de Hume⁶ fait l'objet d'une relecture deleuzienne, conformant ainsi le point de départ de la réflexion sur les synthèses du temps dans DR. Par la suite, Deleuze trouve chez Kant⁷ – dans les catégories *a priori* de la pensée – une conception de l'espace et du temps structurant l'expérience et la perception du monde, lui permettant de formuler un *cogito* kantien qui, ajouté à la conception leibnizienne, configurent la critique deleuzienne du sujet cartésien.

La philosophie deleuzienne de la différence et de la répétition est l'une des tentatives les plus importantes de l'histoire de la philosophie de rompre définitivement avec la cosmovision et l'ontologie hégéliennes et, plus particulièrement, avec sa conception du temps et du dynamisme de l'histoire. Ainsi, à travers la critique du concept de répétition dialectique et du rôle de la négation dans l'ensemble de la philosophie de Hegel, Deleuze entreprend une critique des conceptions cycliques du temps et de l'histoire, entendues comme deux formes de la

⁴ ARISTOTE, *De Anima*, III ; *De memoriae*.

⁵ DESCARTES (René), *passim*.

⁶ HUME (David), *Traité de la nature humaine*, cité par Deleuze dans ES & DR, *passim*.

⁷ DR., p. 141 ; *Critique de la raison pure*, « Observation générale sur le transit de la psychologie rationnelle à la cosmologie », p. 335.

répétition du Même. En outre, la théorie de la répétition historique de Marx⁸ fournit à Deleuze la matière pour une critique de la conception historique du temps, qui trouve le moyen – avec Nietzsche⁹ et l'éternel retour – d'affirmer une conception de la répétition complexe et de la différence pure. Comme nous le signalerons dans le dernier chapitre, Deleuze puise dans la conception nietzschéenne de la mémoire – comprise comme décadence et fixation du vital – et dans les liens qu'elle établit avec l'oubli actif et le réactif, pour proposer une conception du temps autre que celle de l'histoire, ainsi qu'une vision renouvelée du rôle positif et vital de l'oubli. La conception de la durée et de la mémoire chez Bergson constituent les éléments fondamentaux de la formulation de la deuxième synthèse du temps, la synthèse du passé pur. Dans le développement de cette synthèse, Deleuze fait appel à la rétention et à la reproduction husserliennes¹⁰ pour expliquer le présent actuel par la rétention de l'habitude (grâce à laquelle l'instant passé coexiste avec l'instant présent) et la reproduction de la mémoire, grâce à laquelle l'ancien présent – l'image-souvenir – est représenté dans l'actuel. Concernant Heidegger, Deleuze s'intéresse tout particulièrement à sa réflexion sur le temps et la mémoire, entendue plus comme le geste de « se recueillir auprès de... » que comme une volonté – proustienne en quelque sorte – de conserver le passé *pour nous*.

Chez Michel Souriau¹¹, Deleuze s'intéresse plus spécifiquement à sa conception de la conscience – ou à la dimension que la réflexion ajoute au souvenir – dans son exposé sur le caractère sériel du temps psychologique, le temps de la synthèse active de la mémoire. La réflexion sur le temps constitue l'une des questions fondamentales de l'imaginaire borgésien¹², en lien étroit avec celle du chaos, du hasard et de la répétition. Deleuze trouve dans l'œuvre de l'écrivain argentin une source inépuisable de séries du temps parallèles, de bifurcations du temps et d'actualisations simultanées des futurs possibles et divergents, lui permettant de penser la forme pure du temps, le temps débridé de la troisième synthèse. Enfin, signalons qu'en dehors des sources bibliographiques sur le temps de DR, Deleuze prolonge plus tard sa réflexion sur le

⁸ MARX (Karl), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, tr. fr., Éd. sociales.

⁹ NIETZSCHE (Friedrich), *Considérations inactuelles*, II, 1; et *La généalogie de la morale*, II, 1; en *Œuvres*, Robert Laffont, 1993 (1873-1876) et (1887).

¹⁰ DR, p. 109.

¹¹ SOURIAU (Michel), *Le temps*, Alcan, Paris 1937, p. 55 ; cité dans DR, p. 110.

¹² BORGES (Jorge Luis), *Obras completas I, Ficciones*, Emecé, Buenos Aires, 2007 [1944], p. 507 ; cité dans CC, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », p. 44 ; mais aussi dans DR, LS, MP, IT, F, Pp et DRF.

temps, en s'appuyant aussi sur les travaux d'Éric Alliez¹³ au sujet du caractère émancipatoire du temps non-circulaire chez les grecs.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d'aborder de manière détaillée la conception de la mémoire proposée par Deleuze, dans le but d'en extraire les éléments qui nous permettent d'enrichir la compréhension des représentations dominantes de la notion de mémoire et ses usages en Argentine.

1.2. Les concepts de « synthèse » et de « synthèses du temps »

Chez Deleuze, la réflexion sur le temps suit la ligne tracée par sa critique de la pensée représentative, ouvrant une voie supplémentaire vers cette nouvelle distribution de l'être que proposent l'ontologie et la cosmovision deleuziennes. Ici, libérer le temps d'une herméneutique représentative implique aussi une critique des liens que ce temps « à l'état sauvage » tisse avec la mémoire du passé, et avec la conception du présent en tant que « résille » où cette trame s'entrelace. *Sortir le temps de ses gonds* signifie également concevoir l'événement comme le seuil ouvrant la voie à l'expérience de ce temps à « l'état sauvage ». Chez Nietzsche, ce seuil est marqué par l'*intempestif*, entendu comme une fissure dans le cours linéaire de l'histoire. En accord avec cette conception de l'événement, Jöe Bousquet affirme : « ma blessure existait avant moi, je suis né pour l'incarner »¹⁴ ; toute son histoire le conduit intempestivement au temps de sa blessure. « En fuyant, je cherche une arme » : George Jackson¹⁵ saisit également l'événement et entre dans sa temporalité – le temps de la ligne de vie. Fuite en avant, voyage sans mouvement.

Nous nous proposons d'aborder ces questions pour introduire notre développement des trois synthèses deleuziennes du temps, que nous axerons plus spécifiquement sur la notion centrale de cette étude : la mémoire. Nous établirons ainsi – par le biais de l'analyse des synthèses du temps développées par Deleuze dans le deuxième chapitre de DR (« La répétition pour elle-même ») – une première approche du concept de

¹³ ALLIEZ (Éric), *Les temps capitaux I*, Ed. du Cerf, Paris, 1991 ; cité dans CC, p. 40 : « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne ».

¹⁴ Gilles Deleuze - dernier cours de Vincennes – « *L'Anti-Œdipe* et autres réflexions », cours du 03/06/80 – 2

¹⁵ Cours 1- 27/05/80 – 2.

mémoire chez Deleuze, au travers de ses relations avec la différence et la répétition. Outre DR, *Logique du sens* fera l'objet d'une attention particulière pour la deuxième formulation de la théorie du temps chez Deleuze, construite autour des notions de *Chronos* et *Aïon*.

Dans le but de comprendre la conception deleuzienne de la mémoire, il s'agit encore et toujours de *chercher nos armes* dans *Différence et Répétition*, notre inépuisable boussole intensive. La notion deleuzienne de « synthèse » reprend la conception kantienne du concept, tout en opérant une torsion sur cette dernière (une torsion qui se reflète dans toute sa splendeur dans la définition deleuzienne de « synthèse disjonctive »). Le concept de synthèse impliquerait ainsi une intégration, dans une impression qualitativement différente, d'éléments hétérogènes et autonomes. La « synthèse » deleuzienne s'oppose également aux concepts d'« analyse » kantien et freudien. Nous reviendrons sur Kant dans l'étude sur la troisième synthèse du temps. Néanmoins, on peut d'ores et déjà avancer quelques éléments relatifs aux différentes conceptions de la synthèse – et de l'analyse – : les catégories de la philosophie de Deleuze ce sont des catégories synthétiques au sens où elles tendent à l'agglutination de signifiés, à la formation de strates, de dimensions ou de plans d'imbrication du réel qui se complètent, s'entrecroisent et se juxtaposent, tout en cohabitant et en coexistant – et sans pour autant s'exclure entre eux. Dans le premier chapitre, nous avons souligné qu'à travers la critique du principe dialectique du tiers exclu, Deleuze se propose de rompre avec les schémas de pensée qui réduisent l'être et le temps à des alternatives binaires de type « ou bien, ou bien... ». En définitive, les catégories deleuziennes sont des catégories non-analytiques : elles ne procèdent pas par division, par séparation, par analyse élémentaire ou par dégagement de sens. Pour introduire le concept deleuzien de synthèse, la définition proposée par Arnaud Villani est éclairante : « Au nombre de trois, comme chez Kant, les synthèses, respectivement de connexion, de disjonction et de conjonction, admettent deux usages: Immanent et transcendant, et règlent modalités et résultats de l'intersection des flux sur la surface lisse »¹⁶. Penchons-nous un instant sur cette définition de synthèse chez Deleuze.

¹⁶ VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), *op. cit.*, p. 318 sq.

Selon Peter Pál Pelbart¹⁷, si l'on visualise le temps comme une toile, les synthèses du temps se présentent comme des plis ou des contractions rapprochant des points qui, auparavant, se trouvaient éloignés les uns des autres, sur la surface détendue de cet enchevêtrement qui constitue la maille temporelle. Suivant cette image, l'opération contraire à la synthèse serait donc l'analyse ; procédé au moyen duquel on extrait un morceau de la toile pour démêler la trame de sa maille. S'agissant du temps, la toile peut donc se plier en se contractant, mais aussi se détendre, en éloignant toujours plus des points qui déjà étaient séparés par une distance donnée.

Ceci dit, avant de développer les implications de la définition de Villani – et puisque le concept de synthèse est utilisé par Deleuze dans le développement de deux typologies différentes du temps –, une première remarque s'impose : si le concept de synthèse apparaît pour la première fois dans son essai sur Hume (*Empirisme et subjectivité*¹⁸), c'est dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition* que la première typologie des synthèses du temps est systématisée¹⁹ :

- première synthèse du temps : le présent vivant (Habitus-Hume)²⁰ ;
- deuxième synthèse du temps : le passé pur (Mémoire-Bergson)²¹ ;
- troisième synthèse du temps : l'insuffisance de la mémoire et la forme vide du temps (Je fêlé-Kant)²².

En outre, dans le même chapitre de DR, Deleuze propose une lecture complémentaire de cette première typologie en abordant les synthèses du temps du point de vue de la relation entre la répétition et l'inconscient freudien :

- la première synthèse et la liaison (Habitus)²³ ;
- deuxième synthèse : les objets virtuels et le passé (Érôs-Mnémosyne)²⁴ ;
- troisième synthèse : le moi narcissique, l'instinct de mort et la forme vide du temps (Thanatos)²⁵.

¹⁷ PELBART (Peter Pál), « Imágenes del tiempo en Deleuze », dans *Filosofía de la deserción : nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

¹⁸ ES, pp. 15 sq., pp. 68 sq., pp. 100-104 & pp. 122-124.

¹⁹ Sur la notion de système chez Deleuze, Cf. DR, « Qu'est-ce qu'un système ? », p. 155.

²⁰ DR, pp. 96-108.

²¹ *Ibid.*, pp. 108-116.

²² *Ibid.*, pp. 116-123.

²³ *Ibid.*, pp. 129-131.

²⁴ *Ibid.*, pp. 131-137.

Pour Villani, « les synthèses deleuziennes doivent beaucoup aux synthèses kantienne de l'appréhension dans la sensibilité, de la reproduction dans l'imagination et de la récoognition dans le concept, même si Deleuze s'en démarque nettement »²⁶. Ainsi, on identifie dans DR une distinction entre les conceptions kantienne et deleuzienne de la notion de synthèse qui complète la définition proposée par Villani :

« dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la récoognition, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent. Il est clair que Kant décalque ainsi les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique : la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique, etc. C'est pour cacher un procédé si voyant que Kant supprime ce texte dans la seconde édition. Mieux cachée, pourtant, la méthode du décalque n'en subsiste pas moins, avec tout son 'psychologisme' »²⁷.

Ainsi, pour Deleuze, la méthode du décalque trahit, chez Kant, le fondement représentatif des synthèses. À présent, dans LS, cette première typologie est remplacée par une nouvelle typologie des synthèses du temps, axée sur l'Aïon : le bouillonnement du temps intensif. Rappelons que, pour Deleuze, « l'intensité c'est la forme de la différence comme raison du sensible »²⁸. En opposant le concept d'Aïon à celui de Chronos – le temps représentatif ou le temps de l'histoire –, Deleuze prolonge sur le plan temporel dans LS la critique de l'image dogmatique de la pensée entreprise dans DR. C'est à partir du plan d'immanence tracé par cette conception de l'Aïon – entendu comme le temps intensif des événements de surface –, que l'on distingue trois synthèses : « la connective (si/alors) qui construit une série ; la conjonctive (et) qui construit les séries convergentes ; la disjonctive (ou bien) qui répartit les séries divergentes »²⁹.

²⁵ *Ibid.*, pp. 145-153.

²⁶ VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), *op. cit.*,

²⁷ DR, pp. 176-177.

²⁸ *Ibid.*, p. 287.

²⁹ LS, p. 203.

2. Première typologie des synthèses du temps : *Différence et répétition*

2.1. Première synthèse du temps : la synthèse passive du « présent vivant »

« La répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple »³⁰. Cette thèse de Hume ouvre le chapitre de DR sur la répétition pour elle-même, ainsi que l'étude sur la première synthèse du temps. Suivant la lecture deleuzienne de Hume, la répétition implique par définition qu'un élément ou un cas est perçu par l'individu qui le contemple comme semblable ou identique à des perceptions précédentes. C'est pourquoi la répétition n'a pas de rapport, à proprement parler, avec les cas distinctement présentés. De cette manière, la répétition n'aurait aucune possibilité de changer quoi que ce soit *dans l'objet* qui se répète, puisque l'objet a le pouvoir de se poser lui-même dans l'actualité de la répétition (actualité de la répétition entendue comme *mens momentanea*), indépendamment des éléments concernant les répétitions antérieures et postérieures – que l'esprit tend a fortiori à considérer comme semblables ou identiques. Dans le processus de la répétition, l'apparition d'une *différence* (un nouveau cas, objet ou élément qui se présente à l'individu) produit un « changement » seulement *dans l'esprit qui contemple*. Ce qui ne pourrait en être autrement, puisque la répétition n'est possible que si le cas ou l'élément antérieur n'a pas cessé d'être, pour pouvoir réapparaître ainsi *répété*. À cet égard, Deleuze affirme :

« Hume prend comme exemple une répétition de cas, du type AB, AB, AB, A... Chaque cas, chaque séquence objective AB est indépendante de l'autre. La répétition [...] ne change rien dans l'objet, dans l'état de choses AB. En revanche, un changement se produit dans l'esprit qui contemple : une différence, quelque chose de nouveau dans l'esprit. Lorsque A paraît, je m'attends maintenant à l'apparition de B »³¹.

³⁰ DR, p. 96.

³¹ *Ibid.*

Ce changement que la répétition produit dans l'individu consiste à attendre l'apparition de cette différence ; c'est-à-dire, l'*attente* dans laquelle cet esprit qui contemple se voit submergé :

« Est-ce là – continue Deleuze – le pour-soi de la répétition, comme une subjectivité originaire qui doit entrer nécessairement dans sa constitution ? Le paradoxe de la répétition n'est-il pas qu'on ne puisse parler de répétition que par la différence ou le changement qu'elle introduit dans l'esprit qui la contemple ? Par une différence que l'esprit *soutire* à la répétition ? »³².

Pour Deleuze, cette manière de comprendre la répétition est paradoxale. En effet, une répétition ne peut être conçue comme telle que grâce à l'apparition d'une *différence* entre deux moments donnés de la répétition. Autrement dit, la répétition n'est jamais répétition du même, elle est toujours *retour du différent*.

Or, comment chez Hume le lien s'établit-il entre deux événements dont l'apparition de l'un nous met toujours dans l'attente de l'autre ? A travers l'imagination, entendue comme pouvoir de contraction. Toutefois, cette contraction opérée par l'imagination ne se situe ni au niveau de la réflexion, de la mémoire ou de l'entendement : il s'agit d'une *synthèse du temps*. Nous avons signalé en préambule de ce chapitre qu'une synthèse est une contraction, une intégration dans une impression qualitativement différente d'éléments hétérogènes et autonomes. En outre dans le premier chapitre, nous avons souligné la fâcheuse tendance de la pensée représentative à ramener toute différence au territoire connu et paisible du semblable et de l'identique : identification, reconnaissance, annulation du différent, assimilation au Même. En ce sens, Deleuze vise à dissiper toute confusion entre la dynamique de cette synthèse du temps et celle de la pensée représentative, qui se trouve déterminée par le principe d'identité. Ainsi, pour Hume :

« Les cas identiques ou semblables indépendants se fondent dans l'imagination. L'imagination se définit ici comme un pouvoir de contraction : plaque sensible, elle retient l'un quand l'autre apparaît. Elle contracte les cas, les éléments [...] et les fonde dans une impression qualitative interne d'un certain poids. Quand A

³² *Ibid.*

paraît, nous nous attendons à B avec une force correspondant à l'impression qualitative de tous les AB contractés. Ce n'est surtout pas une mémoire, ni une opération de l'entendement : la contraction n'est pas une réflexion. À proprement parler, elle forme une synthèse du temps »³³.

Deleuze qualifie cette synthèse d'« originaire » car, en portant sur la répétition des instants, elle *constitue le temps*. Loin de le conformer, notre manière de concevoir et de ressentir le cours du temps comme une succession de moments, défait le temps et le décompose – dans le même temps qu'elle met en évidence sa naissance, du fait qu'il ne cesse de périr et de renaître à chaque instant. Cette succession d'instant « marque seulement le point de naissance toujours avorté »³⁴ : cette image de l'avortement signale l'irréversibilité qu'imprime au *présent qui passe* la règle de la discontinuité et de l'instantanéité, le rendant ainsi insaisissable et éphémère. Cette synthèse originaire contracte les instants les uns les autres, tout en constituant le présent vivant dans lequel se déploie le temps ; un présent « vivant » car, à proprement parler, chaque « instant n'est pas conçu comme 'ponctuel' mais 'processuel' ». En ce sens – au sens de l'instant présent compris lui-même comme processus –, le déploiement du temps dans ce présent vivant implique que le passé et le futur soient compris comme des dimensions de ce présent :

« Cette synthèse contracte les uns dans les autres les instants successifs indépendants. Elle constitue par là le présent vécu, le présent vivant. Et c'est dans ce présent que le temps se déploie. C'est à lui qu'appartiennent et le passé et le futur : le passé dans la mesure où les instants précédents sont retenus dans la contraction [« rétention », dira Husserl]; le futur, parce que l'attente est anticipation dans cette même contraction [« protention », en termes de phénoménologie husserlienne³⁵]. Le passé et le futur ne désignent pas des instants, distincts d'un instant supposé présent, mais les dimensions du présent lui-même en tant qu'il contracte les instants »³⁶.

³³ DR, pp. 96-97.

³⁴ DR, p. 97.

³⁵ Cf. HUSSERL (Edmund) *De la synthèse passive*, trad. Bruce Bégout & Jean Kessler, Éd. Jérôme Million, Paris, 1998. À ce sujet, voir les articles de OSWALD et de KRESCHER dans FERREYRA (Julián) [comp.], *Deleuze y las fuentes de su filosofía Vol. III*, Bs.As., RAGIF, 2015.

³⁶ DR, p. 97.

Concernant le passé, la synthèse originaire contracte la somme du vécu dans l'instant présent et fait de lui une dimension dans le présent vivant. Mais en aucun cas il ne faut comprendre cette contraction du vécu dans l'instant présent comme un retour de la réflexion vers le passé. En effet, il ne s'agit pas d'une *mémoire* : on se trouve encore sur le plan du substrat qui permet au temps de passer. Pour sa part, la dimension du futur propre au présent vivant est donnée par l'anticipation, c'est-à-dire l'attente de l'esprit qui contemple la répétition du différent dans le temps. C'est pourquoi cette synthèse originaire est aussi appelée « passive » :

« Cette synthèse – affirme Deleuze – doit, à tous égards, être nommée : synthèse passive. Constituante, elle n'est pas pour cela active. Elle n'est pas faite par l'esprit, mais se fait dans l'esprit qui contemple, précédant toute mémoire et toute réflexion. Le temps est subjectif, mais c'est la subjectivité d'un sujet passif. La synthèse passive, ou contraction, est essentiellement asymétrique : elle va du passé au futur dans le présent, donc du particulier au général, et par là oriente la flèche du temps »³⁷.

Attardons-nous un instant sur les caractères du sujet de la contemplation chez Hume. Dans ES, Deleuze affirme que l'empirisme de Hume a pour but la constitution d'une science de l'homme entendue comme une psychologie des affections de l'esprit³⁸. Puisqu'on ne peut connaître l'esprit comme tel – « puisque l'esprit par lui-même est une collection d'atomes » –, il ne peut constituer l'objet d'une telle science. Dans le *Traité de la nature humaine*³⁹, Hume affirme que seules les *affections* de l'esprit constituent les vrais objets de cette science des affections de l'homme, cette « vraie psychologie » que constitue l'empirisme. Justifier cette affirmation est la finalité argumentative du *Traité*. Ainsi, selon Deleuze, « le *Traité* montrera que les deux formes sous lesquelles l'esprit est *affecté* sont essentiellement le *passionnel* et le *social*. Et les deux s'impliquent, assurant l'unité de l'objet d'une science authentique »⁴⁰. Or, cette critique de la possibilité d'une psychologie de l'esprit – autrement dit, d'une critique qui tend vers la destitution définitive du système d'idées conformé par l'atomisme comme explication possible de la *nature humaine* – renvoie

³⁷ *Ibid.*, p. 97.

³⁸ ES

³⁹ HUME (David), *Traité de la nature humaine*.

⁴⁰ ES, p. 1.

directement au problème fondamental de la philosophie de Hume, que Deleuze résume par cette brève interrogation : « comment l'esprit devient-il une nature ? »⁴¹. Mais « ce problème – poursuit Deleuze – concerne exclusivement le fait ; il est empirique. *Quid facti ?* Quel est le fait de la connaissance ? La transcendance ou le dépassement ; j'affirme plus que je ne sais, mon jugement dépasse l'idée. En d'autres termes : *je suis un sujet* »⁴². Ce dépassement de l'idée s'opère dans l'esprit et le qualifie ; ce qui se traduit par le fait que même si elle est constitutive de l'esprit – en tant que principe nécessaire –, l'idée n'est pas un principe *sine qua non* de sa constitution. Reprenant les termes utilisés par Hume au sujet de la nécessité d'une critique des « vains systèmes » des psychologies de l'esprit, Deleuze conclut :

« Voilà pourquoi, dans les questions de l'entendement, la démarche de Hume est toujours la même, allant de l'absence d'une idée dans l'esprit à la présence d'une affection dans l'esprit. La négation de l'idée de la chose affirme l'identité du caractère de cette chose avec la nature d'une impression de réflexion [...] Plutôt que le critère de l'idée n'est nié, c'est la négation de l'idée qui sert de critère ; le dépassement se saisit toujours et d'abord dans sa relation négative avec ce qu'il dépasse »⁴³.

Ce dépassement s'accompagne d'une critique de la pensée de la représentation – au sens deleuzien du terme – du rationalisme dogmatique. En réalité, il ne s'agit que de la critique du sujet du rationalisme ; c'est-à-dire, le sujet défini à partir d'une raison constitutive, une définition qui n'a pas besoin de l'expérience sensible pour doter le sujet de son sens premier :

« En faisant de la représentation un critère, en mettant l'idée dans la raison, le rationalisme a mis dans cette idée ce que ne se laisse pas constituer dans le premier sens de l'expérience, ce qui ne se laisse pas donner sans contradiction dans une idée, la généralité de l'idée même et l'existence de l'objet [...] il a

⁴¹ *Ibid.*, p. 11.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

transféré la détermination de l'esprit aux objets extérieurs, supprimant pour la philosophie le sens et la compréhension de la pratique et du sujet »⁴⁴.

Contrairement à la conception rationaliste du sujet, le sujet de la philosophie de Hume se constitue à partir de l'expérience ; ce qui n'empêche pas pour autant l'idée – bien qu'elle reste subordonnée à la sensibilité – de conserver son rôle constituant dans la configuration de la subjectivité de l'empirisme :

« puisque toute idée dérive d'une impression correspondante [...] par conséquent, *toute* impression donnée se reproduit dans une idée qui la représente exactement [...] le propre des impressions de réflexion, effets des principes, c'est de *qualifier* diversement l'esprit comme un sujet. Ce que se dévoile donc à partir des affections c'est l'idée de cette subjectivité. *Le mot idée ne peut plus avoir le même sens* [que pour le rationalisme dogmatique ou l'atomisme]. La psychologie des affections sera la philosophie d'un *sujet constitué*. C'est cette philosophie que le rationalisme a perdue »⁴⁵.

Autrement dit, il ne s'agit pas pour Hume de bannir la conception de l'esprit tant critiquée dans le *Traité* ; il s'agit au contraire de l'intégrer à une nouvelle conception subjective de l'esprit, celle de l'empirisme humien : « En fait, l'esprit n'est pas raison, c'est la raison qui est une affection de l'esprit. Elle sera dite en ce sens instinct, habitude, nature [...] La raison est une espèce de sentiment »⁴⁶.

Nous rejoignons ainsi notre point de départ : la passivité de la première synthèse du temps chez Deleuze – produite *dans* l'esprit qui contemple la répétition de la différence – est définie par les traits mêmes qui caractérisent le sujet de l'empirisme humien. La raison est une affection de l'esprit comprise comme *habitude*. Deleuze appelle ainsi « synthèse de l'habitude » la synthèse passive et originaire du temps. Deleuze débusque la clé de l'empirisme dans cette conception humienne de la subjectivité ; ce qui explique par ailleurs le titre de son premier ouvrage : *Empirisme et subjectivité*. À cet égard, Deleuze conclut :

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁴⁵ *Ibid.* (Italiques de l'auteur.)

⁴⁶ *Ibid.*

« Les impressions de sensation sont seulement l'origine de l'esprit ; les impressions de réflexion sont la qualification de l'esprit, l'effet des principes dans l'esprit [...] La véritable importance est du côté des impressions de réflexion, parce qu'elles qualifient l'esprit comme un sujet. L'essence et le destin de l'empirisme ne sont pas liés à l'atome, mais à l'association. L'empirisme essentiellement ne pose pas le problème d'une origine de l'esprit, mais le problème d'une constitution du sujet. De plus, il envisage celle-ci dans l'esprit comme l'effet de principes transcendants, non pas comme le produit d'une genèse. La difficulté sera donc d'établir un rapport assignable entre les deux sens de l'idée ou de l'impression, entre l'origine et la qualification [...] Cette différence, c'est celle que Hume rencontre encore sous la forme d'une antinomie de la connaissance ; elle définit le problème du moi. L'esprit n'est pas sujet, il est assujéti. Et quand le sujet se constitue dans l'esprit sous l'effet des principes, l'esprit se saisit en même temps comme un Moi parce qu'il est qualifié. Mais justement, si le sujet se constitue seulement dans la collection des idées, comment la collection des idées peut-elle se saisir elle-même comme un moi, comment peut-elle dire « moi », sous l'effet des mêmes principes ? On ne comprend pas comment l'on peut passer des tendances au moi, du sujet au moi. Comment le sujet et l'esprit peuvent-ils à la limite ne faire qu'un dans le moi ? Le moi doit être en même temps collection d'idées et tendance, esprit et sujet. Il est synthèse, mais incompréhensible, et réunit dans sa notion sans les concilier l'origine et la qualification »⁴⁷.

Dans cet extrait du premier chapitre d'ES, outre une analyse détaillée des traits caractéristiques du sujet de l'empirisme humien, Deleuze fait l'usage pour la première fois dans l'ensemble de son œuvre du concept de *synthèse*. Dans ce contexte, le terme de synthèse définit le pouvoir d'agglutiner, de regrouper, à la fois la conception du sujet que Hume prétend dépasser et la conception humienne qui permet la réalisation effective d'un tel dépassement. Concernant le développement du Moi, nous reviendrons en aval de ce chapitre sur le rôle attribué à la synthèse passive dans la constitution du sujet à partir de la contraction et l'apparition – grâce à son action –

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

d'un sujet larvaire ; un moi rudimentaire, l'élément le plus simple de ce que Deleuze appelle dans DR un « système du moi dissous ».

Dans ES, le terme de synthèse revient avec insistance dans le dernier chapitre au cours duquel Deleuze se penche sur la définition peu concluante (et retranscrite ci-dessus) du sujet de cette science de la nature humaine, et s'interroge :

« quand nous parlons du sujet, que voulons-nous dire ? Nous voulons dire que l'imagination, de simple collection [d'idées], devient une faculté ; la collection distribuée devient un système. Le donné est repris par et dans un mouvement qui dépasse le donné ; l'esprit devient nature humaine. Le sujet invente, il croit ; il est synthèse, synthèse d'esprit. Nous poserons trois problèmes : d'abord, quels sont les caractères du sujet, dans la croyance et dans l'invention ? Ensuite, par quels principes le sujet se constitue-t-il ainsi ? [...] Enfin, quels sont les divers moments de cette synthèse opérée par le sujet dans l'esprit ? »⁴⁸.

Pour démêler ces questions, Deleuze analyse le rapport au temps de l'esprit devenu lui-même sujet :

« l'esprit envisagé dans le mode d'apparition de ces perceptions était essentiellement succession du temps. Parler du sujet, maintenant, c'est parler d'une durée, d'une coutume, d'une habitude, d'une attente. L'attente est habitude, l'habitude est attente : ces deux déterminations, la poussée du passé et l'élan vers l'avenir, sont les deux aspects d'un même dynamisme fondamental au centre de la philosophie de Hume »⁴⁹.

Notons ici que ce dynamisme fondamental – auquel se réfère Deleuze à propos de l'empirisme de Hume – configure exactement ce que Deleuze appellera en 1968 le « présent vivant » pour désigner la synthèse passive de l'habitude. A ce propos, Deleuze signale :

« La synthèse du temps constitue le présent dans le temps. Non pas que le présent soit une dimension du temps. Seul le présent existe. La synthèse

⁴⁸ ES, p. 100.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

constitue le temps comme présent vivant, et le passé et le futur comme dimensions de ce présent. Toutefois, cette synthèse est intratemporelle, ce qui signifie que ce présent passe. On peut sans doute concevoir un perpétuel présent, un présent coextensif au temps ; il suffit de faire porter la contemplation sur l'infini de la succession d'instants. Mais il n'y a pas de possibilité physique d'un tel présent : la contraction dans la contemplation opère toujours la qualification d'un ordre de répétition d'après des éléments ou des cas. Elle forme nécessairement un présent d'une certaine durée, un présent qui s'épuise et qui passe, variable suivant les espèces, les individus, les organismes et les parties d'organisme considérées »⁵⁰.

Dans cet extrait de DR – comme dans le précédent, issu d'ES –, il s'agit d'une conception du présent où passé et futur conformément des dimensions constitutives d'un présent vivant qui ne comporte pas, à proprement parler, *d'instant présent* – entendu comme figé, immobile ou ponctuel. Il faut comprendre l'instant présent de cette synthèse du temps dans son dynamisme propre, au moment même de son actualisation ou de son effectuation ; c'est-à-dire, un présent conçu comme une paradoxale « instantanéité dynamique ». C'est pourquoi ce dynamisme fondamental de la philosophie de Hume (cet entre-deux liant l'habitude et l'attente) constitue le dynamisme propre à la première synthèse du temps : c'est une passivité et une contemplation productrice du sujet. Toujours dans ES, Deleuze précise :

« il n'y a pas besoin de forcer les textes pour trouver dans l'habitude-attente la plupart des caractères d'une durée, d'une mémoire bergsonienne. L'habitude est la racine constitutive du sujet, et ce que le sujet est dans sa racine, c'est la synthèse du temps, la synthèse du présent et du passé en vue de l'avenir [...] L'originalité de Hume est dans la théorie de ce dynamisme : l'attente est la synthèse du passé et du présent que l'habitude opère. L'attente, l'avenir, c'est cette synthèse du temps que le sujet constitue dans l'esprit »⁵¹.

La formule sur les signes exprimant la première synthèse du temps est ainsi énoncée une quinzaine d'années avant de faire l'objet d'un développement propre

⁵⁰ DR, p. 165.

⁵¹ ES, p. 42.

dans le deuxième chapitre de DR intitulé « La répétition pour elle-même » – c'est-à-dire, la répétition conçue comme une synthèse du temps : ni « en-soi », ni « pour-nous », mais « pour-soi ». L'idée de synthèse du temps demeure : elle apparaît ici, elle se déploie ailleurs et fonctionne comme ligne de fuite dans l'ensemble de la philosophie deleuzienne du temps. Ce n'est donc pas un hasard si le philosophe conçoit sa propre philosophie comme un « empirisme transcendantal »⁵².

Mais revenons-en au développement de la première synthèse du temps dans DR. Au fil de ces processus qui se déploient dans le temps, où se situe exactement la répétition ? Elle se présente *entre* la nouvelle apparition de l'objet – ou du cas – (l'« en-soi » de la répétition qui, pour exister, n'a pas besoin d'un témoin), et *la différence suscitée par la répétition dans le sujet qui la contemple* – le « pour-nous » de la répétition ; c'est-à-dire, la perception que l'individu a de la répétition (quelque chose qui n'existe que pour être perçue), niant ainsi l'indépendance de la répétition par rapport à l'individu qui la contemple. Cette répétition se situe entre l'objet et le sujet ; entre l'« en-soi » de l'objet – ou du cas – qui se répète (indépendamment d'un esprit qui le contemple) et le « pour-soi » auquel l'esprit contemplatif ramène chaque répétition, qu'il perçoit comme telle. Cette différence suscitée par la répétition fonctionne comme une synthèse. Elle permet à la répétition de dépasser, d'une part, le paradoxe dans lequel l'inscrit la règle de discontinuité ou d'instantanéité, inhérente au principe de *mens momentanea*, qui définit également la notion de répétition ; et, d'autre part, de dépasser le subjectivisme – suivant lequel une répétition n'a lieu qu'à partir du moment où elle est perçue comme telle par un individu.

Si la répétition se situe au croisement entre objectivité et subjectivité, cela ne veut pas dire pour autant que la mémoire n'est pas capable de distinguer les différents moments composant la contraction – ce « présent vivant » qui s'opère dans la synthèse passive du temps. À nouveau, on retrouve la distinction cruciale qu'opère la mémoire entre « l'ancien présent » et le « présent vivant » – ou entre « l'image-souvenir » et « le passé pur » bergsoniens – ; c'est-à-dire, entre les cas particuliers et la généralité produite par l'imagination et par l'attente dans l'esprit qui contemple :

⁵² Sur l'empirisme transcendantal, Cf. SAUVAGNARGUES (Anne), *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, Paris, 2010.

« à partir de l'impression qualitative de l'imagination, la mémoire reconstitue les cas particuliers comme distincts, les conservant dans 'l'espace de temps' qui lui est propre. Le passé n'est plus alors le passé immédiat de la rétention, mais le passé réflexif de la représentation, la particularité réfléchie et reproduite. En corrélation, le futur cesse aussi d'être le futur immédiat de l'anticipation pour devenir le futur réflexif de la prévision, la généralité réfléchie de l'entendement (l'entendement proportionne l'attente de l'imagination au nombre de cas semblables distincts observés et rappelés). C'est dire que les synthèses actives de la mémoire et de l'entendement se superposent à la synthèse passive de l'imagination, et prennent appui sur elle. La constitution de la répétition implique déjà trois instances : cet en-soi qui la laisse impensable, ou qui la défait à mesure qu'elle se fait ; le pour-soi de la synthèse passive ; et fondée sur celle-ci, la représentation réfléchie d'un 'pour-nous' dans les synthèses actives »⁵³.

C'est à ce moment précis qu'intervient la réflexivité sous la forme de nouvelles synthèses de la mémoire et de l'entendement (actives cette fois) qui se superposent à la première synthèse du temps (la synthèse passive de l'imagination constituant le « présent vivant ») en y prenant appui :

« est-ce en agissant qu'on prend des habitudes... *ou au contraire en contemplant* ? [...] la question est de savoir si le moi lui-même n'est pas une contemplation, s'il n'est pas en lui-même une contemplation – et si l'on peut apprendre, former un comportement et se former soi-même autrement qu'en contemplant »⁵⁴.

Or, la question posée par Deleuze – concernant le rapport de l'*habitude* avec la contemplation qui constitue sa genèse – entre en résonance avec les conclusions formulées par le philosophe dans *ES* au sujet du rapport entre l'expérience et l'habitude. Face à la difficulté fondamentale que représente l'établissement de l'habitude comme principe de la nature – en raison de son caractère paradoxal ; à savoir « qu'elle se forme par degrés et qu'elle est un principe de la nature

⁵³ DR, p. 98.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

humaine »⁵⁵ – Deleuze conclut : « ce qui est un principe, c'est l'habitude de contracter des habitudes »⁵⁶. Précisément, puisque « l'habitude soutire à la répétition quelque chose de nouveau : la différence (d'abord posée comme généralité). L'habitude dans son essence est contraction »⁵⁷. Cette contraction opérée par l'habitude se traduit de manière immédiate dans le langage. Tel est le cas de l'expression du fragment de *ES* cité précédemment : une habitude se contracte, le sujet contracte des habitudes. Et ce principe ultime de la nature humaine chez Hume – cette *habitude de contracter des habitudes* – est repris par Samuel Butler lors des tout premiers débats scientifiques et philosophiques du XIX^e siècle sur les enjeux des nouvelles théories sur l'évolution des êtres vivants. A son tour, Deleuze y trouvera un nouveau point d'appui dans la construction de sa philosophie de la différence pure et de la répétition complexe entreprise dans *DR*. Arrêtons-nous un instant sur l'œuvre de Samuel Butler afin de trouver des clés nous permettant de comprendre en quel sens, dans *DR*, le concept d'*habitude* excède la conception humienne – une condition nécessaire, mais non suffisante de la conception deleuzienne de l'*habitus*.

2^e INTERLUDE. NOTES SUR LES CONCEPTS DE « MEMOIRE » ET D'« HABITUDE » DANS L'ŒUVRE DE SAMUEL BUTLER

L'œuvre de Butler se caractérise par un style ironique, satyrique et par moments cynique, aussi bien dans ses écrits « scientifiques »⁵⁸ que littéraires. Composée au Royaume-Uni au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, elle s'inscrit dans le contexte des débats suscités à l'époque par les différentes théories sur l'origine et l'évolution des espèces. Parmi ces dernières, la théorie de Darwin occupe une place privilégiée, en raison de la prééminence de la théorie darwinienne dans l'histoire des études sur l'évolution et de la reconnaissance inégalée dont elle a fait l'objet dans la communauté scientifique. Ce vif intérêt de Butler se manifeste par une correspondance écrite avec le scientifique anglais maintenue au fil du temps.

⁵⁵ *ES*, p. 62.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *DR*, p. 101.

⁵⁸ Au sujet du sens spécifique attribué par Samuel Butler aux notions de « science » et de « scientifique », Cf. BUTLER (Samuel), *La vie et l'habitude*, Gallimard, Paris, 1922, pp. 42-52.

Écrivain, philosophe et scientifique, le spectre thématique et stylistique de ses écrits révèle les différentes facettes de l'auteur britannique⁵⁹. Parmi ses écrits se distingue une série d'études sur la biologie et, plus spécifiquement, sur l'évolution des espèces – son essai *La vie et l'habitude* étant la principale référence en la matière. Parmi ses œuvres de fiction, l'originalité de son roman *Erewhon* lui apportera de son vivant la reconnaissance et la célébrité.

Cet éclectisme de l'œuvre de Butler se manifeste également dans la série d'études sur l'évolution des espèces par la grande originalité de son approche épistémologique. Pour Deleuze, l'empirisme de Butler est une évidence ; mais il ne faut pas pour autant perdre de vue que le philosophe français considère – à propos de Hume – l'empirisme comme l'entreprise de création de concepts la plus insensée de tous les temps⁶⁰. La richesse de ses arguments et la singularité de sa perspective inscrivent Butler dans une multiplicité de courants épistémologiques. Ses écrits scientifiques attestent à la fois d'un certain animisme de la matière et du cosmos comme d'un vitalisme non apodictique. Même si certains de ses commentateurs le considèrent comme un référent du naturalisme, on ne peut réduire sa réflexion à ce courant de pensée. En définitive, nous préférons abandonner toute prétention à la classification univoque de l'œuvre butlérienne, qui réduirait irrémédiablement son originalité. Nous la définirons plutôt comme une philosophie de la biologie qui s'attache à trouver une explication satisfaisante à l'évolution des êtres vivants ; et une littérature qui s'inspire librement ces théories scientifiques.

À cet égard, il est éclairant de se pencher sur les propos de Butler concernant ses propres apports à la philosophie de la biologie, contribuant de son point de vue au progrès des études sur l'origine et l'évolution des êtres vivants :

« 1° L'identification de l'hérédité avec la mémoire, et ses corollaires [...] Cela a donné *La Vie et l'Habitude* (1877). 2° La réintroduction de la téléologie dans la vie organique [...] Cela a donné *L'Évolution, autrefois et aujourd'hui* (1879). 3° Une tentative pour proposer une explication de l'ensemble des phénomènes de la mémoire [...] et c'est ainsi que j'ai rattaché la mémoire aux vibrations. Cela a donné *La Mémoire inconsciente* (1880). Ce que je désire faire à présent (1885),

⁵⁹ L'œuvre complète de Samuel Butler en langue originale est disponible sur le site du projet Gutenberg : <http://www.gutenberg.org/ebooks/author/748>

⁶⁰ ES, p. 64.

c'est rattacher les vibrations non plus seulement à la mémoire, mais avec la constitution physique que ce corps dans lequel la mémoire réside, adoptant ainsi la [...] Loi de Mendelejeff. Cette question est effleurée dans le chapitre final de *La Chance ou l'Adresse* (1887) »⁶¹.

Dans *La vie et l'habitude*, Butler développe une philosophie de la biologie centrée sur l'étude de la notion de vie et d'évolution des êtres vivants, en partant de l'hypothèse selon laquelle l'héritage est le produit de l'habitude. Cette philosophie souscrit aux grandes lignes de la théorie darwinienne, mais ne peut concevoir que l'évolution résulte uniquement du hasard. Sur ce point, Butler revendique les idées de Lamarck et de ses précurseurs que sont Buffon et Erasmus Darwin. Ainsi, loin de soutenir une position tranchée dans ce débat houleux sur l'évolution, Butler glane les idées de son époque au fil de ses écrits. Il refuse d'abandonner totalement l'idée selon laquelle la volonté des individus occupe une place prépondérante dans l'évolution des espèces. Sans pour autant se définir en tant que lamarckien, Butler juge inconcevable que l'intelligence et l'« astuce » des individus ne jouent un rôle fondamental dans leur survie et leur capacité de reproduction. Par conséquent, de son point de vue, l'héritage répond sans aucun doute à des transformations volontaires des individus, liées à l'« astuce » et à l'intelligence de chacun pour sa survie. Ainsi, dans la philosophie de la biologie de Butler, la sélection naturelle darwinienne passe au second plan.

Son hypothèse principale se résume comme suit : « Plus ancienne est l'habitude et plus longue a été la pratique; ensuite, [...] plus grand est le savoir, – ou moins grande est l'incertitude ; et [...] moins grand est le pouvoir d'analyser consciemment et de dominer l'action »⁶². Par conséquent, « la facilité avec laquelle le stade d'inconscience, signe de connaissance parfaite, est atteint, varie infiniment selon les individus »⁶³. Selon Butler, l'inconscient est le critère à partir duquel se distinguent les savoirs imparfaitement incorporés de la connaissance pleine et, en seconde instance, de l'ignorance absolue. Atteindre la parfaite maîtrise d'un savoir – au point de l'exécuter de manière inconsciente – passe nécessairement par la répétition de

⁶¹ BUTLER (Samuel), *La vie et l'habitude*, op. cit., p. 12.

⁶² *Ibid.* p. 27

⁶³ *Ibid.* p. 28

l'opération. Pour résumer, « on ne peut ni apprendre, ni désapprendre, sans [...] éprouver de la peine »⁶⁴.

Et cela vaut également pour nos opinions, nos modes de vie et de pensée ; en d'autres termes, l'hypothèse est tout aussi valide sur le plan des habitudes mentales. Ainsi, une fois fixées les habitudes de l'individu, ces dernières sont totalement indiscernables – pour la conscience – du reste de ses habitudes, devenant par là-même inconscientes. À l'évidence, nous sommes moins conscients des connaissances que nous ne doutons pas posséder (par exemple, le fait d'exister) et dont, de ce fait, nous sommes incapables de prouver la véracité. À cet égard, Butler affirme que « nous ne possédons aucune connaissance approfondie sur aucun sujet [...] tant que nous n'avons pas cessé d'avoir conscience de posséder ce savoir... »⁶⁵. En faisant de l'inconscient le critère à partir duquel se mesure le degré de perfection des connaissances acquises, Butler déconsidère le cogito cartésien entendu comme la maxime indépassable de la connaissance humaine. Cette critique du *cogito* cartésien est un exemple parmi d'autres des multiples croisements entre la pensée de l'écrivain britannique et la philosophie de Deleuze.

Mais Butler va plus loin : « Nous ne possédons aucune connaissance approfondie sur aucun sujet [...] tant que nous n'avons pas cessé d'avoir conscience de posséder ce savoir... »⁶⁶ ; du fait qu' « il n'y a pas d'homme chez qui la culture ne fasse naître la certitude de l'incertitude de ses convictions, même les plus assurées [...] en devenant intense, notre savoir semble aussi devenir ignorant des bases sur lesquelles il repose, et ne sait plus s'il a, ou même s'il a besoin, de bases, ou même s'il existe »⁶⁷. L'inconscient comme devenir intense du savoir incarné, qui ne nécessite ni d'un « moi » ni même de savoir si cet hypothétique « moi » existe.

En synthèse, l'inconscient opère selon Butler de diverses manières sur le plan de ce que l'individu croit savoir sur lui-même et le monde ; et s'ensuit l'hypothèse paradoxale selon laquelle ce que nous savons le mieux correspond généralement à ce que nous croyons le moins savoir. Ainsi, plus nous avons de certitudes, moins nous sommes capables de les démontrer car, toujours selon Butler :

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, 34

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 45

« pour que [le savoir] soit vraiment vital, il faut qu'il soit transmué en ce sens ou instinct qui dépasse complètement la sphère où les mots peuvent exister [...] Tant qu'il reste susceptible d'être traité logiquement, notre savoir en est encore à ses débuts [...] Car pouvoir prouver quelque chose c'est sentir que cette chose a besoin de preuve... »⁶⁸.

D'autre part, sur le plan du langage, le contenu inconscient dévoilé à travers le lapsus exprime les véritables intentions ou pensées de l'individu – une conception qui anticipe les développements qui, quelques décennies plus tard, conformeront la théorie freudienne de l'inconscient, des lapsus et des actes manqués.

Selon Butler, ces hypothèses concernant le rôle de l'inconscient sur le plan du savoir sont tout aussi valides concernant la volonté : « Plus intensément nous voulons et moins notre volonté est réfléchie et susceptible d'être reconnue comme volonté »⁶⁹. Nous commettons certains actes sans pratiquement recourir à notre volonté : avaler, respirer, boire, manger, marcher, etc. sont autant d'actions pour lesquels la pratique répétée du geste à incorporer est si minime – ou inexistante – qu'on ne peut les considérer comme des facultés acquises par le biais de l'expérience. Ainsi la facilité et la rapidité avec lesquelles est atteint le degré d'inconscience dans l'exécution de telles actions remet en question l'hypothèse selon laquelle la connaissance résulte essentiellement de l'essai et de l'erreur répétés. Pour Butler, ce problème surgit du constat d'une « somme d'expérience d'une petitesse qui réveille nos soupçons... »⁷⁰ et qui interroge les conditions de possibilité des « habitudes héréditaires » et des limites de ce que nous entendons communément par le caractère « inné » de certaines connaissances ou facultés des êtres vivants.

Comme nous l'avons signalé, Butler considère ce point – à savoir, l'identification de la mémoire à l'héritage – comme l'un de ses apports majeurs aux études sur l'évolution en plein essor à cette époque. Pour reprendre une expression chère à Butler, nous dirions « géologiquement parlant » que plus l'habitude (qui peut remonter à un passé archaïque) est ancienne, plus à coup sûr s'affirme la volition et moins l'individu exerce son pouvoir – pour le moins consciemment – sur cette dernière. De cette manière, la couche des habitudes plus anciennes – dont on perçoit

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 55.

plus difficilement le fonctionnement et sur laquelle nos capacités d'interventions sont faibles – opère comme fondement de couches successives qui, à mesure que la chaîne de transmission héréditaire des habitudes s'échelonne, décantent et s'agrègent les unes aux autres. Cet aspect va retenir l'attention de Deleuze : il s'agit en effet du fondement sur lequel se développe une théorie sur la mémoire comme condition des notions de continuité et d'identité personnelle.

Il s'agit désormais d'éclaircir la position de Butler concernant la théorie de la transmission des caractères acquis des êtres vivants par le biais de l'expérience ; une théorie largement reconnue à l'époque de Lamarck (qui n'aura de cesse de s'y référer en tant que partie intégrante des études sur l'évolution de son époque). À ce sujet, Butler affirme :

« Quoi qu'il en soit de cela, nous pouvons admettre comme un axiome, en ce qui concerne les actions acquises après la naissance, que la possibilité que nous avons de les faire automatiquement n'est que le résultat d'une longue pratique, et qu'elle ne nous vient qu'après que nous avons acquis de cette façon une maîtrise parfaite dans l'accomplissement de chacune de ces actions »⁷¹.

De même, il coïncide avec Darwin lorsque ce dernier affirme dans *L'origine des espèces* que « les mouvements les plus complexes et les plus difficiles peuvent à la longue s'effectuer sans le moindre effort et la moindre conscience »⁷². En d'autres termes, selon Butler la plupart des actes, des pensées et des convictions qui occupent la majeure partie de nos vies sont inconscients. Ce que Butler considère comme le rôle de la téléologie dans la vie et l'habitude devient un impératif, de même que la nécessité d'approfondir la distinction entre l'habitude et le mode de transmission par héritage des caractères acquis.

Dans l'œuvre de Butler, Deleuze s'intéresse avant tout au problème de la relation entre l'habitude et l'identité personnelle, entendue comme l'auto-perception – et, par conséquent, la prise de conscience – de la continuité spatio-temporelle de l'individu. Butler emprunte cette définition de l' « identité personnelle » – et, plus précisément, celle de « personnalité » – à l'œuvre de son grand-père paternel, l'évêque Samuel Butler de Shrewsbury ; et ce, dans le but d'introduire le lecteur de VH à l'étude de ce

⁷¹ *Ibid.*, p. 62.

⁷² DARWIN (Charles), *L'origine des espèces*.

qui, quelques années plus tard, va apparaître comme l'un de ses plus grands apports à la théorie de l'évolution : la théorie des vibrations. Selon Butler, la continuité de la personnalité :

« [est] la créature du temps et de l'espace; ces changements, comme ceux du temps, sont imperceptibles [raison pour laquelle nous la fractionnons pour mieux la saisir] comme nous traitons toutes les choses qui sont continues et inséparablement fondues ensemble [...] divisions qui sont souvent arbitraires [et que nous accommodons à nos propres capacités] avec les changements les plus marqués que nous puissions constater [...] en sorte que le trait le plus important à notre point de vue, dans une existence quelconque, est celui que nous pouvons le mieux saisir, plutôt que celui qui est le plus essentiel à cette existence même. [Ainsi] il suffit de réfléchir tant soit peu pour voir que l'identité, telle qu'on l'attribue aux agents vivants, ne consiste pas dans une identité de matière [...] et elle ne dépend pas non plus de la ressemblance de forme ou de traits: car on sent bien que la personnalité survit à de fréquents et radicaux changements de structure... »⁷³.

Ce passage de *La vie et l'habitude* mérite particulièrement notre attention. En effet, la thèse de la continuité de l'identité personnelle – entendue comme le produit de l'habitude – séduit tout particulièrement Deleuze. Pour Butler, la perception de continuité spatio-temporelle de l'individu – théoriquement et intrinsèquement liée à la notion d'identité personnelle – est, d'un point de vue pratique, bien moins importante qu'un autre de ses aspects constitutifs, à savoir : la fragmentation de l'identité personnelle. Toutefois, concernant ces dernières précisions, nous ne devons pas perdre de vue que si Butler aborde le principe d'identité à partir d'une perspective incontestablement philosophique, il encourage dans le même temps le lecteur à traiter cette question depuis le point de vue de l'usage de la notion dans le langage courant. Ainsi, pour l'écrivain britannique, la fragmentation de l'identité personnelle revêt plus d'importance dans le contexte de la pratique que la perception de continuité spatio-temporelle de l'individu (qui n'est rien de plus qu'une « façon de parler »). L'identité même comme concept est donc, pour Butler, une convention du langage. Et, de fait,

⁷³ BUTLER (Samuel), *op. cit.*, p. 99.

nous avons recours à lui consciemment en tant que convention : chacun sait en effet qu'il est impossible que deux individus soient exactement identiques – l'expérience de l'un ne pouvant être dupliquée et identique à celle de l'autre.

Si la fragmentation, la continuité et le concept même d'identité personnelle sont, pour Butler, des conventions du langage, il n'en demeure pas moins qu'ils expriment l'existence *ipso facto* de ces états de choses. On saisit mieux la continuité et la fragmentation à partir du moment où l'on accepte qu'un individu soit la continuité de deux autres individus – différents à la fois entre eux et de lui –, et dont l'existence et la singularité sont le produit de leur précédente union de ces derniers. De la même manière, on ne peut éviter de percevoir chacun de ces termes comme un soi-même, différent des autres. Ce que Butler appelle « fragmentation » de l'individu, c'est justement la perception de la différence ; et s'il s'agit d'une convention du langage, il n'en demeure pas moins que ce qui est perçu comme une différence de degré produit en réalité une différence de nature. Considérons l'exemple du ver : « La manière dont la personnalité nous échappe dès que nous tentons de découvrir sa véritable nature [peut être comprise à travers] l'exemple du ver coupé en deux. Coupons le ver par le milieu: les deux moitiés deviennent des vers; lequel de ces deux vers est le vers originel ? Assurément: l'un et l'autre »⁷⁴. À cette instance, le ver original, unique et irremplaçable n'existe plus en tant que tel ; il ne reste de lui que son propre témoignage qui peut se lire dans les personnes (au sens butlérien du terme) des deux vers distincts dont il est à l'origine. De manière semblable, il y a entre les géniteurs et leur progéniture autant de continuité et de différence (fragmentation) de l'identité personnelle qu'entre un nouveau-né et le même individu octogénaire.

En d'autres termes, pour Butler, on ne peut identifier précisément où et quand commence et prend fin ce qu'il nomme la « personnalité » – c'est-à-dire, ce que nous entendons communément par identité. La continuité est sans conteste le fondement de la vie et, en ce sens, l'infinitude de l'individu est aussi temporelle que spatiale. En termes deleuziens, l'univocité de l'être est chez Butler brisée par les leurres et les illusions auxquels nous confronte le langage – dans sa volonté de délimiter et de fragmenter les individus, les temps et les espaces pour rendre possible la compréhension humaine.

⁷⁴ *Ibid.*

Cette problématique fait écho aux considérations de Deleuze sur la répétition de la différence, des processus d'individuation, de la singularité et des devenirs des individus. Dans *Différence et répétition*, Deleuze précise la manière dont il entend – au sujet de la superstition ou de la croyance – la continuité butlérienne comme produit de l'habitude : « Nul mieux que Samuel Butler n'a montré [...] que nous n'avions pas d'autres continuités que celles de nos mille habitudes composantes, formant en nous autant de moi superstitieux et contemplatifs »⁷⁵ ; une remarque suivie d'une citation de l'écrivain britannique sur le caractère actif des individus dans leur entêtement à exister. La contraction – entendue comme synthèse et agencement – des éléments du milieu opérée par l'individu s'accompagne de la superstition ou la croyance en la réalité (celle de l'existence propre et du milieu), et de la confiance de l'individu en sa capacité et son habilité à transformer le milieu. Le choix de cette citation de la part de Deleuze est significatif : Butler cherche dans cet extrait de *La vie et l'habitude* à définir ce qu'il entend par « personne » – une notion clé de son œuvre ; alors que, dans la préface de DR – et à propos justement de l'œuvre de Butler –, on lit : « Nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles, et les singularités, pré-individuelles: la splendeur du "ON" »⁷⁶. En substance, cette apparente contradiction se dissipe : la « personne » butlérienne est, en définitive, une superstition parmi d'autres qui facilite la vie de l'être vivant ; elle n'est pas moins impersonnelle que le concept d'intensité ou de singularité pré-individuelle chez Deleuze.

En ce sens, les « personnalités subalternes » peuvent être saisies comme les lignes qui composent l'individu – et desquelles il s'approprie à travers l'éducation et la culture – et qui orientent de manière décisive ses pensées et ses actes. Ainsi, pour Butler :

« chaque individu est un être composé, attendu qu'il est fait d'un nombre illimité de centres distincts de sensation et de volonté, dont chacun a sa personnalité et possède une âme et une existence individuelles, [...] une intelligence et une mémoire propres [...] et la ferme conviction qu'il est lui-même le centre de l'univers [...] nous agissons, en beaucoup de circonstances, conformément à leur volonté plutôt qu'à la nôtre »⁷⁷.

⁷⁵ DR, p. 102.

⁷⁶ DR, p. 4.

⁷⁷ BUTLER, *op. cit.*, p. 107.

Avant de nous pencher sur la manière dont *Erewhon* interpelle la philosophie de Deleuze, précisons qu'à travers cette notion de « personnalités subalternes » Butler se propose d'expliquer les stades fragmentaires à partir desquels il est possible d'analyser la constitution multiple de l'individu – que le langage s'entête à définir de manière équivoque. Le problème de la continuité chez Butler peut parfaitement être saisi en posant le problème deleuzien de l'univocité de l'être – ou, plus exactement, en posant la formule de la synthèse disjonctive « Multiplicité = univocité ». En outre, certaines caractéristiques des concepts deleuziens d'univocité de l'être et de devenir s'expriment, chez Butler, en termes d'« infinité de la personnalité » :

« il ne nous est pas possible de saisir le commencement ni la fin de notre personnalité. Elle émerge de l'infini comme, en mer, on voit surgir une île [...] et elle s'efface [...] par degrés [...] imperceptibles [...] Mais, de même que l'île, que nous la voyions ou que nous ne la voyions pas, elle est toujours là. Non seulement nous sommes infinis dans le temps, mais nous le sommes aussi dans l'espace, étant si étroitement reliés au monde extérieur qu'il nous est impossible de dire où nous commençons et où nous finissons. Si les gens qui répètent sans cesse que l'homme est une créature finie, voulaient bien nous montrer ses limites, nous pourrions peut-être mieux nous entendre »⁷⁸.

Voici ce que l'on peut signaler concernant la philosophie de la biologie butlérienne. La tâche à laquelle s'attelle Butler dans *Erewhon* est d'un tout autre ordre – que nous aborderons plus en avant au sujet de la troisième synthèse sur le temps. À travers cette fiction, l'écrivain britannique formule une critique ironique – et parfois violente – de la société victorienne qu'il juge décadente. Qualifié par la critique d'« anti-utopique », le roman est riche en images (certes risibles et désopilantes) capables d'exprimer à grande échelle le caractère absurde et arbitraire du monde dans lequel nous vivons, et de l'héritage culturel qui, à force de marteler les esprits depuis plus de deux millénaires, a réussi à forger les cages de la pensée occidentale.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 106.

Revenons à présent, après cet interlude, à la *première synthèse du temps*, la synthèse passive de l'habitude⁷⁹. Nous notions plus haut que la synthèse passive du temps contracte les instants successifs indépendants, conformant ainsi le présent vivant. Cette synthèse est passive car, même si elle est constituante du temps, elle n'est pas effectuée *par* un individu, ni *pour* celui-ci, sinon qu'elle s'effectue *dans lui, dans l'esprit qui contemple*. C'est pourquoi Deleuze s'interroge, à savoir si cet esprit qui contemple *n'est-il pas lui-même une contemplation*. En effet, dans la synthèse passive, l'individu est totalement submergé par une passivité propre à la contemplation ; tout son être est affecté par la contraction. Néanmoins, dans le même temps, cette contraction qui l'affecte dans son ensemble le détermine inéluctablement, car ce *moi* qui contemple n'est autre que la contraction même. C'est la raison pour laquelle la synthèse passive ne peut être active. Cependant, qu'elle ne soit pas active ne signifie pas pour autant qu'elle est inféconde, bien au contraire : la synthèse de l'habitude est avant tout productrice, et la contemplation qu'elle implique est comprise ici comme processus de production dès lors qu'elle détermine le moi (indéterminé et inexistant avant la contraction) de par la différence qu'il soutire de la répétition. Nous observerons que le passage de la synthèse passive à la synthèse active correspond également au passage du pur au complexe qui s'opère – tant de l'« en-soi » au « pour-soi » de la répétition, comme dans la distinction entre la différence « pure » et la différence « sensible » – dans la conception deleuzienne de l'individuation.

Ceci étant dit, il ne faut pas comprendre la passivité de la première synthèse comme l'attention d'un sujet déterminé, volontairement portée sur une chose ou un phénomène qui, à son tour, viendrait se substituer à l'objet de la contemplation. Lorsqu'on affirme que la première synthèse est passive, on la définit de par son pouvoir de contraction. Mais cette contraction n'est ni volontaire, ni subjective, ni même consciente. Il faut la saisir à la manière de Butler, lorsqu'il analyse le cas de l'épi contractant le soleil, l'air, l'eau et la terre : elle *est un épi-lumière-terre-eau-air* de par la contraction de tous ces éléments constituants et épigénétiques qui s'opère

⁷⁹ DR, p. 98. Concernant la « synthèse passive », c'est Husserl qui a employé initialement cette dénomination pour désigner la genèse passive du sens de tout ce qui tombe dans le domaine de notre intentionnalité avant l'intervention de notre conscience. Cf. HUSSERL (Edmund), *De la synthèse passive*, op. cit. Cf. l'article de Andrés Oswald dans FERREYRA (Julián) [comp.], *Deleuze y las fuentes de su filosofía Vol. III*, Bs.As., RAGIF, 2015.

dans elle-même. La terre, l'eau, la lumière et l'air contractés *dans* l'épi, *sont* l'épi. À cet égard, on remarquera que cet exemple butlérien de l'épi et le terme « épigénétique » convergent sur le fond de la question, à savoir : la contraction de la synthèse passive est à la base des processus de transmission héréditaire des informations ; autrement dit, elle est préindividuelle. C'est la raison pour laquelle l'épi – qui contracte génétiquement ses éléments constitutifs – est saisi de manière abstraite par l'imagination comme une contemplation, une synthèse passive, préindividuelle ; elle n'est autre que l'opération même de contraction. « L'habitude n'a pas besoin de la mémoire »⁸⁰ affirme Deleuze dans *ES*, puisqu'elle est l'expression d'un sujet larvaire, d'un système où « le moi dissous chante encore la gloire de Dieu »⁸¹. Mais ce Dieu auquel Deleuze fait appel, c'est le Dieu spinozien, c'est-à-dire la substance, qui trouve son équivalent chez Deleuze dans l'être, la vie. C'est en ce sens que l'univocité de l'être doit être comprise. Et c'est aussi la raison pour laquelle la première synthèse du temps – la synthèse passive, originare et organique – produit *des moi* – autrement dit, autant de sujets larvaires que de « personnalités subalternes » – qui ne sont plus que l'expression immanente de l'*être* ; l'expression immanente de ce qu'ils *sont* et, par conséquent, de *ce qu'il y a*.

Enfin, la répétition « pour elle-même » rejoint la définition du concept de synthèse formulée plus haut si on la caractérise à travers la règle de la discontinuité et de l'instantanéité – à savoir, de par son « pouvoir de contraction : plaque sensible, elle retient l'un quand l'autre apparaît »⁸². Toutefois, ce pouvoir de contraction va de pair avec une attente dans l'esprit qui contemple : celle de la réapparition de l'objet, illustrée par Bergson à travers une répétition du type A, A', A'' – le deuxième, le troisième, l'énième, c'est toujours le même, etc. – ou de l'élément qui complète le cas – i. e. chez Hume, j'attends l'apparition de B lorsque je perçois A, dans les répétitions du type AB, AB', AB'', etc. Ceci dit, on constate aisément la manière dont le présent vivant de la première synthèse du temps – en tant qu'instance passive et constituante du temps – comporte le passé et le futur pliés en lui-même. Ainsi, le présent vivant *implique* le passé et le futur, au sens du latin *implicare* : il les enveloppe. *Im-pli-quer* : porter quelque chose pliée à l'intérieur de soi. Bien que ce présent vivant implique l'action de plier en lui-même le passé et le futur, cette synthèse n'est pas active pour

⁸⁰ *ES*, p. 52.

⁸¹ *DR*, p. 108.

⁸² *Ibid.*, p. 96.

autant. Elle est passive puisqu'elle est constituante ; c'est-à-dire, génétique – la genèse du temps, mais d'un temps qui passe. Et pour que ce temps engendré par la synthèse passive puisse passer, il faut qu'un autre temps existe simultanément. Il faut qu'une autre synthèse du temps se produise ; une synthèse active cette fois, capable de faire passer – dans le passé – l'instantanéité du temps présent.

2.2. Deuxième synthèse du temps : la mémoire et le passé pur

Si à travers la première synthèse du temps s'opérait la *fondation* du temps, la deuxième synthèse du temps est conçue quant à elle comme le *fondement* du temps qui rend possible la première. Autrement dit, selon Deleuze, en tant que fondement – et non fondation – du temps, la deuxième synthèse fait passer le temps, fait s'écouler le présent dans le passé et empêche le présent vivant de devenir coextensif au temps⁸³. Précisons toutefois que cette synthèse comporte deux dimensions : l'une est passive et l'autre, active. Ainsi, de même que l'on distingue la fondation du fondement, on distingue le fondement du temps comme la dimension passive de la deuxième synthèse du temps – la mémoire ou Mnémosyne, son personnage conceptuel –, de la dimension active de cette synthèse, c'est-à-dire la dimension réflexive de la mémoire : « L'Habitude est la synthèse originaire du temps, qui constitue la vie du présent qui passe ; la Mémoire est la synthèse fondamentale du temps, qui constitue l'être du passé (ce qui fait passer le présent) »⁸⁴. La synthèse passive de l'habitude renvoie, selon Deleuze, à une deuxième synthèse passive de la mémoire : le lien est ainsi établi entre Habitus et Mnémosyne.

Or, une troisième distinction s'impose ; elle concerne cette fois les différentes dimensions du passé s'opérant dans les synthèses active et passive de la mémoire. Selon Deleuze, le passé se retrouve « coincé » entre plusieurs dimensions du présent : « celui qu'il a été, et celui par rapport auquel il est passé. Le passé n'est pas l'ancien présent lui-même, mais l'élément dans lequel on vise celui-ci »⁸⁵. Autrement dit, l'ancien présent prend la forme d'une « image-souvenir », tandis que le passé en général (le passé pur bergsonien) est l'élément dans lequel on vise l'ancien présent –

⁸³ DR, p. 108.

⁸⁴ DR, 109.

⁸⁵ DR, 109.

représenté par le souvenir particulier et emmagasiné dans la mémoire – lors du processus de localisation du souvenir – précédemment développé au sujet de la mémoire chez Bergson. Or, c'est à ce moment précis que la dimension active de cette synthèse apparaît ; car – en ce qui concerne la représentation du présent – ce n'est pas seulement l'ancien présent qui est représenté, mais aussi le présent actuel :

« Il appartient essentiellement à la représentation de représenter non seulement quelque chose, mais sa propre représentativité. L'ancien et l'actuel présents ne sont donc pas comme deux instants successifs sur la ligne du temps, mais l'actuel comporte nécessairement une dimension de plus par laquelle il représente l'ancien, et dans laquelle aussi il se représente lui-même. L'actuel présent n'est pas traité comme l'objet futur d'un souvenir, mais comme ce qui se réfléchit en même temps qu'il forme le souvenir de l'ancien présent. La synthèse active a donc deux aspects corrélatifs, quoique non symétriques : reproduction et réflexion, remémoration et reconnaissance, mémoire et entendement »⁸⁶.

Ainsi, la synthèse de la mémoire est active : elle représente l'ancien présent en même temps qu'elle présente l'actuel sous la forme d'une reconnaissance. De par l'autoréflexion de son caractère éphémère, l'actuel présent ne peut être autre chose qu'une autoposition de l'instant présent, qui s'auto-réfléchit et se reconnaît lui-même comme présent qui passe. C'est pourquoi, en accord avec Michel Souriau⁸⁷, Deleuze soutient que la réflexion implique toujours une dimension et une complexité supplémentaires par rapport à la simple reproduction du souvenir – entendue comme la production et la localisation d'un ancien présent cristallisées à travers l'opération de remémoration du souvenir-image⁸⁸. C'est ainsi que la synthèse passive et transcendantale de la mémoire (la dimension passive de la deuxième synthèse du temps : Mnémosyne) fonde la synthèse passive et empirique de l'habitus (première synthèse) sur laquelle opère, à son tour, la synthèse active de la mémoire (deuxième synthèse)⁸⁹. La différence entre la première (passive) et la deuxième synthèse (active) réside dans le fait que « la synthèse passive de l'habitude constituait le temps comme

⁸⁶ DR, pp. 109-110.

⁸⁷ SOURIAU (Michel), *op. cit.*, p.55.

⁸⁸ DR, 110.

⁸⁹ *Ibid.*

contraction des instants sous la condition du présent, mais la synthèse active de la mémoire le constitue comme *emboîtement* des présents eux-mêmes »⁹⁰, à condition de concevoir – avec Bergson – ce caractère pur et *a priori* du passé en général, comme l'élément qui rend reproductible l'ancien présent et à travers lequel le présent actuel est réfléchi. Or, toute représentation du passé suppose ce passé pur comme l'élément où l'ancien présent est conservé et reste toujours disponible à la remémoration. C'est pourquoi la deuxième synthèse du temps a une dimension passive et une dimension active : la dimension passive de la mémoire conforme le fondement transcendantal de la mémoire – autrement dit, ce deuxième temps dont le présent vivant de la première synthèse avait besoin pour pouvoir lui-même passer. Pour sa part, dans la dimension active de la mémoire s'opèrent à la fois la représentation de l'ancien présent dans le souvenir et la réflexion sur la représentativité de l'actuel présent⁹¹. À cet égard, Deleuze affirme :

« la synthèse active de la mémoire a beau se fonder sur la synthèse passive (empirique) de l'habitude, en revanche elle ne peut être fondée que par une autre synthèse passive (transcendantale) propre à la mémoire elle-même. Alors que la synthèse passive de l'habitude constitue le présent vivant dans le temps, et fait du passé et du futur les deux éléments asymétriques de ce présent, la synthèse passive de la mémoire constitue le passé pur dans le temps, et fait de l'ancien présent et de l'actuel (donc du présent dans la reproduction et du futur dans la réflexion) les deux éléments asymétriques de ce passé comme tel »⁹².

Afin de mieux saisir ce qui précède, penchons-nous sur *Matière et mémoire* de Bergson. À partir de cette synthèse transcendantale du passé pur, le philosophe extrait quatre paradoxes constitutifs de ce passé en général⁹³ :

1) Le paradoxe de la contemporanéité du passé avec le présent qu'il *a été* (« c'est parce que le passé est contemporain de soi comme présent, que tout présent passe, et passe au profit d'un nouveau présent »⁹⁴).

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ DR, p. 110.

⁹² *Ibid.*

⁹³ DR, pp. 110-112 & BERGSON (Henri), *Matière et mémoire*, *op. cit.*, Chap. III.

⁹⁴ DR, p. 111.

2) Le paradoxe de la *coexistence*, impliqué par le paradoxe précédent :

« si chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, *tout* le passé coexiste avec le nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé. [...] D'où l'idée bergsonienne que chaque actuel présent n'est que le passé tout entier dans son état le plus contracté. Le passé ne fait pas passer l'un des présents sans faire advenir l'autre, mais lui ne passe ni n'advient. C'est pourquoi, loin d'être une dimension du temps, il est la synthèse du temps tout entier dont le présent et le futur sont seulement les dimensions. [...] nous parlons nécessairement d'un passé qui ne fut jamais présent, puisqu'il ne se forme pas 'après'. Il insiste avec l'ancien présent, il consiste avec l'actuel ou le nouveau. Il est l'en-soi du temps comme fondement dernier du passage. C'est en ce sens qu'il forme un élément pur, général, *a priori*, de tout temps »⁹⁵.

3) Le paradoxe de la *préexistence*, qui vient compléter les deux précédents (« chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, tout le passé coexiste avec le présent par rapport auquel il est passé, mais l'élément pur du passé en général préexiste au présent qui passe »⁹⁶).

Deleuze précise que, chez Bergson, ces paradoxes ont le but d'opposer le passé pur à la représentation – c'est-à-dire, à l'image-souvenir. Ce passé qui ne fut jamais présent, ne peut être représenté car il est « l'élément substantiel du temps » et son fondement⁹⁷. Or, nous affirmions plus haut que la synthèse passive de l'habitude constitue le temps comme un présent vivant, dans lequel passé et futur sont des dimensions marquées par la rétention des anciens présents et l'attente de la répétition future. Du point de vue de la deuxième synthèse du temps, le présent vivant nécessite d'un deuxième temps permettant à l'actuel présent de passer. Ce deuxième temps est encore fondation ; c'est toujours l'effet d'une synthèse passive. Mais, cette fois-ci, la synthèse du temps porte sur la mémoire et fonde le temps où la représentation des

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 112.

anciens présents est possible ; autrement dit, le temps grâce auquel le présent passe et devient image-souvenir :

« [Le passé pur] n'est pas lui-même représenté. Ce qui est représenté c'est toujours le présent, comme ancien ou actuel. Mais c'est par le passé pur que le temps se déploie ainsi dans la représentation. La synthèse passive transcendantale porte sur ce passé pur, du triple point de vue de la contemporanéité, de la coexistence et de la préexistence. La synthèse active au contraire est la représentation du présent, sous le double aspect de la reproduction de l'ancien et de la réflexion du nouveau »⁹⁸.

Dans la synthèse active de la mémoire, on trouve – comme pour la première synthèse passive de l'habitude – une dimension du temps impliquant les deux autres (pour la première synthèse, il s'agissait du présent vivant comportant en lui les dimensions du passé dans la rétention, et du futur dans l'attente). Dans la synthèse active de la mémoire, il s'agit du « passé pur » qui fonde le temps du point de vue de la représentation des souvenirs, où les différentes formes du présent – l'ancien et l'actuel – fonctionnent comme des limites entre lesquelles le passé en général se trouve coincé – dans le même temps que la dimension du futur est donnée par la réflexion sur la représentativité de l'actuel présent. Selon Deleuze, la différence principale entre la première et la deuxième synthèse *passive* – Habitus et Mnémosyne –, réside dans la répartition – dans l'une et l'autre – de la répétition et de la contraction. Dans les deux cas « le présent apparaît comme le fruit d'une contraction [...] Dans un cas, le présent est l'état le plus contracté d'instant ou d'éléments successifs, indépendants les uns des autres en soi. Dans l'autre cas, le présent désigne le degré le plus contracté d'un passé tout entier, qui est en soi comme totalité coexistante »⁹⁹. Ce dernier cas fait précisément référence à ce qui, dans le deuxième chapitre, a été schématisé suivant la métaphore bergsonienne du cône du temps – la quatrième et dernière dans la série de paradoxes du temps –, où « le présent n'est le degré le plus contracté du passé qui lui coexiste que si le passé coexiste d'abord avec

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

soi, à une infinité de degrés de détente et de contraction divers, à une infinité de niveaux »¹⁰⁰.

Suivant Bergson, Deleuze affirme que, dans le cas de la répétition dans une vie, on perçoit la succession des instants comme conformant le temps de notre vie et de notre passé ; un passé qui est toujours disponible – par le biais d'un effort de la mémoire – à l'actualisation et qui est également perçu comme un passé qui n'a jamais été présent :

« la succession des actuels présents n'est que la manifestation de quelque chose de plus profond : la manière dont chacun reprend toute la vie, mais à un niveau ou degré différent de celui du précédent, tous les niveaux ou degrés coexistant et s'offrant à notre choix, du fond d'un passé qui ne fut jamais présent »¹⁰¹.

Cette perception empirique du passage du temps (propre à la synthèse active de la mémoire) trouve son corrélat dans le domaine de la deuxième synthèse passive : « ce que nous vivons empiriquement comme une succession de présents différents du point de vue de la synthèse active, c'est aussi bien la coexistence toujours grandissante des niveaux du passé dans la synthèse passive »¹⁰². Le fil de cette argumentation nous mène à l'affirmation de l'univocité de l'être comme substrat du temps d'une vie, mais aussi et surtout de *la* vie. Ainsi, Deleuze affirme que :

« ce que nous disons d'une vie, nous pouvons le dire de plusieurs vies. Chacune étant un présent qui passe, une vie peut en reprendre une autre, à un autre niveau : comme si le philosophe et le porc, le criminel et le saint jouaient le même passé, aux niveaux différents d'un gigantesque cône. Ce qu'on appelle métempsychose. Chacun choisit sa hauteur ou son ton, peut-être ses paroles, mais *l'air est bien le même*, et sous toutes les paroles, *un même tra-la-la*, sur tous les tons possibles et à toutes les hauteurs »¹⁰³.

Il y a un rapport très étroit entre la synthèse passive de la Mémoire (illustrée par le biais du concept de métempsychose et du personnage conceptuel de Mnémosyne) et le mythe d'Er, repris dans la tradition orale de la Grèce antique par Platon dans *La*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 113-114. (Les italiques sont nôtres.)

République. À ce sujet, nous affirmions dans le deuxième chapitre que les âmes en état prénatal *choisissaient leur destin* tout en choisissant la vie qu'elles mèneraient sur la terre et le corps concomitant où la transmigration de l'âme s'effectuerait. Ce destin était précédé par le *libre choix* des âmes dans l'Hadès ; un choix voué à l'oubli, car effacer ce choix d'une destinée était, justement, la fonction du geste ultime de boire de l'eau de la rivière du Léthé avant le moment précis de la transmigration et de la nouvelle naissance. C'est en ce sens que Deleuze affirme que :

« le destin ne consiste jamais en rapports de déterminisme, de proche en proche, entre des présents qui se succèdent suivant l'ordre d'un temps représenté. Il implique, entre les présents successifs, des liaisons non localisables, des actions à distance, des systèmes de reprise, de résonance et d'échos, des hasards objectifs, des signaux et des signes, des rôles qui transcendent les situations spatiales et les successions temporelles. Des présents qui se succèdent, et qui expriment un destin, on dirait qu'ils jouent toujours la même chose, la même histoire, à la différence du niveau près : ici plus ou moins détendu, là plus ou moins contracté. C'est pourquoi le destin se concilie si mal avec le déterminisme, mais si bien avec la liberté : la liberté, c'est de choisir le niveau »¹⁰⁴.

De même, rappelons qu'Hésiode définissait Mnémosyne de par son pouvoir de faire oublier les peines et les souffrances des mortels. L'oubli était alors l'élément conditionnant la fonction de la mémoire, et l'action de la Mémoire (Mnémosyne) était, par là même, comprise comme une économie générale de l'oubli. De la même manière que, plus haut, nous distinguons la synthèse active de la mémoire (« mémoire » en minuscules) de la synthèse passive de la Mémoire (avec un « M » majuscule – faisant aussi référence à Mnémosyne, l'autre nom que Deleuze donne à cette synthèse), nous distinguerons dans les pages qui suivent – à propos de la remémoration chez Proust – l'oubli empiriquement vaincu par la deuxième synthèse active, de l'Oubli immémorial (en majuscules), intrinsèquement lié au passé pur de la synthèse passive de la Mémoire.

¹⁰⁴ *Ibid.*

Ces précisions sont importantes car elles justifient le rapport établi entre la philosophie du temps deleuzienne et notre objet d'étude, à savoir : la relation entre les représentations de l'ensemble du passé commun (sous la forme d'une mémoire collective) et les représentations concernant désormais la répétition des événements composant le passé en question. À cet égard, Deleuze distingue entre la répétition matérielle (celle de la succession des instants, le *tic-tic-tic* de l'horloge dans l'exemple bergsonien) et la répétition spirituelle (la répétition du Tout, la répétition qui rapproche – par le biais du personnage conceptuel de Mnémosyne – le passé pur et l'univocité de l'être)¹⁰⁵. Ces distinctions que réalise Deleuze nous interpellent d'autant plus qu'elles ont pour but de déterminer leur représentativité ; c'est-à-dire, qu'elles visent à signaler les répétitions représentables et les conditions d'une telle représentation. À cet égard, Deleuze conclut que :

« De ces deux répétitions, ni l'une ni l'autre à proprement parler n'est représentable. Car la répétition matérielle se défait à mesure qu'elle se fait, et n'est représentée que par la synthèse active qui en projette les éléments dans un espace de calcul et de conservation ; mais en même temps, cette répétition, devenue objet de représentation, se trouve subordonnée à l'identité des éléments ou à la ressemblance des cas conservés et additionnés. Et la répétition spirituelle s'élabore dans l'être en soi du passé, tandis que la représentation n'atteint et ne concerne que des présents dans la synthèse active, subordonnant alors toute répétition à l'identité de l'actuel présent dans la réflexion comme à la ressemblance de l'ancien dans la reproduction. Les synthèses passives sont évidemment sub-représentatives »¹⁰⁶.

Le fait que la répétition matérielle soit actuelle n'empêche nullement la synthèse de l'Habitus d'être passive – et, par conséquent, sub-représentative. N'oublions pas que, comme le souligne Deleuze, cette répétition matérielle constitue le premier moment de l'établissement de l'habitus dans l'esprit qui contemple – et, pour reprendre l'exemple bergsonien, le moment antérieur à l'opération de l'esprit qui

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 114 : « Il y a une grande différence entre les deux répétitions, la matérielle et la spirituelle. L'une est une répétition d'instant ou d'éléments successifs indépendants ; l'autre est une répétition du Tout, à des niveaux divers coexistants (comme disait Leibniz, 'partout et toujours la même chose aux degrés de perfection près') ».

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 115.

soutire la différence « pour-lui », et se projette au futur dans l'attente des *tac-tac-tac*, dans le cas du *tic-tac* de l'horloge. *Seules les synthèses actives produisent des représentations* : les représentations sont la production d'une dynamique active, volontaire et autoréflexive de l'esprit et la mémoire. En ce sens, la perception de la répétition des événements du passé dans le temps peut être seulement produite par un mouvement volontaire de la mémoire – un mouvement impliquant aussi la production des représentations des événements du passé, du temps et de l'histoire. La perception traduit l'apparition de la répétition comme la présence d'une différence que l'esprit qui contemple soutire – « pour-lui » – de la répétition. La répétition des événements du passé n'existe pas comme telle dans le monde ; elle n'existe que dans la perception des individus et le rapprochement qu'ils font – par contiguïté, similitude, ressemblance, etc. – des événements du passé et du présent. Par conséquent, il n'y a aucune possibilité digne de ce nom d'assister à la répétition dans le temps des événements du passé. En effet, dès que la répétition se présente, l'esprit la subordonne – dans la représentation – « à l'identité de l'actuel présent [dans la réflexion et] à la ressemblance de l'ancien dans la reproduction [du souvenir] » par rapport auquel on établit la ressemblance.

Revenons à présent à la différence entre les synthèses passive et active de la mémoire. La synthèse passive de la Mémoire – entendue comme le substrat rendant possible la *réminiscence* – est substantiellement différente de la synthèse active de la mémoire – comprise comme *mémoire volontaire et autoréflexive*. Ces distinctions nous confrontent à des questions de grande importance, qui concernent la possibilité d'expérimenter l'être-en-soi du passé. C'est le point où Proust prend la relève de Bergson dans le fil de l'argumentation, lorsque Deleuze s'interroge au sujet du passé pur : « comment le sauver *pour-nous* ? »¹⁰⁷. Remarquons qu'il ne s'agit pas de sauver le passé « en-soi », comme Bergson le prétendait en prônant l'existence (quoique non psychologique) d'un passé pur où se conserverait la totalité du *passé en-soi*. Il ne s'agit pas non plus de sauver le passé « pour-soi » dans le sens du titre du deuxième chapitre de DR. Deleuze se demande comment sauver ce passé « pour nous » ; autrement dit, comment conserver « en nous » ce passé qui n'a jamais été présent :

¹⁰⁷ *Ibid.*

« Vivre en quelque sorte l'être en soi du passé, comme nous vivons la synthèse passive de l'habitude. Tout le passé se conserve en soi, mais comment le sauver pour nous, comment pénétrer dans cet en-soi sans le réduire à l'ancien présent qu'il a été, ou à l'actuel présent par rapport auquel il est passé »¹⁰⁸.

Comment conserver ce passé *pour nous* ? Pour Deleuze, la réponse à cette question n'est pas neuve : la *réminiscence*, entendue comme « une synthèse passive ou une mémoire involontaire, qui diffère en nature de toute synthèse active de la mémoire volontaire »¹⁰⁹. Pour ainsi dire, la boucle est bouclée entre les synthèses passives de l'Habitus et de Mnémosyne, et le troisième terme de l'Oubli – et son personnage conceptuel, la rivière du Léthé. Si la réminiscence n'est pas seulement la localisation de l'image-souvenir, alors *tout le passé en-soi* est visé comme l'élément de la réminiscence. Ainsi, la question de la répétition des événements du passé dans le temps ne peut se poser autrement que sur le plan des représentations, indépendamment et au-delà de l'en-soi effectif du temps et du monde :

« La réminiscence ne nous renvoie pas simplement d'un présent actuel à d'anciens présents [...] Là encore, le rapport des présents qui passent ne rend pas compte du passé pur qui en profite, à leur faveur, pour surgir sous la représentation [...] L'écho des deux présents forme seulement une question persistante, qui se développe dans la représentation comme un champ de problème, avec l'impératif rigoureux de chercher, de répondre, de résoudre »¹¹⁰.

Comment conserver *pour nous* ce passé incarné par Mnémosyne ? Au travers du désir : Érôs et Mnémosyne. Cet impératif posé par la représentation – lorsqu'elle est conçue comme *champ problématique* – est un appel aux affects et à la sensibilité dans le but de déverrouiller le seul accès au domaine de Mnémosyne : le passé pur et en-soi.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

2.3. Troisième synthèse du temps : le « Je fêlé » et la forme vide du temps

Si la première synthèse du temps peut se résumer à la synthèse du présent vivant, la deuxième synthèse, pour sa part, est celle du passé pur. La troisième synthèse vient donc compléter l'exploration des dimensions du temps, au sens où celle-ci peut être comprise comme la synthèse qui fait de l'avenir son élément propre. C'est la synthèse de l'éternel retour, celle de la forme vide du temps, de la fêlure du moi et d'un temps délirant et désubjectivé. Comme nous l'avons constaté, la progression des synthèses du temps s'est réalisée en partant de la passivité de l'Habitus, puis en passant par la passivité de Mnémosyne, pour enfin parvenir à la synthèse active de la mémoire, incarnée par Érôs.

Comment passe-t-on de la deuxième synthèse active à la troisième synthèse du temps ? Pour répondre à cette question essentielle, il faut revenir au *cogito* cartésien et mettre en évidence – tout en l'opposant au *cogito* kantien – les éléments qui définissent chez Kant la troisième synthèse, c'est-à-dire la forme vide du temps chez Deleuze. Pour ce dernier, le *cogito* cartésien opère suivant deux valeurs logiques principales : la détermination (produite dans le « je pense ») et l'indéterminé (sous la forme du « je suis ») – le premier terme impliquant nécessairement l'existence du deuxième (« je pense donc je suis, je suis une chose qui pense »). Le *cogito* kantien propose un troisième terme qui vient réfuter et invalider le *cogito* cartésien, en démontrant que le passage de l'indéterminé au déterminé est injustifié. En ce sens, Deleuze affirme que :

« toute la critique kantienne revient à objecter contre Descartes qu'il est impossible de faire porter directement la détermination sur l'indéterminé. La détermination 'je pense' implique évidemment quelque chose d'indéterminé ('je suis'), mais rien ne nous dit encore comment cet indéterminé est déterminable par le je pense »¹¹¹.

Ce troisième terme (ou valeur logique) introduit par Kant dans le but de résoudre ce hiatus – du passage de l'indéterminé au déterminé – du *cogito* cartésien sera énoncé comme le « déterminable » ; c'est-à-dire, la forme transcendantale de la

¹¹¹ *Ibid.*, p. 116.

détermination, qui introduit également – dans le paysage du déterminable – la Différence transcendantale, entendue :

« non plus comme différence empirique entre deux déterminations, mais Différence transcendantale entre LA détermination et ce qu'elle détermine – non plus comme différence extérieure qui sépare, mais Différence interne, et qui rapporte *a priori* l'être et la pensée l'un à l'autre »¹¹².

Cet *a priori* est, bien évidemment, la clé pour saisir la manière dont le déterminable dévoile la Différence transcendantale derrière le passage de l'indéterminé à la détermination. Cette Différence interne – et *a priori* – constitue la troisième synthèse du temps, entendue chez Kant comme « la forme du temps ». À cet égard, Deleuze précise :

« Les conséquences en sont extrêmes : mon existence indéterminée ne peut être déterminée que dans le temps, comme l'existence d'un phénomène, d'un sujet phénoménal, passif ou réceptif apparaissant dans le temps. Si bien que la spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. Commence alors une longue histoire inépuisable : JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime »¹¹³.

« Car Je est un autre » écrit Arthur Rimbaud dans ladite *Lettre du voyant* adressée à Paul Demeny en mai 1871. Ce « Je pense » du point de vue de la troisième synthèse (la forme vide du temps) doit être compris à la manière dont Rimbaud décrit le processus du poète qui devient voyant. En effet, du point de vue de cette troisième synthèse temporelle, le *Je pense* n'a de sens que comme l'affection ressentie par un moi passif – l'affection d'une force qui s'exerce en lui et sur lui. C'est en ce sens qu'il fait lire, toujours dans la *Lettre du voyant*, cette fulgurance de Rimbaud : « le poète se

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

fait *voyant* par un long, immense et raisonné *dérèglement de tous les sens* »¹¹⁴. Ce « dérèglement de tous les sens » a pour conséquence la production d'un « Je » qui n'est plus subjectif ; un « Je » qui, comme l'œuvre d'art, s'est désormais émancipé de son *auteur*... Et, chez Rimbaud, ce « dérèglement de tous les sens » va introduire le lien avec la temporalité propre de ce « Je » sans maître, de ce « Je » aliéné et désubjectivé. Il s'agit ici du temps auquel, quelques siècles plus tôt, faisait référence le Prince du Nord sous la plume de Shakespeare : « The time is out of joint »¹¹⁵ – *le temps est hors de ses gonds*. Ce temps, dérèglé lui aussi, produit cette césure du moi, là où la fêlure de ce « Je est un autre » se prononce et commence effectivement à se produire :

« d'un bout à l'autre – écrit Deleuze – le JE est comme traversé d'une fêlure : il est fêlé par la forme pure et vide du temps. Sous cette forme, il est le corrélat du moi passif apparaissant dans le temps. Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi. Voilà ce que signifie le temps »¹¹⁶.

Mais ce temps débridé – *affolé*, dit Deleuze – est un temps qui ne dépend plus de son rapport avec l'espace, exprimé lorsqu'il est défini à partir de la durée du *mouvement*. C'est précisément en ce sens qu'il faut comprendre la sentence d'Hamlet. À cet égard, précise Deleuze :

« Le gond, *cardo*, c'est ce qui assure la subordination du temps aux points précisément cardinaux par où passent les mouvements périodiques qu'il mesure (le temps, nombre du mouvement, pour l'âme autant que pour le monde). Le temps hors de ses gonds signifie au contraire le temps affolé, [...] libéré de sa figure circulaire trop simple, affranchi des événements qui faisaient son contenu, renversant son rapport avec le mouvement, bref se découvrant comme forme vide et pure. Le temps lui-même se déroule (c'est-à-dire cesse

¹¹⁴ RIMBAUD (Arthur), « Lettre du voyant » dans *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, 2009.

¹¹⁵ SHAKESPEARE (William), *Hamlet. Prince de Danemark*, Gallimard, *Œuvres complètes I (Tragédies I)*, Bibliothèque de la Pléiade, 2002 (1603).

¹¹⁶ DR, p. 117.

apparemment d'être un cercle), au lieu que quelque chose se déroule en lui [...] Il cesse d'être cardinal et devient ordinal, un pur ordre du temps »¹¹⁷.

Ce temps à l'état pur fuit la subordination historiquement imposée au mouvement – c'est-à-dire, la subordination du temps aux contenus de ce qui se déploie en lui, dans la durée –, et c'est Kant l'artisan de ce renversement radical qui introduit la forme pure du temps dans la pensée occidentale. Mais cette forme pure du temps produit une césure dans le sujet cartésien, tout en donnant lieu à l'apparition d'un nouveau sujet : le sujet kantien. Nous signalions plus haut que, selon Kant, ce qui manque au sujet cartésien, c'est une troisième dimension (le déterminable) par rapport à laquelle l'indéterminé (« je suis ») est déterminé par la détermination (« je pense »). Pourquoi Deleuze affirme-t-il que la troisième synthèse du temps introduit dans le sujet la forme vide du temps, tout en produisant une fêlure dans le moi ? Selon Deleuze, les conséquences de l'introduction de la forme vide du temps sont extrêmes pour la notion de sujet car, écrit-il, « mon existence indéterminée ne peut être déterminée que *dans le temps* »¹¹⁸ ; et cette détermination se réalise sous la forme d'un constat : celui de la propre existence comme l'existence d'un phénomène ; le constat d'un sujet phénoménal qui apparaît dans le temps. Deleuze reprend ce problème dans *Critique et clinique* et précise que ce sujet phénoménal ne cesse de se transformer¹¹⁹ et de percevoir son propre changement comme quelque chose qui s'exerce *en* lui et *sur* lui – c'est-à-dire, qui n'est pas exercé *par* lui – de manière passive. La forme vide du temps produit ainsi ce dédoublement entre le Moi et le Je, deux instances configurant le paradoxe du sens intime : JE est un Autre car le Moi a la capacité de percevoir et de penser *son propre* changement dans le temps, en se le représentant comme un changement qui opère sur un Autre, mais un Autre passif qui se trouve *en* lui (« [il] se représente donc cette activité plutôt qu'il ne l'agit, qui en sent l'effet plutôt qu'il n'en possède l'initiative »¹²⁰). À cet égard, ajoute Deleuze – toujours dans CC :

« Le Je et le Moi sont donc séparés par la ligne du temps qui les rapporte l'un à l'autre sous la condition d'une différence fondamentale. [...] Je suis séparé de

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 119-120.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹¹⁹ CC, p. 43.

¹²⁰ DR, p. 117.

moi-même par la forme du temps, et pourtant je suis un, parce que le Je affecte nécessairement cette forme en opérant sa synthèse [...] à chaque instant, et que le Moi en est nécessairement affecté comme contenu dans cette forme. La forme du déterminable fait que le Moi déterminé se représente la détermination comme un Autre »¹²¹.

Ainsi, le paradoxe du sens interne – introduit par la forme vide du temps – repose chez Kant sur un rapport concept-objet dans lequel « le Je n'est pas un concept, mais la représentation qui accompagne tout concept ; et le Moi n'est pas un objet, mais ce à quoi tous les objets se rapportent comme à la variation continue de ses propres états successifs »¹²². Puisqu'il est ici question du paradoxe du sens *intime*, ce rapport Je-Moi nous amène irrémédiablement à la question de la relation entre le sens interne et le sens externe du temps et de l'espace. Selon Deleuze, « le temps est la relation formelle suivant laquelle l'esprit s'affecte lui-même [...] Le temps pourra donc être défini comme l'Affect de soi par soi »¹²³. C'est pourquoi le temps apparaît ici comme la « forme d'intériorité », tandis que l'espace est redéfini comme la forme d'extériorité – car il constitue la « possibilité formelle d'être affecté par autre chose en tant qu'objet extérieur »¹²⁴. Pour autant, cela ne veut pas dire que le temps, en tant que forme interne (sens intime), est intérieur à l'esprit. En effet, il ne faut pas perdre de vue qu'une dimension de l'espace est aussi intérieure à l'esprit – ce qui par ailleurs rend possible « toute représentation d'objets comme autres ou extérieurs »¹²⁵). De la même manière que l'immanence et la transcendance ne peuvent être pensées autrement que rapportées l'une à l'autre, on prend conscience de l'imbrication complexe du rapport intériorité-extériorité :

« l'extériorité comporte autant d'immanence (puisque l'espace reste intérieur à mon esprit) que l'intériorité comporte de transcendance (puisque mon esprit par rapport au temps se trouve représenté comme autre que moi). Ce n'est pas le temps qui nous est intérieur [...] c'est nous qui sommes intérieurs au temps, et à ce titre toujours séparés par lui de ce qui nous détermine en l'affectant.

¹²¹ CC, pp. 43-44.

¹²² *Ibid.*, p. 44.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 45.

L'intériorité ne cesse pas de nous creuser nous-mêmes, de nous scinder nous-mêmes, de nous dédoubler, bien que notre unité demeure. Une dédoublement qui ne va pas jusqu'au bout, parce que le temps n'a pas de fin, mais *un vertige, une oscillation qui constitue le temps*, comme un glissement, un flottement constitue l'espace illimité »¹²⁶.

Au terme de ce chapitre – au travers de la relecture proposée par Deleuze des synthèses du temps du point de vue de l'inconscient freudien –, nous reviendrons sur cette troisième synthèse afin de considérer le rapport de la forme vide du temps avec le personnage conceptuel de Thanatos.

¹²⁶ *Ibid.* (Italiques de l'auteur.)

3. Deuxième typologie deleuzienne du temps : Chronos et Aiôn dans *Logique du sens*

Dans « Imágenes del tiempo en Deleuze », Peter Pál Pelbart introduit la deuxième typologie deleuzienne du temps comme suit :

« Les thèses majeures de Deleuze sur le temps réapparaissent sur le devant de la scène dans ses livres sur le cinéma, où elles acquièrent une opérativité esthétique qui les illumine dans leur ensemble. Prenons l'idée la plus énigmatique qui organise ces ouvrages : la question de l'émancipation du temps. *The time is out of joint* s'exclame Hamlet. Le temps est hors de ses gonds ! Que signifie le temps désaxé, rendu à lui-même, le temps pur ? Deleuze se réfère à un temps délivré de la tyrannie du présent qui auparavant le pliait, et disponible désormais aux aventures les plus excentriques. Bruno Schulz dit, dans un tout autre contexte, que le temps est un élément désordonné qui doit sa discipline à une attention et un contrôle incessants, à la correction de ses excès. "Privé de cette assistance, il tend immédiatement à la transgression, à l'aberration sauvage, aux farces irresponsables, à la pitrerie amorphe" ¹²⁷. Schulz rappelle que nous portons une charge infinie qui excède le train des événements et les deux rails qui le soutiennent. Pour cette contrebande précieuse, que Schulz nomme "événements", il existe de telles bandes latérales de temps, de déviations aveugles, où demeurent "suspendus dans l'air, errants, et sans toit", dans un entrelacs multilinéaire, sans "avant", ni "après", ni "simultanément" ni "par conséquent", le plus lointain murmure et le plus distant futur communiquant dans un commencement virginal. Ainsi, dans le temps continu des présents enchaînés (Cronos) s'insinue constamment le temps de l'événement (Aiôn), dans sa logique non dialectique, impersonnelle, impassible, incorporée : la "pure réserve", virtualité pure qui ne cesse de survivre »¹²⁸.

Comme le formule admirablement Peter Pál Pelbart, le temps n'est plus soumis à la conscience et devient une hallucination et une variation infinie. Ce temps-délire si

¹²⁷ SCHULZ (Bruno), *O Sanatório*, Rio de Janeiro, Imago, 1994, p. 172.

¹²⁸ PELBART (Peter Pál), « Imágenes del tiempo en Deleuze », dans *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, pp. 247-248. (Traduit de l'espagnol par Baptiste Gillier.)

redouté par Kant d'une raison qui déraile. C'est cette relation qu'établit Deleuze entre la mémoire et ce temps délirant – hors de ses gonds – qui nous permettra d'énoncer nos réserves et nos critiques face aux représentations actuelles de la mémoire de la dernière dictature en Argentine. Lorsque Deleuze formule sa critique de l'image dogmatique de la pensée (qui, comme le signale Pelbart, implique une pensée sans image), il en appelle simultanément à un temps sans norme. Que l'on considère aussi bien le temps dans sa forme vide comme une variation infinie – constitutif de l'événement – ou comme succession d'instantanés dans un présent vivant, cette nouvelle conception deleuzienne du temps (présente dans LS, IT et IM) nous permet d'interroger plus profondément la puissance créatrice de la forme du temps non-linéaire et de mettre en lumière les tensions provoquées par son contact avec la mémoire.

Nonobstant, aux fins de cette étude, nous nous appuierons avant tout sur la première typologie deleuzienne du temps – ainsi que sur sa relecture en termes psychanalytiques – en raison de la richesse des enjeux qu'elle recèle pour notre objet d'étude. Nous aborderons donc de manière superficielle la deuxième typologie deleuzienne du temps, avec pour seul objectif d'indiquer quelques éléments complémentaires à la première typologie susceptibles de nous intéresser par la suite. Plus précisément, il s'agit de la redistribution des trois synthèses du temps opérée dans la deuxième typologie de LS : le temps de l'histoire (Chronos) et le temps de l'événement (Aïôn). À ce sujet, Philippe Mengue précise :

« La réflexion de Gilles Deleuze sur le temps et l'histoire est éminemment complexe et subtile. Une des caractéristiques principales de sa pensée réside dans sa tentative d'échapper à l'historicisme, et au mono-chrono-logisme qu'il implique, aussi bien à celui de Marx, qu'à celui des historiens généalogistes d'inspiration plus empiriste, et même à celui de Michel Foucault. Deleuze, comme Nietzsche, est à la recherche d'une forme d'intemporel qui ne serait ni l'éternité (l'absence de temps) ni la sempiternité (la permanence indéfinie dans le temps d'une nature ou structure). Il lui faut, pour asseoir l'intemporel, présent en toute création, un troisième terme entre le temps historique et l'éternité. Ce sera – au départ de l'élaboration de sa pensée telle qu'elle s'esquisse dans *Différence et répétition* (1968, p. 108 et suiv.) et apparaît dans *Logique du sens* (1969) – l'Aïôn. Ce temps deleuzien est mélangé, nietzschéen

d'inspiration et de destination, mais venant des Grecs quant à sa source. Le temps sera clivé, dédoublé, entre Chronos, plan de l'histoire et du mélange physique des corps et Aiôn, plan des devenirs, des événements et du sens, incorporels »¹²⁹.

De même que Nietzsche – soutient Mengue –, Deleuze cherche une forme d'intemporel, l'*intempestif* : « agir d'une façon inactuelle (*unzeitgemäss*), donc contre le temps, et par là même sur le temps, en faveur (je l'espère) d'un temps à venir »¹³⁰. Il s'agit ici du temps de la création ; un troisième temps donc, situé entre le temps historico-chronologique et l'éternité : l'Aiôn¹³¹, le temps de l'événement, le temps de l'*Amor fati* : « devenir digne de ce qui nous arrive, donc en vouloir et en dégager l'événement, devenir le fils de ses propres événements, de par-là renaître, se refaire une naissance, rompre avec sa naissance de chair »¹³². De notre point de vue, la distinction entre Chronos et Aiôn s'opère, dans LS, sur la base des développements sur la première typologie deleuzienne du temps dans DR. Ainsi, dans LS on s'aperçoit que les trois synthèses du temps font l'objet d'une redistribution en deux lectures du temps principales : ce qui dans DR constituait la première synthèse (celle de l'Habitus et le présent vivant) devient le milieu, le magma d'où Deleuze puise sa lecture, dans LS, du temps chronologique. Ainsi, dans LS, Chronos est indistinctement appelé (et ce à plusieurs reprises) « présent vivant ». Pour sa part, le concept d'Aiôn réunit la deuxième et la troisième synthèses du temps (celle du passé pur et de la forme vide du temps, respectivement) en une lecture du temps distincte de celle personnifiée par Chronos¹³³.

À travers la deuxième typologie du temps, Deleuze propose une théorie de l'événement. Sans entrer dans le détail des enjeux d'un concept deleuzien qui excède notre objet d'étude, précisons toutefois qu'il ne s'agit nullement de ce qu'on entend couramment par événement historique. Chez Deleuze, l'événement relève de l'incorporel, « la part éternelle et ineffectuable de tout ce qui arrive, entité impassible

¹²⁹ MENGUE (Philippe), « Aiôn / Chronos », dans VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), *op. cit.*, p. 41.

¹³⁰ NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas II*, cité dans QPh, pp. 113-114.

¹³¹ DR, Chap. II & LS pp. 77-82, 95, 176, et spécialement p. 190 sq. (Vingt-troisième série « De l'Aiôn »).

¹³² MENGUE (Philippe), *op. cit.*, p. 41 & LS, p. 175 sq.

¹³³ Dans la citation précédente de Mengue, ce dernier situe page 108 de DR la première esquisse de ce qui, dans LS, conformera l'Aiôn : il s'agit, justement, du début du développement de la deuxième et troisième synthèses du temps.

toujours déjà advenue, aussi bien qu'encore à venir »¹³⁴, précise Robert Sasso. Dans la perspective de cette étude, un aspect de la théorie deleuzienne de l'événement nous interpelle plus spécifiquement: « L'événement [...] est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend »¹³⁵. Nous ne pouvons pas *assister* à l'événement (comme s'il s'agissait ici d'un événement historique) puisque *c'est lui qui nous attend et nous fait signe* : le signe d'une heccéité qui nous attend et qui, une fois atteinte, nous envahit. Son caractère hospitalier peut être entendu comme suit : après nous avoir attendu puis envoyé un signal, l'événement nous embrasse et nous bouleverse. Nous ne pouvons pas habiter l'événement, car c'est lui qui, au moment même où il nous saisit, nous habite.

En ce qui concerne la réflexion dans LS sur le concept d'Aiôn, rappelons qu'au tout début de ce chapitre nous citons les sources antiques du concept deleuzien, dont la traduction d'Yves Battistini du fragment 59 d'Héraclite : « Le temps de notre vie – Aiôn – est un enfant qui joue »¹³⁶. En 1988, *Trois présocratiques : Héraclite, Parménide, Empédocle*¹³⁷ est réédité avec une préface de René Char ; la traduction du fragment en question (le n°56 dans la réédition chez Gallimard) change substantiellement : « 56 – Le temps *fatal* est un enfant qui joue... »¹³⁸. En 2017, Marcel Conche publie pour sa part un ouvrage complémentaire à sa traduction de 1986 des *Fragments*¹³⁹ d'Héraclite, où le fragment en question est traduit comme suit :

« Le Temps *éternel* (αἰών) est un enfant qui joue... »¹⁴⁰. Dans son commentaire de 2017, Conche signale que « αἰών signifie 'vie' chez Homère [...] Cependant, [dans] le *Dictionnaire d'Homère et des Homérides* [...] Hallel-d'Arros donne comme sens premier : 'La durée du temps, l'éternité.' αἰών est le *aevum* latin ;

¹³⁴ SASSO (Robert), « Événement », dans VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), *op. cit.*, p. 138.

¹³⁵ LS, p. 175.

¹³⁶ MENGUE (Philippe), « Aiôn / Chronos », dans VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), *op. cit.*, p. 41.

¹³⁷ BATTISTINI (Yves), *Trois présocratiques: Héraclite, Parménide, Empédocle*, Gallimard, 1968, p. 38. Voici le fragment complet : « Le temps de notre vie est un enfant qui joue et qui pousse des pions. C'est la royauté d'un enfant ».

¹³⁸ BATTISTINI (Yves) & CHAR (René), *Trois présocratiques...*, Gallimard, 1988, p. 36. (Les italiques sont nôtres.)

¹³⁹ CONCHE (Marcel), *Fragments*, Puf, Paris, 1986.

¹⁴⁰ *Ibid.*, *Fragments recomposés présentés dans un ordre rationnel*, Puf, 2017. (Les italiques sont nôtres.) Il faut signaler que P. Mengue n'aurait pas pu tenir compte de cette nouvelle version de Conche, car elle a été publiée après le *Vocabulaire de Gilles Deleuze* (Vrin, 2003). Cependant, cette version de Conche converge avec maintes traductions de l'Aiôn compris comme « éternité », précédentes à l'interprétation de Mengue et auxquelles Conche lui-même fait référence dans l'extrait cité plus haut.

dans le *Dictionnaire* de F. Gaffiot : ‘La durée (continue, illimitée), le temps’ »¹⁴¹.

On s’aperçoit donc que lorsque Mengue définit l’Aïôn deleuzien à partir de la traduction du fragment héraclitéen « Le temps de notre *vie* est un enfant qui joue », il le fait au détriment des traductions de l’Aïôn entendu comme le Temps *fatal* ou le Temps *éternel*. À travers ce choix sémantique – à contre-courant de ce temps « fatal », qui débouche inéluctablement dans la mort –, Mengue dote l’Aïôn deleuzien du caractère affirmatif de la vie (en résonance avec l’ensemble de la philosophie de Deleuze), dans le même temps qu’il propose une définition de l’usage deleuzien du terme qui dépasse une notion du temps fondée, comme chez Bergson, sur sa durée. De même, le commentateur distingue l’Aïôn deleuzien de toute conception de l’*éternité* – qui, pour ainsi dire, bloquerait le caractère profondément intempestif de l’Aïôn chez Deleuze – et, plus généralement, de la troisième synthèse du temps entendue comme le point culminant, dans DR, de la théorie du temps deleuzienne.

Ceci dit, ce n’est pas un hasard si, dans LS, la dixième série de paradoxes s’intitule « Du jeu idéal ». Dans cette série, Deleuze reprend ses réflexions sur le devenir, initiées dans la première série de paradoxes (« Du pur devenir »), dans laquelle il définit ce concept de par sa manière paradoxale d’esquiver le présent : « le devenir ne supporte pas la séparation ni la distinction de l’avant et l’après, du passé et du futur. Il appartient à l’essence du devenir d’aller, de tirer dans les deux sens à la fois »¹⁴². Dans la deuxième série de paradoxes (« Des effets de surface »), Deleuze signale que, chez les stoïciens, « le seul temps des corps et des états de choses, c’est le présent. Car le présent vivant est l’étendue temporelle qui accompagne l’acte, qui exprime et mesure l’action de l’agent, la passion du patient »¹⁴³. Plus en avant – et par opposition à ce premier temps des corps et des états de choses (le présent vivant) –, Deleuze nomme pour la première fois ce nouveau temps auquel il faisait allusion lors de la première approche du devenir dans la première série. Non seulement Deleuze considère que tous les corps sont causes les uns des autres, mais qu’ils le sont aussi à l’égard d’un autre type de choses, « d’une tout autre nature. Ces *effets* [sont] à

¹⁴¹ *Ibid.*, LXVIII 130 (DK).

¹⁴² LS, p. 9.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 13.

proprement parler des ‘incorporels’ »¹⁴⁴. En accord avec l’introduction au sujet du devenir de la première série, Deleuze définit désormais les événements incorporels comme « des attributs logiques ou dialectiques [...] [qui] subsistent ou insistent, ayant ce minimum d’être qui convient à ce qui n’est pas une chose, entité non existante [...] [ce sont] des verbes, [...] des résultats d’actions et de passions, des ‘impassibles’ »¹⁴⁵. Il conclut en définissant, pour la première fois dans l’ouvrage, le temps propre à ces singuliers effets incorporels : « Ce ne sont pas des présents vivants, mais des infinitifs : Aiôn illimité, devenir qui se divise à l’infini en passé et en futur, toujours esquivant le présent »¹⁴⁶. S’ensuit une distinction entre Chronos et Aiôn : ces termes ne seront pas nommés comme tels qu’au cours de la dixième série (« Du jeu idéal ») – et analysés dans le détail dans la vingt-troisième série, entièrement dédiée au concept d’Aiôn.

Nous ne pourrions clore cette analyse des lectures deleuziennes du temps à partir de la distinction Chronos/Aiôn sans apporter quelques précisions essentielles pour notre recherche. La première concerne la relation d’exclusion réciproque entre Chronos et Aiôn ; une relation, précise Deleuze, déjà présente dans la conception stoïcienne des deux lectures du temps. Ainsi, on affirme le présent vivant tout en excluant le passé et le futur, dans lesquels se subdivise l’Aiôn à l’infini (à l’instar de cette ligne droite du labyrinthe chronique borgésien – le plus terrible des labyrinthes¹⁴⁷). En ce sens, seuls le passé et le futur sont complémentaires et s’opposent, ensemble, à l’instant présent. « *Deux temps – résumé Deleuze – dont l’un ne se compose que de présents emboîtés, dont l’autre ne fait que se décomposer en passé et futurs allongés* »¹⁴⁸. C’est de par son temps (l’Aiôn) que l’événement est *signe* : à la fois, de quelque chose qui vient de se passer *et* de ce qui va se passer : « L’événement, c’est que jamais personne ne meurt, mais vient toujours de mourir et va toujours mourir, dans le présent vide de l’Aiôn »¹⁴⁹. Cette incessante division du présent dans les deux sens du temps (le futur et le passé) caractérise l’infinie divisibilité de l’Aiôn dans une ligne droite du temps, illimitée. Ainsi, précise Deleuze :

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴⁷ BORGES (Jorge Luis), « Les jardins aux sentiers qui bifurquent », dans *Fictions*, pp. 187-188.

¹⁴⁸ LS, p. 79. (Italiques de l’auteur.)

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 80.

« par sa subdivision illimitée dans les deux sens à la fois, chaque événement longe tout l’Aïôn, et devient coextensif à sa ligne droite dans les deux sens. Sentons-nous alors l’approche d’un éternel retour qui n’a plus rien à voir avec le cycle, ou déjà l’entrée d’un labyrinthe, d’autant plus terrible qu’il est celui de la ligne unique, droite et sans épaisseur ? »¹⁵⁰

Tous les événements – du plus petit au plus grand – communiquent entre eux tout en intégrant un seul et même Évènement qui les englobe tous dans un même temps, celui de l’Aïôn. En opposant cette conception de l’évènement à la notion historique, on constate les limites du temps chronique – le temps unidirectionnel de la succession des instants : celui de l’histoire, mais aussi de la nature. D’après la lecture deleuzienne du Chronos stoïcien de la série « De l’Aïôn », le présent vivant comporte une variété d’étendues ou de durées. Le présent conformerait ainsi pour l’individu une certaine étendue, différente de celle de l’ensemble du temps. En outre, cette relativité des présents entre eux implique une relativité du futur et du passé vis-à-vis du présent. Ainsi, Chronos est défini comme « un emboîtement, un enroulement des présents relatifs, avec Dieu [Zeus] pour cercle extrême ou enveloppe extérieure »¹⁵¹. Par ailleurs, Deleuze précise avec Diogène Laërce¹⁵² que Chronos est le temps des mélanges des corps et de l’incorporation, car il constitue le processus d’incorporation même. De cette manière, Deleuze signale que « le présent mesure l’action des corps et des causes [...] Aussi, le plus grand présent, le présent divin, est-il le grand mélange, l’unité des causes corporelles entre elles. Il mesure l’activité de la période cosmique où tout est simultané »¹⁵³. Chronos représente donc aussi la limite ou la mesure des causes ou des mélanges entre les corps – des plus petits aux plus grands – dans le Cosmos. Nonobstant, cela ne signifie pas que ce temps est illimité. En effet, bien que ce dernier soit infini, il trouve sa limite dans sa circularité : lorsqu’il « englobe tout présent, il recommence, et mesure une nouvelle période cosmique après [et identique à] la précédente »¹⁵⁴.

Dans le chapitre suivant, nous verrons de quelle manière les cas de solution (énoncés sous forme de propositions) dépendent des sens dégagés par les problèmes.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 190.

¹⁵² Diogène Laërce, VII, p. 147.

¹⁵³ LS, p. 190.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 191.

Dans cette perspective, Deleuze signale que les événements purs de l'Aiôn ont aussi la capacité de rendre possible le langage :

« Les événements purs fondent le langage parce qu'ils l'attendent autant qu'ils nous attendent et n'ont d'existence pure, singulière, impersonnelle et préindividuelle que dans le langage qui les exprime. C'est l'exprimé, dans son indépendance, qui fonde le langage ou l'expression, c'est-à-dire la propriété métaphysique acquise par les sons d'avoir un sens, et secondairement, de signifier, de manifester, de désigner, au lieu d'appartenir aux corps comme des qualités physiques »¹⁵⁵.

L'exprimé fonde l'expression, de telle manière que le sens du problème fonde la proposition véhiculant un cas de solution. Comme le problème, l'exprimé signale la remontée en surface d'une singularité dont on ne peut rendre compte qu'à travers l'expression ou le langage – constitué comme tel dès lors que l'on dote les sons d'un sens leur permettant de signifier, désigner des objets et des états de choses. En ce sens, Deleuze signale pertinemment qu'il ne faut pas confondre cette propriété métaphysique d'avoir un sens – acquise par les sons – avec les qualités physiques propres aux corps. Autrement dit, de la même manière que l'exprimé n'est pas une qualité physique des mots – ni des sons –, le sens n'est pas une qualité des corps. Il s'agit de quelque chose d'incorporel, d'impersonnel, de pré-individuel, qui se situe comme en troisième instance par rapport à toute relation dialectique du type sujet/objet, ou mot/chose. Ainsi, Deleuze conclut que le sens fonde le langage car « c'est le sens qui fait exister ce qui l'exprime et, pure insistance, se fait dès lors exister dans ce qui l'exprime »¹⁵⁶. En se procurant un véhicule, le sens donne naissance au langage, en même temps qu'il se donne naissance lui-même, en s'auto-posant. Et c'est dans le temps de l'Aiôn que le sens s'auto-pose car, en tant que « milieu des effets de surface ou des événements, [il lui appartient aussi] de tracer une frontière entre les choses et les propositions »¹⁵⁷.

En guise de conclusion, revenons à présent sur les propos de Philippe Mengue au

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 194.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

terme de sa réflexion sur la deuxième typologie deleuzienne du temps : « Cette référence aux deux concepts stoïciens de temps, ainsi que la distorsion qu'il leur aura fait subir, Deleuze en a donc eu besoin pour créer l'espace conceptuel de sa théorie des événements et des DEVENIRS dans leur irréductibilité à l'HISTOIRE »¹⁵⁸.

Notre intérêt pour les manières possibles de penser l'expérience subjective du temps – la temporalité – et son rapport à la mémoire nous a mené à une approche de la question du temps axée sur les trois synthèses du temps développées dans DR. Comme nous l'avons signalé en préambule de ce chapitre, le choix méthodologique de privilégier la première typologie du temps répond à l'hypothèse selon laquelle la seconde option qui s'offrait à nous – c'est-à-dire privilégier la deuxième typologie du temps – aurait eu des conséquences majeures sur l'orientation de cette étude, en faisant du rapport entre histoire et devenir sa pierre de touche. Notre intuition première fut que cette seconde approche plus historiographique de notre sujet d'étude nous aurait conduit à des problèmes tout autres.

¹⁵⁸ MENGUE, *op. cit.*, p. 46. (Les majuscules sont d'origine.)

4. Les synthèses du temps considérées du point de vue de l'inconscient freudien

Dans « La répétition pour elle-même », et sur la base de la première typologie des synthèses du temps, Deleuze propose une relecture de cette dernière dans le but de penser le dynamisme de la différence et la répétition dans le contexte du champ intensif du bio-psychisme freudien. Pour ce, Deleuze part de la notion de plaisir définie par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*¹⁵⁹ comme la « résolution de la différence »¹⁶⁰ – c'est-à-dire, en tant qu'ensemble des conditions rendant possible le passage des processus de plaisir distincts (disséminés çà et là dans le biopsychisme freudien) au plaisir devenu principe systématique d'organisation de la vie biopsychique dans le « Ça »¹⁶¹. Deleuze commente :

« l'excitation comme libre différence doit, en quelque sorte, être 'investie', 'liée', ligotée, de telle manière que sa résolution soit systématiquement possible. C'est la liaison ou l'investissement de la différence qui rend possible en général, non pas du tout le plaisir lui-même, mais la valeur de principe prise par le plaisir : on passe ainsi d'un état de résolution éparse à un statut d'intégration, qui constitue la seconde couche du Ça ou le début d'une organisation »¹⁶².

Or, selon Deleuze, ce passage impliquant des liaisons et des investissements qui visent à dresser les processus de plaisir, n'est rendu possible qu'à travers une série d'opérations de synthèse, passives et actives. Ainsi, il s'agit de montrer la manière dont les processus de plaisir se constituent progressivement en principe de plaisir unifié et régulateur de la vie biopsychique, à travers les liens avec lesquels la synthèse de reproduction de l'Habitus va réguler ces processus de plaisir. Le plaisir est la dissolution de la différence parce que l'excitation – comprise comme différence d'intensité – représente une tension dans le moi, un vecteur de tension produit par une différence. On saisit mieux cette tension produite par la différence en considérant, par exemple, le plaisir du point de vue du principe d'entropie. Le plaisir est donc, non pas une fin, mais un processus et un milieu. C'est grâce à la répétition dans l'Habitus, que

¹⁵⁹ FREUD (Sigmund), *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Seuil, 2014 [1920].

¹⁶⁰ DR, p. 128.

¹⁶¹ DR, p. 128.

¹⁶² *Ibid.*

le plaisir dissout la tension produite par l'excitation et résout la différence, au moyen de l'organisation des processus de plaisir ligotés sous la forme d'un principe normalisateur.

Si l'on considère la mémoire comme un pli de la surface temporelle, la contraction du pli permet à deux points distants – dans le temps et l'espace – de se rapprocher dans l'instant présent. À travers cette image de la mémoire comme pli, l'oubli opère le mouvement inverse : la distension du pli – le déplier – libère les liens qui forcent les deux instants distincts à se rapprocher, et les sépare à nouveau – faisant disparaître la connexion, la contraction ou la liaison opérée par la mémoire. En ce sens, il n'est pas faux de considérer – dans le contexte des investissements dans la vie biopsychique – l'opération de lier comme synonyme de plier – un (*p*)lier propre à l'investissement. On assimile également l'opération de lier à celle de contracter, au sens où contracter c'est aussi en quelque sorte plier ; c'est-à-dire, « resserrer par rapprochement des parties »¹⁶³, où l'on oppose le mouvement de contraction à celui de distension, au même sens où l'on affirme que l'acte de plier s'oppose au déplier. Or, le sens partagé par ces concepts revêt un intérêt particulier pour notre étude car chaque excitation (tension produite par une différence d'intensité) implique avant tout chose une contraction donnant lieu à l'apparition de sujets larvaires – de petits moi contemplatifs disséminés çà et là où un processus de plaisir a lieu. Ainsi, la synthèse passive de l'Habitus donne forme au passage des processus de plaisir – distribués distinctement – à la constitution d'une organisation systématique du plaisir, se constituant comme telle en *principe de plaisir*. De même, tout en les unifiant et en les organisant dans un tout ordonné, l'Habitus vient lier entre eux tous ces petits moi, ces contemplations derrière toute contraction – cette « petite chose derrière l'œil qui ne s'arrête jamais », pour reprendre les termes de S. Butler. Deleuze note à cet égard :

« Au niveau de chaque liaison, un moi se forme dans le Çà ; mais un moi passif, partiel, larvaire, contemplant et contractant. Le Çà se peuple de moi locaux, qui constituent le temps propre au Çà, le temps du présent vivant, là où s'opèrent les intégrations correspondant aux liaisons »¹⁶⁴.

¹⁶³ TRLF : art. « Contraction ».

¹⁶⁴ DR, p. 129.

Mais, comment se fait le passage de ces sujets larvaires au Moi ? « Les moi passifs – signale Deleuze – étaient déjà des intégrations, mais [...] seulement locales ; le moi actif est tentative d'intégration globale »¹⁶⁵. Progressivement, on glisse de la synthèse passive de l'Habitus vers la seconde synthèse à double vitesse – passive et active – personnifiée par Mnémosyne et Érôs. Ainsi, on passe également d'une position passive des moi contemplatifs – ou sujets larvaires – à l'énoncé d'un Moi actif et intégré ; du Ça au Moi de la deuxième topique freudienne, du principe de plaisir au principe de réalité. De cette manière, Deleuze soutient que « l'épreuve de réalité mobilise et active, inspire toute l'activité du moi : [...] sous la forme du dépassement de la liaison vers un 'substantif' qui sert de support du lien »¹⁶⁶. Mais il faut se garder d'opposer le principe de réalité au principe de plaisir ; comme si le premier détenait, seul, la capacité d'exiger du second des renoncements et de limiter les forces le gouvernant. Comme nous l'avons précisé précédemment, il faut chercher les limitations du plaisir dans l'investissement de la première synthèse (passive) du temps ; dans la façon même de ligoter les processus de plaisir (locaux) une fois le plaisir devenu principe¹⁶⁷.

À travers ce glissement progressif du domaine du principe de plaisir à celui du principe de réalité, on assiste au surgissement d'une nouvelle synthèse du temps qui se dédouble en deux séries simultanées : d'une part, la série virtuelle et passive – personnifiée par Mnémosyne – unifiant le Moi à travers l'illusion de continuité créée par la somme du passé contenue dans la mémoire ; et, d'autre part, la série actuelle et active – incarnée par Érôs – apporte au Moi cette soif du lendemain qui le caractérise, l'élan du désir d'avenir. L'insistance dans l'existence à partir du présent incarnée par Érôs est toujours tournée vers le lendemain, vers la nouveauté de la création, de ce qui n'est pas encore là mais que le Moi fera advenir. Objectale, cette nouveauté se présente désormais comme réelle, comme l'objet de l'excitation du Moi et le terme de son action (la mère à l'autre bout de la pièce, pour l'enfant qui commence à marcher) : « c'est l'épreuve de réalité dans une relation dite 'objectale' qui définit la synthèse active »¹⁶⁸. Ce qui ne veut pas dire que les objets réels constituent les seuls objets auxquels le moi se rapporte, ni que ce qu'on appelle la réalité épuise l'ensemble des relations objectales. Autrement dit, il y a aussi des objets virtuels,

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 131.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

aussi réels que les actuels ; de même que toute relation objectale n'est pas soumise à l'actualité de son objet. Ainsi, on comprend mieux que le passage de la synthèse passive du présent vivant à la série active de la deuxième synthèse du temps, nécessite d'une série passive (Mnémosyne) qui approfondisse la direction de la première et fonctionne comme charnière entre ce premier positionnement passif du moi (Habitus) et l'action caractérisant l'activité de la seconde série (Érôs) de la deuxième synthèse du temps. Autrement dit, cette série passive de la deuxième synthèse du temps :

« ne se dépasse pas vers une synthèse active, sans s'approfondir aussi dans une autre direction, où elle demeure synthèse passive et contemplative, tout en se servant de l'excitation liée pour atteindre autre chose, mais d'une autre manière que celle du principe de réalité. Bien plus, il apparaît que jamais la synthèse active ne pourrait se construire sur la synthèse passive si celle-ci ne persistait simultanément, ne se développait en même temps pour son compte, et ne trouvait une nouvelle formule, à la fois dissymétrique et complémentaire de l'activité »¹⁶⁹.

Cet approfondissement opéré par la série passive de la deuxième synthèse du temps implique la configuration d'un objet virtuel qui vient simultanément réguler et compenser les échecs et les réussites de l'action (la configuration simultanée d'une mère virtuelle, accompagnant les efforts actuels de l'enfant lorsqu'il marche pour rejoindre la mère réelle). Dans cette configuration simultanée – ce dédoublement passif / actif de la deuxième synthèse –, Deleuze voit un indice de l'incessante ouverture de l'Être au chaosmos : encore dans l'activité réelle et actuelle de l'individu, il y a toujours un territoire du moi qui est tourné vers l'ensemble de ce qu'il y a. Autrement dit, tout l'Être est présent dans chaque action et à chaque instant. De ce point de vue, toute l'activité de l'enfant peut être comprise comme un vecteur de liaison avec l'autre et le monde, les deux véritables termes de son activité. Or, bien que ces termes renvoient sans cesse le moi à son auto-contemplation, précisons qu'aucun des termes réels de l'action du moi n'est, justement, le moi lui-même – et c'est pourquoi, d'ailleurs, Deleuze critique toute interprétation psychanalytique du psychisme de l'enfant qui parte d'un supposé « égocentrisme inné » de l'enfant ;

¹⁶⁹ *Ibid.*

c'est-à-dire, le narcissisme structurant les processus d'apprentissage, et le rapport avec le monde et les autres. À partir d'une thèse d'Henri Maldiney¹⁷⁰ sur la démarche de l'enfant, Deleuze représente le monde enfantin à travers la figure d'une ellipse à double foyer (avec une torsion centrale, à la manière d'un 8) où le moi se situerait au centre de la torsion, liant ainsi indissociablement les objets virtuels aux objets actuels. Mais ces objets virtuels sont considérés comme des objets partiels, qui en aucun cas ne peuvent constituer par eux-mêmes des totalités intégrées. En effet, même lorsqu'ils intègrent une totalité qui les dépasse, ils demeurent partiels.

Dans la série passive de la deuxième synthèse du temps (celle de la mémoire), Deleuze fait appel à Bergson : il s'agit, d'une part, de préciser l'origine bergsonienne de la distinction actuel/virtuel – présente dans *Matière et mémoire* avec la dyade « image-perception »/« image-souvenir » – ; et, d'autre part, d'expliquer en quel sens « l'objet virtuel est essentiellement passé »¹⁷¹. Pour ce faire, Deleuze signale qu'il ne faut pas confondre l'objet virtuel avec l'ancien présent de l'« image-souvenir ». Si, dans la première typologie des synthèses du temps, le passé pur avait le pouvoir de faire passer le présent car il le précédait, dans la deuxième typologie le passé pur qualifie l'objet virtuel :

« L'objet virtuel est un lambeau de passé pur. C'est du haut de ma contemplation des foyers virtuels que j'assiste et préside à mon présent qui passe, et à la succession des objets réels où ils s'incorporent. On en trouve la raison dans la nature de ces foyers. Prélevé sur l'objet réel présent, l'objet virtuel diffère en nature avec lui ; il ne manque pas seulement de quelque chose par rapport à l'objet réel dont il se soustrait, il manque de quelque chose en lui-même, étant toujours une moitié de soi-même, dont il pose l'autre moitié comme différente, absente »¹⁷².

Comme l'inconscient, l'objet virtuel est une « éternelle moitié de soi [...] Il n'est là où on le trouve qu'à condition d'être cherché où il n'est pas. A la fois il n'est pas possédé par ceux qui l'ont, mais il est eu par ceux qui ne le possèdent pas »¹⁷³. Mais on ne peut pas saisir les enjeux de cette caractérisation de l'objet virtuel sans le

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷² *Ibid.*, p. 135.

¹⁷³ *Ibid.*

rapporter au symbolique sous-jacent : le *phallus* décrit par Lacan. Cet « objet = x » – cette formule du symbolique – opère comme limite immanente des déplacements dans la série des objets virtuels. Le passage de la première synthèse passive (Habitus) à la deuxième (Mnémosyne) se réalisant, en quelque sorte, par le biais d’une constitution progressive et passive du Moi (passage d’une prolifération des moi contemplatifs à l’unification de ceux-ci dans un Moi intégré), ce dernier ne pouvait rester passif puisque, tout en s’intégrant dans un Moi, il devient son propre objet de motivation (car l’activité implique l’autoréflexion érotique, caractérisant le passage de la passivité à l’activité dans la deuxième synthèse du temps). Dans la deuxième et double synthèse du temps, Érôs s’oppose à Mnémósyne en raison de la position active du premier et la passivité de la deuxième. Mais ce n’est qu’avec la figure de Thanatos qu’apparaît la troisième synthèse du temps – ou le troisième « au-delà » du principe de plaisir. Dans cette troisième synthèse du temps du point de vue de l’inconscient, la tension entre le virtuel et l’actuel établit les conditions du narcissisme du Moi, dans lequel réapparaît cette fissure introduite par la forme vide du temps, évoquée brièvement dans l’exposé de la première typologie deleuzienne des synthèses du temps dans *DR* (le point 2.3. de ce chapitre). Suivant Deleuze, « Le moi narcissique est inséparable non seulement d’une blessure constitutive, mais des déguisements et déplacements qui se tissent d’un bord à l’autre, et constituent sa modification »¹⁷⁴. Autrement dit, le moi narcissique est proposé par Deleuze comme le deuxième « au-delà » du principe de plaisir freudien ; à savoir, comme un mouvement ou une motivation du moi irréductible au dynamisme du principe de plaisir, et inséparable de la césure provoquée par le déguisement incessant des objets réels et le déplacement des objets virtuels – exprimé à travers la formule « objet = x ». Situait le « Je fêlé » – ou la forme vide du temps – au sein du Moi de la topique freudienne, Deleuze fracture le Moi – entendu comme point de jonction du 8 constituant l’ellipse à double foyer des séries des objets virtuels et actuels –, et opère le passage du Moi au Surmoi topiques – à savoir, en termes deleuziens, de la deuxième synthèse active (Érôs) à la troisième synthèse du temps :

« Le caractère essentiellement perdu des objets virtuels [déplacement], le caractère essentiellement travesti des objets réels [déguisement], sont les

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 145.

puissantes motivations du narcissisme [pulsions]. Mais quand la libido se retourne ou reflue sur le moi [narcissisme du Moi], quand le moi passif devient tout entier narcissique, c'est en intériorisant la différence entre les deux lignes [conscience de la fêlure du Moi], et en s'éprouvant lui-même comme perpétuellement déplacé dans l'une, perpétuellement déguisé dans l'autre. [...] Pourtant, on ne saurait exagérer l'importance de la réorganisation qui se produit à ce niveau, en opposition avec le stade précédent de la seconde synthèse. Car, en même temps que le moi passif devient narcissique, l'activité doit être pensée [autoréflexion érotique], et ne peut l'être que comme l'affection, la modification même que le moi narcissique éprouve passivement pour son compte [césure], renvoyant dès lors à la forme d'un Je qui s'exerce sur lui comme un 'Autre' [forme vide du temps]. Ce Je actif, mais fêlé, n'est pas seulement la base du surmoi, il est le corrélat du moi narcissique, passif et blessé, dans un ensemble complexe que Paul Ricœur a bien nommé 'cogito avorté' [*cogito* pour un moi dissous] »¹⁷⁵.

Ce « *cogito* du moi dissous » n'est autre que l'abandon de l'idée de sujet ou du Moi intégré pour laisser place à l'apparition d'une nouvelle conception : un sujet larvaire et un Moi fêlé. Le temps du Moi fêlé est la forme vide du temps ; autrement dit, un temps vidé de son contenu et dépourvu des coordonnées indiquant l'avant, le durant et l'après du temps. Le personnage conceptuel qui personnifie cette troisième synthèse active du point de vue de l'inconscient, c'est Thanatos ; une figure qui *ne s'oppose pas* à Érôs (compris ici comme libido narcissique – c'est-à-dire, comme énergie sexuelle dirigée par et vers le Moi, ou « reflux de la libido sur le moi »¹⁷⁶ –) contrairement aux lignes d'abolition qui s'opposent aux lignes créatives, ou au retour au fond archaïque de la mémoire qui s'oppose à la protension vers l'avenir – ou encore au degré 0 d'entropie s'oppose au déséquilibre entropique du vital. Selon Deleuze, de la même façon que Mnémosyne et Érôs constituaient la deuxième synthèse du temps, Éros et Thanatos conforment la troisième : rapports de complémentarité, de relais et de conjonction entre deux types de dynamisme divers donnant lieu à des synthèses différentes du temps, s'appuyant et se relayant les unes

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 145-146.

¹⁷⁶ *Ibid.*

aux autres. Au sujet des synthèses du temps du point de vue de l'inconscient freudien, Deleuze écrit :

« *C'est à ces trois synthèses qu'il faut revenir, comme constitutives de l'inconscient. Elles correspondent aux figures de la répétition [...] les trois au-delà du principe de plaisir. La première synthèse exprime la fondation du temps sur un présent vivant, fondation qui donne au plaisir sa valeur de principe empirique en général, auquel est soumis le contenu de la vie psychique dans le Ça. La seconde synthèse exprime le fondement du temps par un passé pur, fondement qui conditionne l'application du principe de plaisir aux contenus du Moi. Mais la troisième synthèse désigne le sans-fond, où le fondement lui-même nous précipite : Thanatos est bien découvert en troisième comme ce sans-fond par-delà le fondement d'Éros et la fondation d'Habitus. D'une certaine manière la troisième synthèse réunit toutes les dimensions du temps, passé, présent, avenir, et les fait jouer maintenant dans la pure forme. D'une autre manière, elle entraîne leur réorganisation, puisque le passé est rejeté du côté du Ça comme la condition par défaut en fonction d'un ensemble du temps, et que le présent se trouve défini par la métamorphose de l'agent dans le moi idéal. D'une autre manière encore, l'ultime synthèse ne concerne que l'avenir, puisqu'elle annonce dans le surmoi la destruction du Ça et du moi, du passé comme du présent, de la condition comme de l'agent. C'est à cette pointe extrême que la ligne droite du temps reforme un cercle, mais singulièrement tortueux, ou que l'instinct de mort révèle une vérité inconditionnée dans son « autre » visage — précisément l'éternel retour en tant que celui-ci ne fait pas tout revenir, mais au contraire affecte un monde qui s'est débarrassé du défaut de la condition et de l'égalité de l'agent pour affirmer seulement l'excessif et l'inégal, l'interminable et l'incessant, l'informel comme produit de la formalité la plus extrême. Ainsi finit l'histoire du temps : il lui appartient de défaire son cercle physique ou naturel, trop bien centré, et de former une ligne droite, mais qui, entraînée par sa propre longueur, reforme un cercle éternellement décentré »¹⁷⁷.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 150-152.

Avec pour horizon l'objet de cette étude, c'est ce que nous retenons de cette relecture des synthèses du temps du point de vue de l'inconscient freudien. En quel sens ce retour psychanalytique sur la première typologie des synthèses du temps est-il particulièrement attrayant pour notre recherche ? Il nous sert de charnière entre l'approche deleuzienne de la notion de mémoire – un concept circonscrit sur le terrain plus vaste d'une théorie du temps – et les problèmes que nous signalons dans les représentations de la mémoire en Argentine, que nous nous proposons d'analyser à présent. Et pour ce faire, nous ferons aussi appel à la critique deleuzienne de la pensée de la représentation développée dans le premier chapitre de la thèse.

Chapitre 5.

Les faux problèmes de la mémoire en Argentine

À partir de la notion deleuzienne de « problème », on se propose de montrer en quel sens certaines représentations de la notion de mémoire en Argentine constituent de faux problèmes. Du point de vue méthodologique, l'analyse de ces faux problèmes est organisée autour de trois points principaux indissociablement liés entre eux. De par leurs implications respectives, chacun des points sélectionnés mérite un développement de grande envergure qui excède les propos de cette étude. Néanmoins, en prenant appui sur les développements antérieurs, l'analyse proposée dans ce chapitre cherche à mettre en pratique une critique des usages et des manières de comprendre la notion de mémoire.

Au sujet de l'illusion philosophique générée par les faux problèmes, signalons que, selon Deleuze, elle se fonde sur la confusion entre la condition et le conditionné ; un cercle de confusions qui se rétro-alimente, avec pour conséquence la formulation de réponses préétablies définissant le sens des questions. À cet égard, Deleuze précise :

« Étrange saut sur place et cercle vicieux, par lesquels le philosophe prétend porter la vérité, des solutions jusqu'aux problèmes, mais, encore prisonnier de l'image dogmatique, renvoie la vérité des problèmes à la possibilité de leurs solutions. Ce qui est manqué, c'est la caractéristique interne du problème en tant que tel, l'élément impératif intérieur qui décide d'abord de sa vérité et de sa fausseté, et qui mesure son pouvoir de genèse intrinsèque : l'objet même de la dialectique ou de la combinatoire, le 'différentiel' »¹.

Ce cercle vicieux évoqué par Deleuze détermine le dynamisme des faux problèmes de la mémoire. Le premier faux problème rencontré parmi les représentations socialement répandues de la notion de mémoire en Argentine tend à réduire cette dernière à son pouvoir d'empêcher la répétition de la violence politique des années 1970 ; un problème dont témoigne la formule « Se souvenir pour ne pas répéter » – d'origine adornienne et revendiquée historiquement par les organismes de défense des

¹ DR, p. 210.

droits de l'homme². Aujourd'hui encore, la force de la célèbre formule « *Nunca más* » réside, précisément, dans sa capacité à mobiliser la fonction préventive de la mémoire pour que plus jamais l'horreur du passé ne se reproduise dans l'histoire.

Cette prémisse – qui résume la première représentation de la mémoire – en appelle une seconde, qui concerne le devoir de mémoire. Tant que sa finalité s'inscrit dans une volonté d'empêcher la répétition du Même, le devoir de mémoire implique, en dernière instance, que plus la vérité historique se rapproche fidèlement des faits, plus la mémoire collective se complexifie et se stabilise. Le phénomène inattendu et concomitant à cette représentation socialement répandue de la mémoire, c'est la progressive identification de la valeur positive de la précision et de la complexité de la mémoire à une sorte d'hypermnésie. Contrairement à l'amnésie sociale – que cette deuxième représentation de la mémoire vise à combattre –, l'hypermnésie est connotée positivement, contre l'acception du syndrome spécifique désignant une augmentation pathologique de la fonction d'évocation de la mémoire. De cette manière, la confusion du devoir de mémoire avec une sorte d'hypermnésie positive repose sur une volonté collective de lutte contre l'amnésie sociale des horreurs du passé. L'amnésie sociale – définie comme la perte partielle ou totale des constructions de la mémoire collective – fait intervenir négativement l'oubli comme agent de suppression du souvenir de l'expérience socialement partagée du passé traumatique. Au prétexte de ne pas laisser le souvenir du passé commun sombrer dans l'oubli, le devoir de mémoire encourage la culture de la mémoire et sa prolifération.

Ce qui nous amène à la troisième et dernière représentation faisant l'objet de notre critique : l'idée socialement répandue de l'existence d'une contradiction insurmontable entre l'oubli et la mémoire, qui repose sur l'assimilation de l'oubli à l'amnésie. Motivé par la volonté d'éviter l'amnésie sociale concernant la violence politique des années 70, le sens commun considère l'oubli comme la faculté d'une psyché collective à bannir, sous peine de reproduire les erreurs commises par le passé. Comme l'ouroboros (cette ancienne image symbolique du serpent qui se mord la queue), le cercle des faux problèmes se rétro-alimente : il faut se souvenir pour ne pas oublier et ainsi empêcher la répétition du passé.

² http://www.espaciomemoria.ar/noticia.php?not_ID=667&barra=noticias&titulo=noticia
<https://twitter.com/clauavruj/status/794502139880112128>
<http://www.conclusion.com.ar/espectaculos/2001-recordar-para-no-repetir-jornada-de-presentacion-y-debate/10/2017/>

D'un point de vue méthodologique, nous avons fait le choix de développer notre analyse critique en termes psychanalytiques en visant les objectifs suivants :

- a) Établir des liens sémantiques avec la lecture en termes psychanalytiques de la première typologie des synthèses du temps dans DR.
- b) Rendre compte du fond intrinsèquement psychanalytique de la compréhension sociale de la notion de mémoire en Argentine, tout en prenant en compte le caractère superficiel de la compréhension et des usages courants des notions psychanalytiques.

1. Position des problèmes et identification des faux problèmes

Qu'est-ce qu'un problème philosophique et comment le distingue-t-on d'un faux problème ? Sur quoi nous appuyons-nous lorsque nous affirmons qu'un problème est bien posé ? Suivant Deleuze, c'est du côté du sens qu'il faut chercher la clé de ces interrogations : qu'est-ce que le sens – ou le non-sens – imprime à nos interrogations, faisant d'elles de vrais – ou de faux – problèmes ? Le sens est lié à ce que la proposition *exprime* ; tandis que les catégories du vrai et du faux qualifient des relations de *désignation* établies entre la proposition et l'objet auquel elle se réfère. Ainsi, on note une contradiction apparente dans l'affirmation du sens comme l'instance expressive nous permettant de discriminer les vrais des faux problèmes. Si les problèmes peuvent effectivement être vrais ou faux, il faut donc qu'ils aient une relation entre ce qu'ils posent comme problème et les objets du monde désignés comme référents. Mais Deleuze définit le sens comme la condition du vrai et, dans ce contexte, le rapport de désignation est relégué à la seule forme logique de la reconnaissance³. Si la condition du vrai est le sens, alors la condition conditionne le conditionné (le vrai) en rendant possible simultanément l'apparition du faux. Or, pour Deleuze, le sens – entendu comme la condition du vrai – est une affaire d'expérience réelle et non d'expérience possible. A-t-elle du sens à proprement parler la célèbre interrogation aristotélicienne sur la possibilité d'une bataille navale ? Le sens, selon Deleuze, « forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque. La vérité à tous égards est affaire de production, non pas d'adéquation »⁴. Aucune innéité, aucune réminiscence dans la condition ; le sens échappe toujours à la pensée

³ DR, p. 200.

⁴ *Ibid.*

de la représentation. C'est pourquoi le vrai et le faux de la proposition se fondent toujours dans le sans fond du sens et ne peuvent s'en distinguer.

Or, le sens est dans la position même du problème, par rapport auquel les propositions ne sont que des éléments de réponses ou des cas de solution. Ces propositions peuvent être multiples et diverses, mais sont toujours rattachées au sens depuis leur propre point de vue, leur propre perspective, en tant que réponse à l'interrogation commune. Ainsi, pour Deleuze, « une proposition conçue comme réponse est toujours un cas particulier de solution, considéré pour lui-même abstraitement, séparé de la synthèse supérieure qui le rapporterait avec d'autres cas à un problème en tant que problème »⁵.

Dans les pages qui suivent, on se propose de montrer comment, au cours des années postérieures au retour à la démocratie, la société argentine s'est posée systématiquement les interrogations d'inspiration arendtienne – « Que s'est-il réellement passé ? Comment cela a-t-il été possible ? » – dans le but de comprendre l'horreur de son passé immédiat. Les réponses effrayantes à ces questions ont fait surface sous la forme de preuves et de jugements judiciaires, tout en configurant de nouvelles représentations sociales de l'histoire commune. Ainsi, suivant notre analyse, le procès à l'encontre des Juntas militaires a déclenché une quête collective pour doter de sens ce passé de mort et de disparition. Le profond désir exprimé par une ample majorité de la société de ne plus subir à l'avenir les horreurs du passé, est à l'origine d'un non-sens socialement répandu concernant les notions de mémoire et d'oubli. Ainsi, il existe une confusion entre des problèmes tels que « Qu'est-ce que la mémoire peut nous apprendre sur notre passé et sur nous-mêmes ? Comment la mémoire peut-elle nous aider à construire une société plus juste et plus libre ? » et les propositions suivantes : « On répète car on oublie ; il faut cultiver la mémoire pour ne pas répéter le passé ».

La principale difficulté que nous indique Deleuze concernant la notion de problème est la suivante : lorsque nous posons un problème sous la forme d'une interrogation, nous supposons dans l'interrogation même que le problème a des solutions possibles et que l'interrogation porte en elle-même les pistes des réponses susceptibles de le démêler :

⁵ DR, 206.

« C'est pourquoi l'interrogation, d'après son étymologie, se fait toujours dans le cadre d'une communauté : interroger implique non seulement un sens commun, mais un bon-sens, une distribution du savoir et du donné par rapport aux consciences empiriques, d'après leurs situations, leurs points de vue, leurs fonctions et leurs compétences, de telle manière qu'une conscience est censée savoir déjà ce que l'autre ignore »⁶.

Cette confusion du problème avec des cas de solution se manifeste à travers les consignes les plus emblématiques du mouvement argentin de défense des droits de l'homme, issues des représentations communes de la mémoire de la dictature et revendiquées par une grande partie de la société. Depuis 35 ans, les mots d'ordre tels que : « Mémoire, Vérité et Justice », « Plus jamais ça », « ni oubli, ni pardon », « Je n'oublie pas », sont mis en avant lors des manifestations publiques par les organismes de défense des droits de l'homme. Il ne s'agit pas de minimiser le pouvoir de rassemblement de ces formules dans la lutte collective pour la justice, mais de montrer les fractures constitutives de ces représentations de la mémoire qui s'expriment à travers elles, et les confusions auxquelles elles conduisent. Ces confusions proviennent notamment de la forte empreinte psychanalytique des représentations sociales des notions de mémoire, d'oubli, de répétition, mais aussi d'histoire.

Or, ces confusions sont à l'origine de faux problèmes concernant la question de la mémoire. Mais qu'est-ce qu'un problème ? Précédemment, nous avons signalé qu'un problème est indiscernable de son sens. Toutefois, suivant Deleuze, il faut se méfier des définitions des problèmes à partir de leur rapport au sens ou à l'interrogation :

« Toutefois, cette définition exige qu'on se débarrasse d'une illusion propre à l'image dogmatique de la pensée : il faut cesser de décalquer les problèmes et les questions sur les propositions correspondantes qui servent ou peuvent servir de réponses. Nous savons quel est l'agent de l'illusion : c'est l'interrogation, qui, dans le cadre d'une communauté, démembrer les problèmes et les questions, et

⁶ DR, p. 203.

les reconstituent d'après les propositions de la conscience commune empirique, c'est-à-dire d'après les vraisemblances d'une simple *doxa* »⁷.

Cet extrait clarifie quelque peu nos propos concernant la confusion entre les problèmes de la mémoire et les représentations socialement répandues de la notion de mémoire. En outre, ces représentations sont marquées du sceau de la psychanalyse, une discipline qui s'est ancrée durablement au cours du XX^e siècle dans la culture argentine. Cette marque psychanalytique – que nous avons évoqué en introduction au sujet de la réception difficile de la philosophie de Deleuze et Guattari en Argentine – est tout sauf anodine. Seulement, comment poser le problème de la mémoire en Argentine autrement qu'à travers les réponses issues de la culture de la mémoire ? :

« [La confusion des problèmes avec des réponses] nous fait croire à la fois que les problèmes sont donnés tout faits, et qu'ils disparaissent dans les réponses ou la solution ; sous ce double aspect, déjà ils ne peuvent plus être que des fantômes. On nous fait croire que l'activité de penser, et aussi le vrai et le faux par rapport à cette activité, ne commencent qu'avec la recherche des solutions, ne concernent que les solutions. Il est probable que cette croyance a la même origine que les autres postulats de l'image dogmatique : toujours des exemples puérils séparés de leur contexte, arbitrairement érigés en modèles. C'est un préjugé infantile, d'après lequel le maître donne un problème, notre tâche étant de le résoudre, et le résultat de la tâche étant qualifié de vrai ou de faux par une autorité puissante. Et c'est un préjugé social, dans l'intérêt visible de nous maintenir enfants, qui nous convie toujours à résoudre des problèmes venus d'ailleurs, et qui nous console ou nous distrait en nous disant que nous avons vaincu si nous avons su répondre : le problème comme obstacle, et le répondant comme Hercule. Telle est l'origine d'une grotesque image de la culture, qu'on retrouve aussi bien dans les tests, dans les consignes du gouvernement... »⁸.

Qu'est-ce qu'un problème, à proprement parler ? D'une part, le problème ne se décalque pas sur la proposition et ne se désagrège pas dans l'interrogation. Nous avons signalé plus haut que le sens est issu du problème même, car tous deux sont une

⁷ *Ibid.*, p. 204.

⁸ *Ibid.*, p. 205.

et même chose : « Faute de voir que le sens ou le problème est extra-propositionnel, qu'il diffère en nature de toute proposition, on rate l'essentiel, la genèse de l'acte de penser »⁹. Le sens et le problème comme condition de la pensée. Ainsi, seules les propositions peuvent être vraies ou fausses. Mais qu'entend-on alors par « faux problème » ? Il y a faux problème lorsque la position du problème répond à la formulation préalable de sa proposition concomitante ; lorsque qu'il se décalque sur la proposition. Un faux problème n'est un problème qu'en apparence car, à travers lui, le conditionné conditionne la condition (autrement dit, la proposition conditionne le sens ; la réponse définit le problème). À cet égard Deleuze signale : « Une production du vrai et du faux par le problème, et dans la mesure du sens, telle est la seule manière de prendre au sérieux les expressions « vrai et faux problème » »¹⁰.

Mais les faux problèmes ont aussi une dimension positive et créatrice, au sens où – comme en témoigne ce chapitre – ils nous aident à identifier et à reformuler des problèmes mal posés. L'identification des faux problèmes est toujours liée à une pédagogie du concept. Le faux problème, affirme Deleuze, cet « heureux scandale, est là pour rappeler aux familles que les problèmes ne sont pas tout faits, mais qu'ils doivent être constitués et investis dans des champs symboliques qui leur sont propres »¹¹. Autrement dit, les problèmes sont des « objectités idéelles »¹² ne pouvant être vraies ou fausses que de par leur propre sens. Le faux problème philosophique nous entraîne dans l'illusion de sa « résolubilité »¹³ ; c'est à dire, dans l'illusion de pouvoir trouver des réponses à l'extérieur du plan tracé par les singularités qui le composent et le différencient d'autres problèmes. Et, précisément, un problème est défini par les singularités pointées par la question qu'il pose ; c'est pourquoi un vrai problème ne peut jamais trouver des cas de solution dans des réponses de type « oui » ou « non ».

Jusqu'à présent, nous avons assimilé les réponses aux problèmes à des cas de solution. En termes philosophiques, nous dirions avec Deleuze que ces « réponses » peuvent aussi être appelées des « concepts ». Ainsi, le concept de « mémoire » constitue seulement un cas de solution au problème « Peut-on apprendre des traumatismes du passé ? », qui ne se résout pas à travers une réponse univoque, mais se dissout dans

⁹ *Ibid.*, p. 206

¹⁰ *Ibid.*, p. 210.

¹¹ *Ibid.*, p. 206.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 210.

des ensembles conceptuels complexes et multiples. Suivant cet exemple, les concepts de « vérité », de « jugement », d'« oubli », et même de « responsabilité », d'« éducation », d'« élaboration », de « subjectivation collective », de « pensée critique », d'« action », de « politique », d'« État », etc., conformément autant de cas de solution. Cependant, pris séparément, ces concepts n'ont pas le pouvoir de répondre de manière complexe au problème – comme dans le cas du concept de « mémoire » lorsqu'il est considéré de manière isolée. Chacun de ces concepts plie à sa manière le sens du problème commun et ne représente qu'une réponse partielle au problème en question. C'est pourquoi un cas de solution n'a pas la puissance de dissoudre les problèmes. Au mieux, il peut aider à identifier un problème mal posé. Cependant, même dans le cas des faux problèmes, le problème qui a été faussé ne disparaît pas. Les problèmes demeurent. C'est la raison pour laquelle ils engendrent la pensée : indépendamment des réponses qu'ils suscitent, les problèmes demeurent. Autrement dit, ils sont irréductibles aux réponses. Nonobstant, précise Deleuze :

« Un problème n'existe pas hors de ses solutions. Mais loin de disparaître, il insiste et persiste dans ces solutions qui le recouvrent. Un problème se détermine en même temps qu'il est résolu ; mais sa détermination ne se confond pas avec la solution, les deux éléments diffèrent en nature, et la détermination est comme la genèse de la solution concomitante [...] Le problème est à la fois transcendant et immanent par rapport à ses solutions »¹⁴.

Ce qui évolue ou disparaît, ce sont précisément les réponses : des concepts que l'on abandonne pour de nouveaux concepts car ils établissent des connexions plus fécondes et plus riches en sens avec les problèmes et les questions soulevés.

Ainsi, le problème de la mémoire doit nous conduire au déploiement d'une pensée critique sur le *sens du faux et du vrai* (un sens inséparable du problème même et condition du vrai et du faux dans la proposition), et non pas à la position du problème qui présuppose ses éléments de réponse. Nous considérons que les représentations hégémoniques de la notion de mémoire sont conditionnées par un sens commun préalablement établi, qui fonctionne comme condition du vrai et du faux des propositions concernant le sens de la mémoire. Autrement dit, dans le cas argentin, la

¹⁴ *Ibid.*, p. 212.

condition et le conditionné sont inversés, et la position du problème de la mémoire est conditionnée par des réponses préalablement établies comme vraies ou fausses suivant le contexte d'énonciation et assujetties au joug de leur propre histoire. Comme cela a été signalé à la fin du troisième chapitre, certains conflits mémoriels (comme ceux posés par l'émergence des voix des enfants de génocidaires) interpellent cette logique du sens commun en brisant l'inertie de la pensée dogmatique et en questionnant les fondements de sa distribution préalable.

2. Les faux problèmes de la mémoire en Argentine

2.1. La mémoire comme prévention de la reproduction de l'événement traumatique

La réduction de la mémoire à sa capacité d'empêcher la répétition revient à considérer que la principale fonction de la mémoire est d'éviter la reproduction de l'événement traumatique dans l'histoire. Cette conception ne prend pas en compte une considération fondamentale pour la psychanalyse : à l'origine du passé qui se répète, on trouve des souvenirs refoulés qui n'ont jamais eu accès à la conscience. Autrement dit, il s'agit de souvenirs qui sont encore sous les effets de la répression. Ainsi, on considère la faculté psychique de rappeler volontairement le souvenir à la mémoire comme une fonction de prévention de la reproduction, sans prendre en compte que la répétition du trauma répond à un dynamisme inconscient. Le seul rappel du souvenir à la conscience ne suffit pas pour empêcher la reproduction de l'événement traumatique : il faut que le souvenir soit engagé dans un processus d'élaboration. Arrêtons-nous un instant sur les implications de ce faux problème.

En réalité, le problème qui se pose ici concerne le rapport entre la mémoire et la répétition du Même. Affirmer que la prémisse « se souvenir pour ne pas répéter » énonce le fond du problème de la mémoire revient à privilégier un cas de solution au détriment d'autres éléments de réponse susceptibles de configurer des solutions alternatives.

Le problème de la mémoire interroge fondamentalement le rapport entre la mémoire et la répétition. Lorsqu'il est remplacé et réduit au cas de solution « la

mémoire empêche la répétition », ce dernier se confond avec le problème et le remplace, tout en conditionnant son sens. Ainsi, la réponse privilégiée s'appuie sur une série de présupposés conditionnant le sens du problème. « Se souvenir pour ne pas répéter » revient à considérer que : a) la répétition est toujours négative ; b) la répétition est toujours répétition du Même ; c) la mémoire se réduit à sa capacité d'empêcher la répétition du même ; d) le passé peut se répéter dans le futur ; e) le cours de l'histoire tend à être cyclique ; f) les individus et les groupes sociaux ont le pouvoir d'empêcher le retour du passé.

Parallèlement, il existe de multiples éléments de réponse susceptibles de configurer d'autres cas de solution, comme par exemple : a) les fonctions et les facultés de la mémoire sont multiples ; b) la répétition peut aussi être affirmative et vitale ; c) la mémoire peut aussi favoriser la répétition du Même ; d) la répétition du Même dans l'histoire peut aussi être positive ; e) la répétition peut également être répétition du différent ; f) le passé en tant que tel ne peut pas se reproduire – ni dans le présent, ni dans l'avenir ; g) le cours de l'histoire peut être compris comme se déployant linéairement, par bonds, par spirales, par boucles, par courbes, exprimant des moments d'intensité variable, etc.

Penchons-nous maintenant sur les sources de la critique sur lesquelles s'appuie l'analyse précédente. Pour ce faire, nous nous appuierons sur les analyses développées dans les chapitres précédents concernant la conception deleuzienne de la répétition et la différence, les conceptions de Bergson, Halbwachs et Deleuze sur les multiples dimensions et facultés de la mémoire, de même que les lectures deleuzo-guattariennes de la répétition freudienne et de la relation entre répétition et histoire, du point de vue de l'éternel retour nietzschéen. Au cours de cette analyse, nous privilégierons à nouveau l'usage de la terminologie psychanalytique pour nommer des concepts préalablement définis et utilisés du point de vue de la philosophie de Deleuze, afin de montrer l'empreinte fortement psychanalytique des faux problèmes de la mémoire en Argentine.

En guise d'ouverture, nous analyserons les propos de divers spécialistes qui s'inscrivent dans une perspective relativement similaire à la nôtre. Ainsi, Elizabeth Jelin (auteure du livre *Les travaux de la mémoire*¹⁵, une œuvre fondatrice et incontournable des études de mémoires en Argentine) signale dans un entretien publié

¹⁵ JELIN (Elizabeth), *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

dans *Página/12* que l'acte de se souvenir – considéré séparément de l'élaboration – n'est pas suffisant pour empêcher la répétition de faits aberrants, et que, dans ce contexte, la justice est la composante la plus solide de la mémoire. E. Jelin signale ainsi les multiples dimensions de la mémoire – et la faculté de « prévention » de la reproduction de l'événement traumatique représente une dimension parmi d'autres. En ce sens, assimiler la mémoire à sa seule fonction de blocage de la répétition est un réductionnisme vide de sens. À la question « suffit-il de se souvenir pour ne pas répéter ? », E. Jelin répond :

« La première question concerne le quoi, le qui et le comment se souvenir [...] La mémoire est un phénomène subjectif où chacun de nous et chacun des groupes auxquels nous appartenons construit un sens du passé. Chaque génération, chaque groupe, va lui donner un sens en fonction des conditions et des circonstances auxquelles il se voit confronté. Au sens strict, « se souvenir pour ne pas répéter » n'évoque rien pour moi. Dans un autre sens, on pourrait dire qu'il y a un apprentissage à partir du passé. Parce que sinon, au sens psychanalytique le plus banal, se souvenir c'est répéter. Si le souvenir est simplement l'évocation du passé, et cette évocation est toujours la même, alors se souvenir c'est répéter. C'est répéter s'il n'y a pas d'élaboration du souvenir, s'il n'y a pas de travail de ce souvenir.

– Quel est le rôle de la justice dans le processus de la mémoire ?

– Pour moi c'est clair qu'il y a des plans et des niveaux distincts sur lesquelles se jouent les mémoires. Le plan institutionnel est central. Parmi les mémoires du passé, ce qui parvient à s'incorporer aux structures et au fonctionnement institutionnels a une place centrale ; et dans ce contexte, la justice est très importante. L'option n'est pas entre la mémoire ou la justice ; la justice fait partie de la mémoire, et c'est la partie la plus solide »¹⁶.

E. Jelin s'appuie sur la conception halbwachsienne de la mémoire collective afin de décrire le dynamisme des travaux de la mémoire dans le processus de sa propre construction. La question du sens collectif du passé – à travers lequel la société

¹⁶ GINZBERG (Victoria), « Elizabeth Jelin y la conmemoración. La Justicia es la parte más sólida de la memoria », *Página/12*, 23/03/2001. La traduction est notre. <https://www.pagina12.com.ar/2001/01-03/01-03-26/pag12.htm> Dernier accès : 18/07/2018.

s'engage à partir des problèmes contemporains – évoque à la fois le caractère symbolique de l'objet virtuel (signalé précédemment dans la relecture deleuzienne d'Eros en termes psychanalytiques) et l'inscription de la mémoire dans un présent vivant, en raison de son ancrage dans l'instant présent (le schéma du cône inversé de Bergson). Dans le même temps, pour E. Jelin, le sens qu'une communauté confère à son passé est le fruit d'un processus d'élaboration collective des mémoires dont dépend, à son tour, la signification et la portée de la prémisse adornienne « se souvenir pour ne pas répéter ». C'est pour cette raison même que la formule en question demeure vide de sens et n'évoque strictement rien. Pour sa part, la justice apparaît comme centrale, comme le sommet d'une hiérarchie des éléments d'une mémoire hétérogène – une hiérarchie non exhaustive, où l'on trouve aussi l'État, les institutions, la politique, etc. Enfin, le recours d'Elisabeth Jelin à la notion d'apprentissage nous permet d'avancer l'hypothèse suivant laquelle l'apprentissage collectif du passé (entendu comme un prisme d'analyse critique et rétrospectif des événements douloureux partagés et de ses mémoires concomitantes) constitue un mouvement de transformation de la pensée plus proche de la subjectivation politique que de la prévention de la reproduction du trauma.

Pour sa part, la psychanalyste Norma Slepoy¹⁷ affirme au sujet du problème posé par la notion de « commémoration » :

« J'ai l'espoir que le souvenir de la dictature ne se transforme pas en un rituel commémoratif. Que [cultiver] la mémoire des faits du passé pour qu'ils ne se répètent pas – comme on dit d'habitude – ne devienne pas une formule vide. On se demande : se souvenir de ces faits, évite-t-il leur répétition ? En tout cas, quel type de souvenir évite en effet la répétition ? »¹⁸.

N. Slepoy et E. Jelin observent une représentation socialement répandue de la mémoire qui se définit fondamentalement par sa capacité d'empêcher la répétition du passé, tout en jugeant cette représentation simpliste et vide de sens. De même, on

¹⁷ Norma Slepoy est membre de l'Association de Psychanalyse de Buenos Aires (APdeBA) et sœur de Carlos Slepoy, l'un des avocats responsables de la typification juridique de « génocide et terrorisme d'État » du procès mené en Espagne, en 1996, contre les crimes de la dictature.

¹⁸ Norma Slepoy, « Discontinuidades y continuidades entre dictadura y democracia », Pagina/12, 02/06/16. Intervention dans le cadre de la table ronde intégrée également par Eduardo Grüner et Carlos Slepoy, à l'APdeBA le 12/05/2016 (la traduction est nôtre).
<https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-300773-2016-06-02.html> Dernier accès : 18/06/18.

remarquera que la seule action de se souvenir est en elle-même insuffisante pour assurer la non-reproduction des événements douloureux du passé. Norma Slepoy apporte une dimension critique supplémentaire à la question des multiples composantes et facultés de la mémoire. La psychanalyste indique que, en effet, il y a une dimension du souvenir qui empêche les événements traumatiques de se reproduire dans le futur. Cette dimension – évoquée par Jelin – représente la place du souvenir dans le processus d'élaboration du passé et du deuil. Mais Norma Slepoy va plus loin en insinuant – dans la formulation de sa dernière question – qu'il y a une prolifération de facultés et de types de souvenirs opérant dans des processus biopsychiques divers, qui ne peuvent être assimilés à une seule et unique fonction essentielle et régulatrice de la mémoire.

Jusqu'à présent, rien ne nous permet de réfuter les deux premiers présupposés concernant le rôle de la répétition, à savoir : a) la répétition est toujours négative ; b) la répétition est toujours répétition du Même. Pour ce, on se propose de faire appel aux critiques deleuziennes de la répétition freudienne – formulées dans DR – et de rappeler brièvement quelques idées développées dans le premier chapitre à propos du caractère positif et vital de la répétition.

Dans *Souvenir, répétition et élaboration*¹⁹, Freud entend par « répétition » un mécanisme du psychisme suivant lequel l'analysé revit dans le présent un événement du passé, non pas sous la forme d'une remémoration ou d'une évocation du passé par le souvenir, mais par le biais d'une série de déplacements et de réorganisations des éléments du passé évoqué, lui permettant de les *revivre* (quoique différemment redistribués dans le présent de l'expérience actuelle). Ainsi, les éléments d'un événement traumatique se retrouvent dans le présent de la répétition, grâce à la substitution des éléments de la scène actuelle par ceux configurant la scène originale. Freud précise à cet égard : « l'analysé ne *se remémore* absolument rien de ce qui est oublié et refoulé, mais qu'il l'*agit*. Il ne le reproduit pas sous forme de souvenir mais sous forme d'acte, il le répète, naturellement sans savoir qu'il le répète. [...] On comprend finalement que c'est là [i. e. cette compulsion de répétition] sa façon de se remémorer »²⁰. On note ici que Freud interprète la répétition comme une forme très particulière du souvenir, toujours déterminée par un référent premier et par la

¹⁹ FREUD (Sigmund), « Remémoration, répétition et perlaboration » [1914] dans *Œuvres complètes*, tome XII, PUF, 2004.

²⁰ *Ibid.* (Les italiques sont de l'auteur.)

répression des pulsions instinctives évoquées dans l'action. Toutefois, on réduit ici la répétition à sa conception négative. En effet, elle demeure assujettie à une scène première qui paralyse l'individu tant qu'il n'est pas en capacité – à l'aide de la cure analytique – de briser la résistance de l'inconscient et d'arrêter la compulsion de répétition du Même (au moyen du passage du contenu psychique refoulé de l'inconscient à la conscience – une remémoration du souvenir refoulé qui est aussi une « reconnaissance » d'un savoir en latence, temporairement oublié).

Or, plus haut, nous affirmions que l'on pouvait également considérer la répétition de manière positive, sans pour autant contester l'existence de formes de la négativité caractérisant un certain type de répétition. Au sujet de cette compréhension psychanalytique négative de la répétition, Deleuze affirme lui aussi l'idée selon laquelle, du point de vue psychanalytique, il ne suffit pas de se souvenir de manière abstraite pour stopper la répétition négative :

« Freud marquait dès le début que, pour cesser de répéter, il ne suffisait pas de se souvenir abstraitement (sans affect), ni de former un concept en général, ni même de se représenter dans toute sa particularité l'événement refoulé : il fallait aller chercher le souvenir là où il était, s'installer d'emblée dans le passé pour opérer la jonction vivante entre le savoir et la résistance, la représentation et le blocage. On ne guérit donc pas par simple *mnésie*, pas plus qu'on n'est malade par amnésie. Là comme ailleurs, la prise de conscience est peu de chose. L'opération autrement théâtrale et dramatique par laquelle on guérit, et aussi par laquelle on ne guérit pas, a un nom, le transfert. Or le transfert est encore de la répétition, avant tout de la répétition. Si la répétition nous rend malades, c'est elle aussi qui nous guérit ; si elle nous enchaîne et nous détruit, c'est elle encore qui nous libère... »²¹.

Deleuze précise que, très tôt dans son œuvre, Freud signale cette insuffisance de la mémoire dans le blocage de la répétition négative du trauma ou du souvenir refoulé.

En outre, le philosophe met en évidence l'affirmation freudienne d'une *dimension positive et vitale de la répétition* favorisant la cure : la répétition du refoulé dans le transfert établit les conditions de possibilité de la cure psychanalytique. À cet égard,

²¹ DR, pp. 29-30.

Deleuze remarque que si la mémoire a effectivement le pouvoir d'empêcher la répétition négative, c'est parce qu'elle est traversée par une dimension affective qui conditionne son efficacité. Rappelons que cette dimension affective n'est autre que l'ingérence des sentiments, des pulsions et des puissances de l'inconscient agissant sur le moi et déterminant le psychisme de manière radicale. Ces masques et ces déplacements, ces substitutions et ces travestissements du refoulé sont d'autant plus puissants que les souvenirs ont le pouvoir d'agir à leur place et de diriger l'action du moi. En outre, ces masques et ces travestissements de l'inconscient sont des intensités capables de déclencher des processus de subjectivation (c'est pourquoi, d'ailleurs, le transfert est considéré comme « l'opération théâtrale et dramatique » conditionnant la possibilité du traitement psychanalytique). Ainsi, l'absence de souvenirs – ou de leurs rapports et leurs connexions – produite par l'oubli ou l'amnésie n'est pas une condition suffisante de la maladie. La cure n'est possible qu'à partir du moment où le symbolique entre en jeu et déplace à la fois les composantes de la scène originale et les composantes de la scène actuelle de la répétition.

Or, que manque-t-il à la mémoire pour qu'il y ait blocage de la répétition négative ? Tant que la conscience n'établit pas un rapport entre le Je et ses représentations (un rapport au moyen duquel le Je ramène à la conscience les souvenirs enfouis dans l'inconscient, dans le même temps qu'il inscrit ses représentations dans le présent et reconnaît leurs scènes originales comme déjà passées), les conditions ne sont pas réunies pour que la mémoire soit en mesure de bloquer la répétition négative. Ce lien établi entre le Je et ses représentations ou ses souvenirs se traduit, en termes psychanalytiques, à travers la notion d'« élaboration ». En définitive – précise Deleuze –, « ce qui manque à la mémoire [pour assurer le blocage de la répétition négative], c'est la remémoration, ou plutôt l'élaboration »²². Or, l'élaboration a la capacité de produire un changement dans le sens intime du Je, étroitement lié au problème du savoir (c'est-à-dire, de rendre conscient ce qui a toujours été présent mais enfoui dans l'inconscient et cerné par les barrières du refoulement et de la répression). Au sujet de ce qu'il appelle l'« interprétation négative de la répétition psychique »²³ du freudisme, Deleuze conclut :

²² *Ibid.*, p. 24.

²³ *Ibid.*, p. 25.

« Quand manque la conscience du savoir ou l'élaboration du souvenir, le savoir tel qu'il est en soi n'est plus que la répétition de son objet : il est joué, c'est-à-dire répété, mis en acte au lieu d'être connu. La répétition apparaît ici comme l'inconscient du libre concept, du savoir ou du souvenir, l'inconscient de la représentation. Il revient à Freud d'avoir assigné la raison naturelle d'un tel blocage : le refoulement, la résistance, qui fait de la répétition même une véritable « contrainte », une « compulsion ». [...] Et là aussi, du point de vue d'un certain freudisme, on peut dégager le principe du rapport inverse entre répétition et conscience, répétition et remémoration, répétition et reconnaissance (paradoxe des sépultures ou des objets enfouis) : on répète d'autant plus son passé qu'on s'en ressouvient moins, qu'on a moins conscience de s'en souvenir – *souvenez-vous, élaborer le souvenir, pour ne pas répéter* »²⁴.

Ainsi, tant que l'on considère le souvenir comme représentation d'un passé référent (ancré dans le Même, et dont la valeur dépend du degré de « fidélité » au modèle), on demeure dans une explication de la répétition par la négation. Déjà chez Samuel Butler – dans le cas de l'apprentissage et de la genèse (parfois imperceptible) de l'habitude –, il en allait tout autrement :

« Je ne répète pas parce que je refoule. Je refoule parce que je répète, j'oublie parce que je répète. Je refoule parce que, d'abord, je ne peux vivre certaines choses ou certaines expériences que sur le mode de la répétition. Je suis déterminé à refouler ce qui m'empêcherait de les vivre ainsi : c'est-à-dire la représentation, qui médiatise le vécu en le rapportant à la forme d'un objet identique ou semblable »²⁵.

On commence à comprendre comment la répétition peut aussi être conçue de manière positive et vitale. À ce stade de notre réflexion, nul besoin d'abandonner Freud pour trouver des voies d'ouverture vers l'affirmation d'une répétition positive. Lorsque nous parlons de répétition du passé par manque d'élaboration du souvenir – à travers la répression de la mémoire –, nous nous situons dans le champ des objets empiriques de la répétition ; en d'autres termes, des éléments de réponse à la

²⁴ *Ibid.*, pp. 24-25 (Les italiques sont nôtres.)

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

question : Que se répète-t-il dans le monde, la nature, dans nos comportements, dans l'histoire, etc. ? (des concepts de liberté, des concepts de la nature, des concepts nominaux, etc.). Le concept, en même temps qu'il peut se référer à une chose particulière, il possède une compréhension infinie – vu que c'est le concept de la chose et non la chose singulière –. Sa compréhension infinie fait possible la remémoration des différents cas réunis dans une même compréhension du concept (c'est-à-dire, l'ensemble des fois où le concept fut appliqué à des objets singuliers par le passé). Mais, puisque la compréhension infinie du concept comprend aussi le concept même, elle est auto-consciente et a une double effectuation (en tant qu'élément constituant du concept et en tant que faculté de la pensée – i. e. le repli de la réflexion sur elle-même). En d'autres termes, le concept et sa compréhension infinie sont des moments du dynamisme propre à Mnémosyne et Érôs.

Vu que la compréhension du concept est infinie, de son actualité dépend que les prédicats du concept se conservent et aient un effet sur le sujet. Dans le premier chapitre, nous avons défini la représentation comme « le rapport du concept et de son objet, sous ce double aspect, tel qu'il se trouve effectué dans cette mémoire et cette conscience de soi »²⁶. La représentation, c'est donc à la fois l'effectuation du rapport concept-objet établie par la mémoire, et l'effectuation du rapport concept-objet dans la reconnaissance – la reconnaissance de la présence du concept dans la pensée d'un sujet replié réflexivement sur lui-même. Or, quand le Je établit un rapport entre un concept et son objet en le localisant dans sa mémoire, il remémore – au moyen d'une *représentation* – une « image-souvenir », un moment passé du concept retenu par la mémoire. Comme nous l'avons signalé plus haut, lorsqu'il n'y a pas d'élaboration de la représentation – c'est-à-dire, lorsqu'il n'y a pas d'auto-conscience du savoir, de repli de la réflexion sur elle-même, de reconnaissance du rapport entre le concept et le Je dans la pensée –, il se produit un blocage de la pensée, du concept, et la pensée se renferme dans un cercle de répétition négative. Autrement dit, le principe freudien d'une relation inversement proportionnelle entre répétition et conscience s'établit : en l'absence d'une conscience de soi, le passé est condamné à se répéter. L'interprétation négative de la répétition psychique freudienne trouve dans *Le désir d'éternité* de Ferdinand Alquié l'une de ses formulations les plus achevées :

²⁶ *Ibid.*, p. 21.

« La psychanalyse nous apprend que les émotions de notre enfance gouvernent notre vie, que le but de nos passions est de les retrouver. Ainsi, bien des hommes, prisonniers d'un souvenir ancien qu'ils ne parviennent pas à évoquer à leur conscience claire, sont contraints par ce souvenir à mille gestes qu'ils recommencent toujours, en sorte que toutes leurs aventures semblent une même histoire, perpétuellement reprise »²⁷.

Faute de repli de la libido sur elle-même effectuée par le Je (actif et autoréflexif), on glisse immédiatement dans l'illusion vers laquelle nous conduit l'identité du Même. Cette illusion nous amène à confondre un cas de l'expérience (un contenu empirique de la répétition ou de la différence) avec le modèle à l'origine des cas de répétition. Cependant, le modèle est lui-même déjà une répétition de quelque chose de plus profond, une répétition repliée sur elle-même, une répétition de répétitions. C'est pourquoi le passé ne peut se répéter dans le futur, car le passé lui-même est déjà une répétition de répétitions. Il n'y a pas de répétition du passé dans le futur, car tout instant nouveau n'est qu'une répétition infinie : il n'y a pas d'espace ni de temps possibles pour la « première fois ». Loin d'être un modèle, cette succession donnée de faits dans le temps – ce segment du passé singulier que l'on localise et ramène brusquement à la mémoire – est elle-même une deuxième fois, une troisième fois, et vaut à l'infini pour « n fois ». Même lorsqu'a eu lieu la scène originelle, elle se répétait déjà.

La répétition de répétitions est l'apparition d'une Différence profonde, établissant le rapport entre le moi passif et le Je actif ; un moi passif qui enregistre le souvenir et un Je actif qui le comprend et lui donne un sens. La répétition du passé dans le futur n'est qu'une illusion de la pensée et une compréhension négative de la répétition, produite par un blocage dans l'effectuation du rapport entre le souvenir et l'autoréflexivité du Je. D'où l'importance du deuil. Dans l'article « El Duelo : un trabajo necesario para la memoria »²⁸, Fedra Cuestas cite Jan Assman, qui affirme que la mémoire culturelle est marquée par l'horizon de la mort, considérée comme une rupture entre le passé et le présent de la mémoire : « La fin de la vie, signale-t-elle,

²⁷ ALQUIE (Ferdinand), *Le désir d'éternité*, PUF, Paris, 2008, p. 23.

²⁸ CUESTAS (Fedra) & VERMEREN (Patrice) [dir.], *Una memoria sin testamento*, LOM, Santiago de Chile, 2016.

mène à la rencontre avec un passé qui peut initier une culture du souvenir »²⁹. La mémoire culturelle se nourrit des mémoires individuelles tout en se différenciant de ces dernières – en ne gardant que des événements significatifs pour la communauté. Là réside l’erreur de ceux qui, en Argentine, revendiquent une « Mémoire complète » : par définition, il n’existe pas de mémoire « totale ». La mémoire collective ne dépend pas de son degré de détail, du caractère plus ou moins minutieux des souvenirs. Bien au contraire, la mémoire culturelle est intrinsèquement sélective. Ce qui explique d’ailleurs l’échec des tentatives d’invalidation de la part de ces groupes révisionnistes et négationnistes des politiques de mémoire mises en œuvre depuis 2003. Cuestas souligne :

« Si le lien affectif avec l’objet perdu est un des éléments principaux qui caractérisent la mémoire culturelle, les mécanismes impliqués dans le deuil deviennent indispensables pour penser la conformation de la mémoire culturelle. Une communauté qui prend la décision de conserver le souvenir d’un objet perdu, d’en faire mémoire, s’aventure dans le travail difficile de l’élaboration du deuil »³⁰.

Situé à la charnière entre passé et présent, le deuil ouvre la possibilité d’un avenir où la perte n’est plus ressentie comme telle, sinon comme une présence – dans la mémoire – de l’objet ou de l’être disparus sous la forme d’une image-souvenir chargée d’affects et de sensations – i. e. de son idée exprimant sa singularité, des mots et des gestes qu’il nous a adressés, des sens qu’ils revêtent pour nous aujourd’hui, la reconnaissance d’une odeur, d’un texte, d’une chanson qui nous rappelle vivement sa présence. Toutefois, Cuestas apporte une précision importante : l’absence du souvenir conscient n’empêche pas, *per se*, l’élaboration du deuil. Dans le pire des cas, cette absence empêche une élaboration *consciente* du deuil, mais ce dernier trouve toujours le moyen de poursuivre son travail de manière inconsciente. Le deuil inconscient marque ainsi le seuil du pathologique. Le symptôme reflète la trace que le trauma inscrit dans les corps individuels et sociaux. Ce rapport entre les travaux de la mémoire, le deuil et l’inscription du trauma dans le psychisme individuel et collectif, nous place à nouveau face au blocage des mondes possibles que nous promet le

²⁹ *Ibid.*, p. 73.

³⁰ *Ibid.*, p. 76

concept de mémoire, en raison d'une conception négative de la répétition et de l'oubli : « Le traumatisme – explique Cuestas – nous indique des frontières peu effectives : celle de la répression, que laisse passer le symptôme ; celle du passé qui s'actualise à travers la répétition »³¹ ; et, au sujet de la difficulté supplémentaire que représente la disparition forcée pour le travail collectif du deuil, elle ajoute : « La disparition est une pratique qui vise à détruire la mémoire [...] Si le souvenir des morts fait naître une mémoire culturelle, la disparition est une pratique qui vise à forcer l'oubli »³².

Dans ce même ouvrage dirigé par Fedra Cuestas et Patrice Vermeren, Nora Merlin rapproche – à partir de la théorie freudienne développée dans *Psychologie des masses et analyse du Moi*³³ – le fonctionnement de l'inconscient individuel du fonctionnement de l'inconscient collectif dans le cadre du travail psychique d'élaboration du deuil. Ainsi, pour Nora Merlin :

« Comme l'appareil psychologique singulier face à l'expérience traumatique, la culture argentine a traité l'expérience de l'horreur à partir du souvenir comme consigne ('se souvenir pour ne pas répéter') et comme action politique qui advint par la suite en tant que mémoire collective qui permet – et ne cesse de le faire [...] – l'élaboration du trauma »³⁴.

La lecture de la prémisse « se souvenir pour ne pas répéter », proposée par N. Merlin, dépasse la connotation négative de la répétition – en tant que manque d'élaboration du souvenir – pour introduire la dimension de l'action politique. Cette élaboration du souvenir, cette mémoire autoréflexive, n'est pas seulement réduite à son pouvoir d'empêcher la répétition : l'action politique est ici proposée comme une nouvelle dimension ou une nouvelle faculté de la mémoire, active et positive. De même, Nora Merlin attribue à l'oubli une fonction vitale et positive : « Pour vivre, il est nécessaire d'oublier ce qui est douloureux ; pour ce, la construction du passé est impérative »³⁵. Il s'agit d'oublier ce qui est douloureux et non pas *d'oublier tout court* – autrement dit, la psychanalyste n'essaye pas d'invalider *a priori* l'oubli.

³¹ *Ibid.*, p. 89.

³² *Ibid.*, p. 95.

³³ FREUD (Sigmund), *Psychologie des masses et analyse du moi*, 1984[1921].

³⁴ MERLIN (Nora), « Memoria e identidad populista » dans CUESTAS (Fedra) & VERMEREN (Patrice) [dir.], *op. cit.*, p. 108.

³⁵ *Ibid.*

L'oubli n'est donc pas connoté négativement ; il s'agit plutôt de distinguer un type particulier d'oubli – que nous aurons l'occasion d'évoquer à la fin de ce chapitre à travers la notion nietzschéenne d' « oubli réactif ».

Pour finir, N. Merlin caractérise de manière claire – à partir de la pulsion de mort freudienne – la conception cyclique du temps que suppose la prémisse analysée plus haut et qui conforme l'un de ses présupposés. Ainsi, concevoir la répétition du passé équivaldrait à accepter l'existence d'une tendance du psychisme à répéter éternellement le Même. Dans cette perspective, la mémoire est une fois encore définie par son pouvoir de bloquer les pulsions de mort : « du point de vue de la psychanalyse, la mémoire est une opération qui suppose une production du passé, qui comporte un dynamisme actuel et subversif par rapport à la pulsion de mort, définie par Freud en 1920 comme ce qui revient toujours au même lieu, un éternel retour de l'identique »³⁶.

Pour sa part, au sujet de la théorie freudienne de l'élaboration du souvenir dans le deuil, Deleuze soutient :

« La conscience de soi dans la recognition apparaît comme la faculté de l'avenir ou la fonction du futur, la fonction du nouveau. N'est-il pas vrai que les seuls morts qui reviennent sont ceux qu'on a trop vite et trop profondément enfouis, sans leur rendre les devoirs nécessaires, et que le remords témoigne moins d'un excès de mémoire que d'une impuissance ou d'un raté dans l'élaboration d'un souvenir ? »³⁷.

On observe dans la conception deleuzienne du temps – du rapport des segments de temps entre eux (passé, présent, futur) – la conformation d'un dynamisme singulier permettant l'apparition de multiples façons de concevoir la différence, la répétition, la mémoire et l'oubli, en rupture avec la psychanalyse freudienne. À ce propos, Deleuze affirme :

« La première fois étant posée comme le Même, on demande si le second présente assez de ressemblance avec le premier pour être identifié au Même : question qui ne peut être résolue que par l'instauration de rapports d'analogie

³⁶ *Ibid.*,

³⁷ DR, p. 25.

dans le jugement, compte tenu des variations de circonstances empiriques [...] Mais les choses se passent très différemment du point de vue de la forme pure ou de la ligne droite du temps. Car maintenant, chaque détermination (le premier, le second et le troisième ; l'avant, le pendant et l'après) est déjà répétition en elle-même, sous la forme pure du temps et par rapport à l'image de l'action. L'avant, la première fois, n'est pas moins répétition que la seconde ou la troisième fois. Chaque fois étant en elle-même répétition, le problème n'est plus justiciable des analogies de la réflexion par rapport à un observateur supposé, mais doit être vécu comme celui des conditions intérieures de l'action par rapport à l'image formidable. La répétition ne porte plus (hypothétiquement) sur une première fois qui peut s'y dérober, et de toute façon lui reste extérieure ; la répétition porte impérativement sur des répétitions, sur des modes ou des types de répétition. La frontière, la « différence », s'est donc singulièrement déplacée : elle n'est plus entre la première fois et les autres, entre le répété et la répétition, mais entre ces types de répétition. Ce qui se répète, c'est la répétition même [...] Comment expliquer que, lorsque la répétition porte sur les répétitions, lorsqu'elle les rassemble toutes et introduit entre elles la différence, elle acquiert du même coup un pouvoir de sélection redoutable ? Tout dépend de la distribution des répétitions sous la forme, l'ordre, l'ensemble et la série du temps »³⁸.

Ainsi, l'éternel retour du Même se situe à la frontière entre les conceptions freudienne et deleuzienne de répétition. Pour la première, la répétition est connotée négativement en raison de la réapparition dans le présent des éléments de la scène traumatique originelle, que le souvenir n'a pas élaboré. Parallèlement, toujours dans la perspective freudienne, le passé tend à sa répétition infinie dans le psychisme du sujet à travers une pulsion de mort qui le pousse à vouloir la répétition du Même dans le présent et l'avenir. Chez Deleuze, il en va autrement. Comme nous l'avons signalé concernant la troisième synthèse du temps, le personnage conceptuel de Thanatos incarne selon Freud la pulsion de mort ; mais la mort vers laquelle tend cette pulsion peut être définie différemment, conférant à Thanatos une nouvelle dimension.

³⁸ *Ibid.*, p. 377.

Dans le chapitre précédent, nous avons souligné que Deleuze considère la vie biophysique, du point de vue de la psychanalyse, comme un champ d'individuation dans lequel les différences d'intensité se distribuent çà et là sous la forme d'excitations (pulsions). Parallèlement, nous avons défini le plaisir comme le processus de résolution de ces différences d'intensité (la résolution ou dissipation des pulsions). Ce processus devient principe de plaisir lorsque ces pulsions sont « ligotées », rendant leur résolution systématique. L'Habitus apparaît alors comme une nouvelle forme de la première synthèse du temps – du point de vue des dynamiques du psychisme freudien – que Deleuze appelle « synthèse de reproduction ». Sur ce plan, on observe un pullulement de moi passifs (comme dans le cas de cette « petite chose derrière l'œil qui ne s'arrête jamais » illustrant, chez Butler, la situation du sujet passif de la synthèse de l'Habitus), qui sont autant de contemplations, de contractions que d'objets partiels intervenant dans la répétition de la synthèse de reproduction. Cette prolifération de sujets larvaires constitue le temps du Ça, le temps du présent vivant dans lequel s'opèrent les intégrations des liens, les investissements des excitations. Ces derniers sont donc à l'origine de l'apparition d'un moi narcissique qui se produit lui-même dans la contemplation, dans le même temps qu'il s'y soustrait pour se former une image de lui-même. À cet instant, une première différence est soutirée par le moi narcissique dans la conformation de l'Habitus, dans le même temps qu'il la subordonne au Même et demeure dans le domaine de l'identité, tout en assimilant ce qu'il trouve dans le présent comme « semblable » aux contenus retenus dans la mémoire du passé (Mnémosyne). Avec Eros débute une métamorphose de l'agent, qui abandonne sa place passive pour adopter une position active et auto-consciente, permettant de penser la différence comme « l'absolument différent » et ainsi « faire que, pour elle-même, la répétition soit la différence en elle-même »³⁹.

On en arrive donc à la troisième synthèse, dans laquelle cet acteur est destiné à s'effacer, mu par la pulsion de mort : Thanatos, ou l'éclatement de la condition et de l'agent, l'affirmation de l'autonomie du produit et de l'indépendance de l'œuvre, le primat de l'avenir et du nouveau. À ce propos, Deleuze conclut : « c'est ainsi que le fondement a été dépassé vers un sans-fond, universel *effondement* qui tourne en lui-

³⁹ *Ibid.*, p. 126.

même et ne fait revenir que l'à-venir »⁴⁰.

Chez Deleuze, la question de la mort est introduite à travers Thanatos (la troisième synthèse, celle qui ouvre la voie vers l'avenir), entendu également comme pulsion de mort. Cependant, à la différence de la conception freudienne, la pulsion de mort mobilise une double conception de la mort comme *effondement* : la pulsion du sujet qui le pousse vers *sa propre mort*, considérée comme un premier *effondement* à travers lequel la singularité propre se font dans le sans-fond du monde, dans un retour à la terre. Mais il y a une seconde mort, plus profonde que la première ; où ce n'est pas le Je qui meurt, où la singularité du moi n'est plus différenciable, où s'effectue un second *effondement* exprimé par le « on » dans l'énoncé « On meurt ». Ici, les deux morts sont conçues comme des répétitions différentes.

Dans le cas de la répétition des événements du passé, on considère que l'illusion de répétition se situe *entre* la reconnaissance, dans le présent, des traits de similitude que l'on identifie à des événements passés – c'est-à-dire, l'identification de *similitudes formelles* entre des événements du présent et du passé, qui nous permet d'affirmer l'illusion d'une répétition effective, dans le présent, de faits du passé –, et l'attente de la répétition *a fortiori* du déroulement des faits, tel qu'on les a vécus – c'est-à-dire, la conformation d'un *habitus* produit à la fois *dans* le sujet et *sur* lui, à travers l'assimilation au Même de la différence entre des répétitions effectives et distinctes des faits. Cependant, on ne rappellera jamais assez que pour Deleuze, « la répétition comme conduite et comme point de vue concerne une singularité inéchangeable, insubstituable. [...] Répéter, c'est se comporter, mais par rapport à quelque chose d'unique ou de singulier, qui n'a pas de semblable ou d'équivalent »⁴¹. Concernant la question de la répétition historique, cela ne va pas sans poser une série de problèmes, notamment le fait que l'on cherche à reproduire, à revivre certains événements du passé ; on aspire à leur éternel retour :

« Il arrive que l'historien cherche des correspondances empiriques entre le présent et le passé ; mais si riche qu'il soit, ce réseau de correspondances historiques ne forme de répétition que par similitude ou analogie. En vérité, c'est le passé qui est en lui-même répétition, et le présent aussi, sur deux modes

⁴⁰ *Ibid.*, p.123 (Les italiques sont de l'auteur.)

⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

différents qui se répètent l'un dans l'autre. Il n'y a pas des faits de répétition dans l'histoire, mais la répétition est la condition historique sous laquelle quelque chose de nouveau est effectivement produit [...] c'est d'abord pour eux-mêmes que les révolutionnaires sont déterminés à se vivre comme des « romains ressuscités », avant de devenir capables de l'action qu'ils ont commencé par répéter sur le mode d'un passé propre, donc dans des conditions telles qu'ils s'identifiaient nécessairement à une figure du passé historique. La répétition est une condition de l'action avant d'être un concept de la réflexion. Nous ne produisons quelque chose de nouveau qu'à condition de répéter une fois sur ce mode qui constitue le passé, une autre fois dans le présent de la métamorphose. Et ce qui est produit, l'absolument nouveau lui-même, n'est rien d'autre à son tour que répétition, la troisième répétition, cette fois par excès, celle de l'avenir comme éternel retour »⁴².

Comme nous l'avons signalé antérieurement, la question de la mémoire culturelle est traversée, selon Jan Assmann, par la question de la perte de l'objet disparu et de la mort. Chez Freud, en rendant conscient le souvenir au travers de l'élaboration, la mémoire rend aussi possible le blocage de la compulsion, tout en évitant la répétition de l'événement traumatique – individuel et/ou social – dans l'histoire. Au sujet de cette mémoire chez Freud, Nora Merlin précise qu'il ne s'agit « ni de la mémoire ou du souvenir en tant que système encyclopédique, rhétorique, gelé, vide et moralisateur – qui suppose la vertu de se rappeler sous le mode du décrire, d'accumuler des éléments et des informations d'un passé fermé et clos –, ni de l'éloge mélancolique de la tradition »⁴³. Cet état de choses décrit par Merlin est à l'origine du deuxième problème de la mémoire en Argentine. En ce sens, s'il faut se souvenir pour ne pas répéter l'événement traumatique dans l'histoire, alors s'ensuit l'obligation de se souvenir jusqu'au moindre détail ; de ne pas trahir les faits et les rappeler à la mémoire le plus fidèlement possible, pour fournir à la conscience un souvenir éminemment complexe comme matière d'élaboration. De cette manière, le « devoir de mémoire » est assimilé à une forme positive d'hypermnésie.

⁴² *Ibid.*, pp. 121-122.

⁴³ MERLIN (Nora), « Memoria e identidad populista », dans CUESTAS (Fedra) & VERMEREN (Patrice) [dir.], *op. cit.*, p. 110.

2. Le devoir de mémoire comme hypermnésie

Ce faux problème de la mémoire se produit à travers la confusion entre le sens de la mémoire et le nombre de souvenirs qui la compose. En dernière instance, le problème qui se pose est le suivant : quel rapport existe-t-il entre la fonction autoréflexive de la mémoire et l'exhaustivité de ses contenus ? L'efficacité de la fonction autoréflexive de la mémoire dépend-elle du degré de fidélité aux faits ou aux objets auxquels elle se rapporte ? Le pouvoir de subjectivation de la mémoire est-il lié à la complexité des souvenirs qu'elle mobilise ? Rien de moins sûr. Car une mémoire extrêmement détaillée et fidèle aux faits peut tout à fait être source de non-sens, de même qu'une fausse mémoire peut être chargée d'un sens très puissant pour une communauté donnée. Concernant l'événement traumatique, la prémisse – qui soutient que, dans le but d'éviter la reproduction du trauma dans l'histoire, il faut tout retenir dans la mémoire – néglige le fait que les mémoires ne restituent pas le passé tel qu'il a été : elles sont des constructions individuelles et sociales et, en tant que telles, elles constituent elles-mêmes des événements distincts par rapport aux faits et aux objets auxquels elles se rapportent.

Dans le contexte de ce faux problème, le cas de solution privilégié considère que les individus et les institutions d'une société ont l'obligation éthique de cultiver la mémoire du passé afin de ne pas le répéter. La mémoire se confond ainsi avec la vérité historique, et sa promotion culturelle devient une véritable machine de guerre contre l'oubli. L'erreur consisterait ainsi à fonder le devoir de mémoire sur une conception positive de l'hypermnésie. Comme nous le soulignons par la suite, en tant qu'effets du trauma, les symptômes liés à l'hypermnésie impliquent une fixation sur l'objet perdu – c'est pourquoi ils bloquent et neutralisent l'action positive, et de la mémoire et de l'oubli.

Dans *Borges y la memoria*, Rodrigo Quián Quiroga met en garde le lecteur contre l'identification de la mémoire à une sorte d'hypermnésie. Ce neuro-physicien argentin est l'auteur d'une découverte publiée dans la revue *Nature* en 2005⁴⁴, selon laquelle les neurones répondraient de manière abstraite en excluant le détail. L'équipe de

⁴⁴ KHAMSI (Roxanne), « Jennifer Aniston strikes a nerve » *Nature*, 22/06/2005. Dernier accès: 18/06/2018. <https://www.nature.com/news/2005/050620/full/news050620-7.html>

Rodrigo Quian interroge la manière dont les neurones du cerveau réussissent à produire des représentations d'une grande complexité par le biais de la mémoire – des représentations telles que la reconnaissance d'un visage ou d'un objet présentés par le passé à la perception dans des contextes hétérogènes. Leurs résultats « suggèrent un code invariable, clairsemé et explicite, qui pourrait être important dans le processus de transformation des percepts visuels complexes dans des mémoires à long terme ou des mémoires encore plus abstraites »⁴⁵. Comment l'équipe de Rodrigo Quian arrive-t-elle à ces conclusions ?

Premièrement, cette recherche part du supposé de base suivant lequel la mémoire et le fonctionnement de la pensée humaine sont principalement visuels. Ainsi, à partir du modèle de la vision, l'équipe de neuroscientifiques trace un parallélisme entre la construction mentale du souvenir et les processus de production et de stockage des images visuelles. Par le biais d'une série de calculs fondés sur la théorie informatique des données, Rodrigo Quian signale que, lors de la perception visuelle, ce que l'œil transmet au cerveau représente environ trois ordres de magnitude de moins que la totalité d'information provenant du monde extérieur – autrement dit, un millième de l'information que l'être humain est capable de percevoir. De plus, ce calcul est réalisé en fonction d'un ensemble de conditions limité à la quantité d'informations saisie par la perception visuelle d'un sujet dont le regard est fixe sur un point. Ainsi, la quantité d'information transmise par l'œil au cerveau est limitée par l'angle de vision humaine – c'est-à-dire, environ 190° à l'horizontal et 130° à la verticale –, auquel on ajoute la limitation supplémentaire du champ de vision optimal, qui réduit ce qui est effectivement vu à un angle horizontal et vertical d'environ 120°. Autrement dit, les conditions physiologiques humaines ont aussi des conséquences directes sur la quantité d'informations et les souvenirs des perceptions que l'on est capable de retenir dans la mémoire.

Mais revenons à ce que nous sommes effectivement capables de voir. Lors de la vision, l'œil effectue des mouvements involontaires. Ainsi, on ne voit pas forcément tout ce qui est devant nos yeux, mais une succession ininterrompue d'images fixes d'objets partiels sur le fond de l'horizon de notre champ visuel. De même que l'illusion de mouvement produite par la succession de cadres fixes dans l'image cinématographique, l'image visuelle est construite par le cerveau d'après la

⁴⁵ QUIAN QUIROGA (Rodrigo) & al., « Invariant visual representation by single neurons in the human brain », *Nature*, n° 435, 23/06/2005, pp. 1102–1107.

transmission des informations partielles de la série de perceptions visuelles fournies par l'œil. Conclusion : on ne voit pas avec les yeux, mais avec le cerveau ; la vision est une construction du cerveau.

À cela s'ajoute la thèse de Hermann von Helmholtz⁴⁶, suivant laquelle l'information recueillie par les yeux est si pauvre que le cerveau est obligé de réaliser des inférences inconscientes qui permettent de doter de sens la réalité extérieure. Ainsi, à partir de cette thèse d'Helmholtz, Quian signale :

« le cerveau interprète des données incomplètes tout en faisant des prédictions fondées sur la base d'expériences passées [...] on traite des 'signes' et non pas des copies de ce que l'on voit. On génère des abstractions, des concepts, des universaux platoniques ; on donne un signifié à ce qui impacte notre rétine et on exclut une infinité de détails. On est capable de voir, à un instant donné, seulement une partie infime de ce que l'on a devant nous ; les yeux bougent sans cesse et le fait de percevoir le monde extérieur comme un tout n'est plus qu'une illusion, une construction du cerveau. Il nous suffit de traits très généraux pour inférer le reste »⁴⁷.

On appellera « signes » les inférences réalisées, à partir de ces traits généraux, de l'information effectivement transmise au cerveau. Deux principes fondamentaux se dégagent de ces énoncés. Si, suivant cette ligne argumentative, on considère la vision et la mémoire comme deux fonctions cérébrales différentes mais dont le fonctionnement et le dynamisme sont analogues ; alors, on peut affirmer, d'une part, que l'on est seulement capable de traiter un minimum d'informations, et, d'autre part, que ces informations sont traitées de manière redondante, dans le but d'en extraire un signifié, de lui conférer un sens. Mais, si en définitive, on ne se souvient de pratiquement rien du vécu, comme est-il possible que l'on ait la sensation ou l'auto-perception de continuité de l'identité personnelle ? À travers la notion de « signe », Helmholtz révèle la capacité mentale de construire dans le cerveau une image d'ensemble dotée de sens – une image issue toutefois de perceptions visuelles très limitées en termes d'informations. De la même manière, la théorie des « schémas » de

⁴⁶ HELMHOLTZ (Hermann von), *Handbuch der Physiologischen Optik (Manual de óptica fisiológica o Tratado de óptica fisiológica)*

⁴⁷ QUIAN QUIROGA (Rodrigo), *Borges y la memoria*, Sudamericana, Buenos Aires, 2011. (La traduction est nôtre.)

Frederic Bartlett se propose d'expliquer les mécanismes qui rendent possible la continuité personnelle. À partir du sens global que l'individu confère à l'ensemble de l'expérience passée, les « schémas » désignent, chez Bartlett, les liens de signifié que le psychisme tisse dans la mémoire entre les souvenirs. De cette manière, chez Bartlett, la mémoire est l'une des conditions de possibilité et de production de l'identité personnelle. Ainsi, ce que Helmholtz signale à propos de la vision, Bartlett l'énonce au sujet de la mémoire : puisque l'on est capable de ne traiter que très peu d'information, on ne peut voir ou se souvenir qu'à condition de réaliser en permanence des inférences inconscientes. Pour Bartlett, on ne se souvient que de schémas mentaux du perçu ou de l'expérimenté, construits dans la mémoire à travers l'interaction de l'individu et de son milieu. Pour Bartlett, le schéma a une dimension intrinsèquement culturelle. Toutefois, à la différence des cadres de la mémoire halbwachsien, les schémas de Bartlett ne façonnent pas le vécu de l'individu et ses mémoires, mais fonctionnent comme des modèles de reconstruction du réel dans le psychisme (des schémas de pensée à partir desquels on réalise les inférences nécessaires pour compléter le souvenir). Par analogie avec les « illusions visuelles », le rôle des schémas dans le psychisme permet ainsi de comprendre l'existence de « fausses mémoires ». On réalise parfois des inférences mentales conduisant à des illusions visuelles, et il en va de même pour la mémoire : on assume ou on infère des images mentales ou des souvenirs qui, par la suite, seront à l'origine des mémoires faussées. Et ces inférences que l'on réalise de manière inconsciente – ou ces supposés que l'on assume de manière immédiate – sont en grande partie déterminées par le social et sont acquises par l'individu au travers de la culture.

Or, revenons un instant au supposé de base de notre deuxième faux problème, relatif au caractère positif de l'hypermnésie. Après le grand succès suscité par la recherche de l'équipe du *California Institute of Technology* de Pasadena, Rodrigo Quian s'est penché sur l'œuvre de Borges, dans le but de démêler le sens profond de la question « pourquoi se fait-il que l'on ne se souvienne pas de tout ? » ; une question qui traverse le conte « Funes el memorioso » (1942). Comment se fait-il, s'interroge le neuro-physicien argentin, que Borges ait atteint une idée si proche des résultats de la recherche menée par son équipe, concernant la production neuronale des représentations de la mémoire ? Pour Quian Quiroga, la mémoire est considérée par Borges comme un art d'oublier. Dans « Funes el memorioso » – paru dans *Ficciones* en 1944 –, le personnage principal (un jeune uruguayen nommé Irineo Funes –

souffre d'hypermnésie depuis un accident de cheval survenu à l'âge de 19 ans. Ce syndrome empêche le jeune Funes de penser : son entendement est submergé par un océan de détails rendant impossible tout processus d'abstraction et de généralisation. Selon Quian Quiroga, Borges emprunte cette idée à William James, selon lequel une mémoire infinie serait tout aussi handicapante qu'une amnésie totale. La genèse des mémoires – explique Quian Quiroga – répond à des concepts et non pas à des détails de faits :

« L'important c'est de pouvoir oublier, c'est l'équilibre délicat entre le souvenir et l'oubli – arriver à un compromis, à un juste milieu entre les deux extrêmes, c'est ce qu'il y a de plus sain. Il n'est pas souhaitable de vouloir se souvenir de tout, puisque l'on finirait comme Funes, accablé par les détails. L'autre extrême – dont témoignent certains patients amnésiques – n'est pas une option non plus, car elle nous prive des concepts à mobiliser dans la pensée »⁴⁸.

Ainsi, dans son ouvrage sur la place de la mémoire dans l'œuvre de Borges, Rodrigo Quian souligne à quel point l'hypermnésie affecte la pensée. Le neurophysicien met en garde le lecteur contre les risques de confusion entre la volonté de tout retenir dans la mémoire et la culture de la mémoire, entendue comme une restitution fidèle et minutieusement détaillée du passé tel qu'il a été. « Avec Funes, on prend conscience que pour pouvoir penser il est nécessaire d'être capable d'abstraire. Et pour ce, il faut oublier les détails insignifiants et se concentrer sur l'essentiel. Abstraire des concepts, les ligoter, jouer avec eux dans notre pensée et construire ainsi de nouvelles mémoires individuelles »⁴⁹.

Première conclusion partielle : l'hypermnésie – entendue comme mémoire infinie – empêche la pensée. Ce blocage de la pensée se traduit par une inaptitude à l'organisation logique ou au raisonnement abstrait. L'hypermnésie bloque la pensée car elle l'empêche de soutirer un sens au souvenir : on se souvient peu car on essaie de comprendre ce que l'on vit. Sur la base du dynamisme neuronal mis en lumière par l'équipe de Rodrigo Quian, nous considérons que la mémoire est une construction réalisée à partir d'un squelette composé de concepts et de ses associations. Autrement

⁴⁸ « Borges y el arte del olvido », entretien avec Rodrigo Quian Quiroga, parue dans la revue *ñ* du journal *Clarín*, Buenos Aires, le 20/06/2011. Dernier accès : 18/06/2018.

https://www.clarin.com/rn/ideas/Borges-Quian_Quiroga_0_Hy0NyWTvQe.html

⁴⁹ *Ibid.*

dit, les neurones de concept et leurs connexions sont à l'origine de la mémoire et de la pensée. On construit des représentations de plus en plus complexes qui aboutissent au concept, et ce dynamisme est à la base de ce qu'on entend par la pensée. Cependant, comment les souvenirs sont conservés dans la mémoire ? À travers la production de concepts, on garde en mémoire les associations d'éléments dans le concept, mais aussi les relations entre les concepts. En ce sens, les animaux aussi ont une mémoire. Mais alors, qu'est-ce qui différencie la mémoire animale de la mémoire humaine ? Le sens que l'on confère, à travers le langage, aux associations entre les éléments dans le concept et aux relations entre les concepts mêmes. C'est le langage qui ouvre la possibilité à l'être humain de penser la pensée.

Auparavant, nous avons affirmé que chez Deleuze le problème est à l'origine du déclenchement de la pensée. Nous avons aussi signalé que les concepts conforment des éléments de réponse des problèmes. Ainsi, le problème aurait la faculté de mettre en mouvement la pensée en mobilisant des concepts. Et, par le biais de ces concepts, c'est l'intensité, la singularité, une heccéité, etc. ; bref, c'est la différence qui apparaît en définitive comme le moteur du problème. Mais comment caractériser chez Deleuze la différence dans le concept et dans l'intensité ? Dans le premier chapitre de notre étude, nous avons mis en lumière les implications du concept de concept dans la critique deleuzienne de la philosophie de la représentation. Aux fins de notre présente recherche, rappelons seulement que, pour Deleuze, le concept est hétéro-génétique et auto-poïétique : sa différence est liée à l'hétérogénéité des composantes mises en relation dans sa genèse, et constitue cette heccéité émergeant dans l'autoposition du concept. Hétéro-génétique, le concept n'est ni pur, ni complet, ni renfermé sur lui-même : il est toujours composite, incomplet et ouvert. Auto-poïétique, le concept ne dépend pas d'une relation de correspondance avec un référent du monde extérieur ; il s'auto-pose. En ce sens, une mémoire construite sur la base de concepts – et de relations intra et inter-conceptuelles – est une mémoire qui se construit aussi elle-même en mouvement à partir de composantes hétéroclites, car elle reste ouverte à la fluctuation des composantes. Puisqu'elle s'auto-pose, la mémoire est radicalement différente des faits de l'histoire, même si elle repose sur ces derniers de la même manière que sur le reste de ses éléments disparates.

Chez Deleuze, la différence que l'intensité rend visible est d'un tout autre ordre que celui véhiculé par le concept. A. Villani et R. Sasso définissent le concept d'intensité comme le « dynamisme des processus différentiels qui constituent l'Être

comme Différence pure »⁵⁰. Qu'est-ce que le concept d'intensité peut nous apporter pour démanteler la conception de la mémoire comme hypermnésie ?

L'écrivain argentin Juan José Saer a su rendre visible à travers ses romans la vie qui pullule dans le concept d'intensité. Alors qu'il tente de répéter la célèbre réminiscence proustienne, le narrateur de la nouvelle *La mayor* ne parvient pas à trouver le « détonateur analogique », l'intensité de l'expérience sensible dans le souvenir :

« D'autres, eux, avant, le pouvaient. Ils trempaient, lentement, dans la cuisine, à la tombée du jour, en hiver, le biscuit, l'imbibant, et ils levaient, ensuite, la main, d'un seul mouvement, vers la bouche, mordaient et laissaient, la pâte sucrée sur le bout de la langue, pour que jaillisse, à partir d'elle, de sa dissolution, comme un relent, le souvenir [...]. Et moi maintenant, je porte à ma bouche, pour la seconde fois, le biscuit imprégné de thé et je n'en sors, en le goûtant, rien, ce qu'on appelle rien »⁵¹.

La « déflagration » du souvenir ne survient pas. Le narrateur demeure littéralement prisonnier d'un présent qui, dans *Nadie nada nunca* (son 5^{ème} roman) devient « aussi large que long est le temps »⁵². Il s'agit ici du temps du présent vivant, où le souvenir n'est qu'une dimension (pauvre en intensité) du présent. Pour Deleuze, dans l'avènement de l'expérience, ce qui advient en premier c'est le « choc sensible », ouvrant le champ de possibilités de ce qui peut être créé, connu, pensé ou rappelé. L'être du sensible, c'est la différence dans l'intensité (dans le même temps qu'elle conforme la limite de la sensibilité)⁵³. En ce sens, Deleuze affirme : « De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient »⁵⁴. Plus haut, nous avons souligné que le problème a le pouvoir de déclencher la pensée. Or, si c'est toujours par une intensité que la pensée advient, il y a bel et bien un lien très étroit entre l'intensité et la différence soulevée dans la position des problèmes. Soulignons que, sous toutes ses formes d'expression, l'art apporte une dimension intensive aux mémoires collectives, en relevant les traces de l'intensité d'une époque (dans le cas de

⁵⁰ VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), *op. cit.*, p. 203.

⁵¹ SAER (Juan José), « La mayor » dans *Cuentos completos*, Seix Barral, Bs. As., 2001, p. 125.

⁵² SAER (Juan José), *Nadie nada nunca*, Seix Barral, Bs. As., 2000 [1980] p. 51.

⁵³ DR, p. 305.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 188.

Nadie nada nunca) ou d'un événement (comme dans le cas du passage de *La mayor*), difficilement saisissables autrement. L'intensité a donc la capacité de transposer – de l'espace-temps de l'expérience à celui du souvenir – la vie telle qu'elle est. Toutefois, comme le souligne Baptiste Gillier au sujet de *Nadie nada nunca*, la critique tend à ignorer ces intensités qui excèdent la représentation. Selon lui, le roman de Saer – considéré comme un « roman de la dictature » – n'est ni le reflet, ni une métaphore de la violence politique des années 1970. La politique traverse métonymiquement *Nadie nada nunca* à travers des intensités qui créent un « climat d'imminence », et qui font du personnage principal de ce roman un « être fondamentalement à l'affût »⁵⁵ – c'est-à-dire, une intensité exprimant quelque chose de l'ordre de ce que Deleuze appelle un « devenir animal ».

Toujours est-il que l'art en général – en tant que composante intensive des mémoires collectives – fournit un front d'argumentation supplémentaire contre la conception de la mémoire comme hypermnésie. Cette composante est intensive car elle apporte aux mémoires une consistance singulière ; autrement dit, l'art apporte quelque chose qui se situe plus sur le plan de la différence et de la vie, en excédant les limites expressives du langage. Car bien que décisif, ce que l'art fournit aux mémoires du passé commun n'est pas de l'ordre du quantitatif mais du qualitatif. Autrement dit, ce qu'il produit ne se traduit pas en termes d'objectivité du souvenir ; il investit la mémoire de la densité propre du vécu. C'est seulement à travers l'art que l'on est capable, en quelque sorte, de retrouver le temps perdu.

À travers l'analyse de ce faux problème de la mémoire, nous nous sommes proposés de montrer que les travaux de la mémoire ne dépendent pas du degré de complétude des souvenirs. La connotation positive de l'hypermnésie – exprimant le désir de tout retenir dans la mémoire – nous met face au constat d'un faux problème, car les effets transformateurs de la mémoire ne reposent ni sur la fidélité représentative du souvenir, ni sur le degré de détail d'une vérité historique permettant de restituer, dans le présent, la complexité de l'événement passé. De même que pour l'œuvre d'art, la force du souvenir réside dans la puissance des effets et des révolutions subjectives qu'il est capable de produire.

⁵⁵ DELEUZE (Gilles), « A comme animal » dans BOUTANG (Pierre-André) & PARNET (Claire), *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Eds. Montparnasse, 2004.

3. L'oubli comme amnésie

À la fin du 3^e chapitre, nous avons signalé qu'il existe une différence significative entre la compréhension académique de la notion d'oubli et la connotation négative dont elle est l'objet dans le discours socialement répandu sur la mémoire. Nous nous proposons, dans ce dernier point, de développer les raisons pour lesquelles nous voyons, dans la volonté d'éviter l'oubli pour ne pas reproduire le passé, la manifestation d'un faux problème de la mémoire. Nous ne considérons pas l'oubli comme synonyme d'amnésie mais, bien au contraire – et en accord avec Halbwachs notamment –, comme partie intrinsèque du processus de construction collective des mémoires. En ce sens, l'oubli peut être considéré comme positif ou actif, et plus seulement comme *réactif* – pour reprendre les termes nietzschéens au sujet du seul type d'oubli susceptible d'être éventuellement assimilé à l'amnésie.

Ainsi, le problème principal concerne le dynamisme de la mémoire et de l'oubli dans le processus individuel et collectif d'élaboration du souvenir. Dans le contexte de ce troisième faux problème de la mémoire (l'identification de l'oubli à l'amnésie), le cas de solution privilégié consiste à bannir l'oubli pour éviter l'amnésie sociale et la reproduction du passé. Cette réponse partielle interdit toute considération du problème de la mémoire entendue comme un art d'oublier. En nous penchant sur les sources étymologiques de la mémoire, nous avons signalé que Hésiode évoque Mnémosyne à travers son pouvoir de faire oublier aux mortels les maux du passé. Mémoire et oubli sont ainsi indissociablement liés dans un même mouvement de la pensée. C'est ce que soutient Borges dans son poème « El tiempo », de 1979 : « La memoria es individual. / Nosotros estamos hechos, / En buena parte, de nuestra memoria. / Esta memoria está hecha, / En buena parte, de olvido »⁵⁶ ; et, quelques années auparavant, dans « Un lector » : « Mis noches están llenas de Virgilio, / Haber sabido y haber olvidado el latín / Es una posesión, porque el olvido / Es una de las formas de la / memoria, su vago sótano, / La otra cara secreta de la moneda... »⁵⁷. Ici, l'oubli même est considéré comme mémoire, comme le lieu toujours occupé par ce

⁵⁶ BORGES (Jorge Luis), « El tiempo », *La Opinión*, 26/08/1979, pp. 2-3. « La mémoire est individuelle. / Nous sommes faits, / En bonne partie, de notre mémoire. / Cette mémoire est faite, / En bonne partie, d'oubli » (la traduction est nôtre).

⁵⁷ BORGES (Jorge Luis), « Un lector », « Mes nuits sont pleines de Virgile, / Avoir su et avoir oublié le latin / C'est une possession, car l'oubli / Est une des formes de la mémoire, son vague sous-sol, / L'autre face secrète de la pièce de monnaie » (la traduction est nôtre).

qui a été su auparavant et que l'oubli n'est pas en mesure de faire disparaître (c'est pourquoi, pour Borges, avoir oublié le latin relève de la possession). L'oubli de ce qui a été su est déjà une mémoire du passé.

Mais revenons à l'analyse du faux problème de la mémoire qui nous occupe à présent. Nombreux sont les présupposés de la réponse privilégiée, conditionnant le sens du problème : a) l'oubli est considéré a priori comme le contraire de la mémoire ; b) l'oubli est identifié à l'amnésie ; c) l'oubli empêche l'élaboration du passé traumatique ; d) l'oubli facilite la reproduction du Même ; e) l'oubli n'admet pas les nuances ; il est définitif, total et irréversible ; f) l'oubli est considéré, sans exceptions, comme une forme a priori de la négativité.

Cependant, nombreux sont les éléments de réponse susceptibles de configurer d'autres cas de solution au problème du dynamisme mémoire-oubli : a) le contraire de la mémoire est l'oubli de l'oubli – c'est-à-dire, le souvenir définitivement refoulé et enfoui pour toujours dans l'inconscient ; b) bien que l'on puisse considérer l'amnésie comme une forme d'oubli, l'oubli se manifeste de multiples manières qui ne peuvent être circonscrites à la seule définition de l'amnésie (comme, par exemple, les actes manqués, les lapsus, les lacunes de la mémoire, les souvenirs latents, les souvenirs écran, etc.) ; c) dans le contexte de l'élaboration du souvenir traumatique, l'oubli est un élément fondamental du travail de deuil ; d) l'oubli facilite la répétition de la différence, rendant possible l'action et l'apparition du nouveau ; e) l'oubli présente une multiplicité de facettes et de manifestations distinctes, en fonction desquelles se détermine leur degré de réversibilité ou la possibilité de réappropriation par la conscience de l'oublié ; f) l'oubli peut aussi être positif ; il peut être considéré comme affirmation ou comme impulsion vitales.

Dans son usage quotidien, la notion de mémoire collective se retrouve fréquemment investie d'une connotation positive, contrairement à la négativité dont est connotée la notion d'oubli (du passé). Cet usage néglige le fait que les mémoires des individus à propos de leur passé commun sont multiples, et que des mémoires distinctes sur un même fait peuvent cohabiter. D'autre part, cet usage néglige le fait que la mise en place d'un discours mémoriel dominant se construit à partir de l'existence de cette multiplicité de mémoires, ce qui implique un processus de sélection au cours duquel certaines mémoires sont retenues au détriment d'autres mémoires, qui sont négligées et reléguées dans une « zone d'oubli » ou de latence. Ainsi, toute « mémoire collective » d'un fait, d'un événement ou d'une période

historique, requiert la médiation de certaines formes d'« oubli » pour se constituer en tant que telle. Ce qui se remémore, c'est aussi le reflet du travail de l'oubli, au sens où la mémoire collective constitue une véritable « machine » de sélection mémorielle. Quelles nouvelles perspectives nous offre ce caractère positif de la notion d'« oubli »? C'est précisément ce que nous nous proposons de développer à partir de l'analyse de ce que G. Deleuze et F. Guattari entendent par la « force positive de l'oubli ».

Inversion deleuzo-guattarienne : la « force positive de l'oubli »

À travers le concept de « cartographie », Deleuze et Guattari proposent un dispositif critique permettant d'analyser de manière complexe les multiples singularités qui façonnent un individu, un groupe ou un fait donnés. Chaque objet peut être considéré à partir d'une cartographie propre, conformant un ensemble de lignes de trois types⁵⁸ : les « lignes de segmentation dure ou molaire »⁵⁹, les « lignes de segmentation molle ou moléculaire »⁶⁰ et les « lignes de fuite »⁶¹. La notion de cartographie nous permet de penser les éléments de processus variés en tant qu'ensembles de lignes (ou d'éléments constitutifs), conformant elles-mêmes des « paquets » de lignes⁶². Ces lignes entrent en relation entre elles sur un même plan ou territoire, ainsi qu'avec des lignes ou des éléments présents sur d'autres plans. Cette perspective cartographique rend compte d'une manière de penser le mouvement et les relations entre les éléments qui composent le réel : il s'agit d'une organisation rhizomatique du monde, à vitesses multiples et ouverte, sans centre ni transcendance, comme forme de compréhension du chaos et du cosmos⁶³. Une cartographie donnée est façonnée par le tracé de lignes et de plans qui se lient et se traversent les uns les autres. De la sorte, les cartes sont en mouvement permanent, car les liens entre leurs éléments ne sont pas figés. Au contraire, les éléments d'une carte muent perpétuellement, passant sur un même plan d'une zone à l'autre, se liant à des éléments d'autres plans, ou transformant la configuration de ses segments.

⁵⁸ MP, pp. 239-247.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 240.

⁶¹ *Ibid.*, p. 241.

⁶² La définition de « concept » de Deleuze et Guattari s'organise et se constitue de manière similaire à celle de « cartographie ». Cf. QPh.

⁶³ VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), art. « Chaoïde », *op. cit.*

Cette manière de penser le dynamisme vital du réel s'oppose à une vision « arborescente » du monde caractéristique de la philosophie de la représentation : une forme de penser (et de vivre) le monde dont le point de départ est le « point », par opposition à la ligne. Tout ce qui se développe à la manière d'un arbre se trouve contenu dans le point : verticalement, de la racine (ou de la graine, comme point initial) surgit un tronc qui se ramifie ; du tronc surgissent de nouvelles branches constituant, à leur tour, le point d'origine des suivantes – renouvelant ainsi la dynamique arborescente à chaque point de dérivation. Ces deux formes d'appréhension du réel constituent des systèmes de pensée à partir desquels s'organise notre compréhension du monde. Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre Deleuze et Guattari lorsqu'ils affirment que « la ligne s'oppose au point (ou le bloc au souvenir, le devenir à la mémoire) »⁶⁴.

Un « système mémoriel » est un exemple de système ponctuel « tant que les lignes y seront ainsi considérées comme des coordonnées, ou comme des liaisons localisables »⁶⁵. Si nous considérons les faits du monde et du passé en tant que coordonnées ou en tant que relations localisables, nous figeons les faits comme un point de départ arborescent. Dans cette perspective, nous pouvons considérer un fait historique comme le point d'origine d'une mémoire irréfutable : le souvenir comme représentation fidèle du passé. À l'inverse, considérer le fait historique comme des lignes de types divers – hétéro-génétiques, segmentarisées et en mouvement constant – permet de complexifier la compréhension des processus de construction des mémoires collectives. Ces mémoires vivantes reflètent le caractère hétéroclite des sociétés, ainsi que la multi-dimensionnalité du passé partagé. Ces mémoires en mouvement imposent un exercice critique d'interrogation permanente de leurs mécanismes de développement et des relations qu'elles tissent avec l'oubli qui les rend possibles. Ce dynamisme reliant la mémoire et l'oubli se manifeste également par le caractère provisoire des mémoires, qui ont la possibilité d'être rectifiées, abandonnées ou substituées au cours du temps. Cette caractéristique du dynamisme permet de penser les mémoires *sans figer* définitivement le fait remémoré.

En ce sens, l'approche cartographique – au sens deleuzo-guattarien – du concept de mémoire – privilégiant la compréhension du souvenir comme processus ouvert et non pas comme coordonnée spatio-temporelle (ou point fondateur) – encourage la

⁶⁴ MP, p. 361.

⁶⁵ *Ibid.*

pratique d'un exercice mémoriel critique et attentif aux usages de la mémoire à des fins d'assujettissement. Car les mémoires ne sont pas exemptes – loin de là – du risque d'instrumentalisation de la part du pouvoir hégémonique. Pour Deleuze et Guattari, on peut retrouver des traces des tensions de type « molaire/moléculaire » ou « majeur/mineur » dans le rapport de forces de la dyade « histoire/mémoire » : « Sans doute y a-t-il une mémoire moléculaire [minoritaire], mais comme facteur d'intégration à un système molaire ou majoritaire »⁶⁶. C'est-à-dire qu' « il n'y a d'histoire que de majorité, ou de minorités définies par rapport à la majorité »⁶⁷. Ainsi, l'exercice critique suscité par la proposition deleuzo-guattarienne sur la « force positive de l'oubli » rappelle la fameuse thèse minoritaire de Walter Benjamin sur la nécessité de « brosser l'histoire à rebrousse-poil », dans le but d'opérer un tournant minoritaire de la perspective et du discours historiques⁶⁸.

La « force positive de l'oubli » s'oppose donc aux « systèmes points » de la mémoire⁶⁹ et encourage le changement et l'apparition du nouveau. Cette conception de l'oubli d'origine nietzschéenne se fonde sur une critique du freudo-marxisme, et révèle un mode particulier de considérer minoritairement les mémoires et l'oubli. En effet, elle permet de penser autrement la relation de l'individu avec son passé et son rôle dans la construction de l'avenir. À cet égard, lors d'une conférence prononcée à Milan en 1973, Deleuze signale que :

« ...pour ce qui est de nous [Deleuze et Guattari], nous ne souhaitons participer à aucune tentative qui s'inscrirait dans une perspective freudo-marxiste. Et cela, pour deux raisons. La première est que, finalement, une tentative freudo-marxiste procède en général d'un retour [arborescent] aux origines [...] Le marxisme et la psychanalyse, de deux façons différentes, parlent au nom d'une sorte de mémoire, d'une culture de la mémoire, et parlent aussi de deux façons différentes au nom des exigences d'un développement. Nous croyons au contraire qu'il faut parler au nom d'une force positive d'oubli, au nom de ce qui est pour chacun son propre sous-développement [ou singularité minoritaire] »⁷⁰.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 360.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 358.

⁶⁸ BENJAMIN (Walter), *Sur le concept d'histoire*, VIIe thèse, Payot, 2013 (1940).

⁶⁹ MP, p. 360.

⁷⁰ ID, pp. 384-385.

Cette conception de la force positive de l'oubli naît de la lecture des *Considérations inactuelles* et de la *Généalogie de la morale* de Friedrich Nietzsche⁷¹, deux œuvres dans lesquelles le philosophe allemand développe l'idée d'une « puissance active de l'oubli ». Deleuze et Guattari écrivent à ce propos :

« [La] distinction entre l'oubli comme force d'inertie et l'oubli comme force active. L'oubli comme force active est la puissance d'en finir pour son propre compte avec quelque chose. Dans ce cas, ça s'oppose à la rumination du passé, même pour le développer, même pour l'amener plus loin. Si on distingue donc deux formes d'oubli dont l'une est une sorte d'inertie réactive, et l'autre une force d'oubli positive, il est évident que l'oubli révolutionnaire [...] est le deuxième oubli : c'est lui qui constitue une activité réelle ou qui peut faire partie d'activités politiques réelles. C'est de la même façon que le révolutionnaire rompt grâce à l'oubli et qu'il reste imperméable à l'objection qu'on lui fait constamment : « ça a existé, donc ça existera toujours »⁷².

Si on affirme que la force positive de l'oubli impulse le devenir, c'est parce que cette force est aussi présente dans la mémoire élaborée à travers le deuil. Comme nous l'avons remarqué précédemment, seul ce type d'oubli rend possible la construction sociale de mémoires partagées. De même que seul ce type d'oubli encourage le sujet à s'engager individuellement et collectivement dans des luttes minoritaires – c'est-à-dire, précisément là où d'autres ont échoué par le passé. En ce sens, sans la médiation de cette forme d'oubli, le passé se fige, le mouvement vital du monde se suspend et toute nouvelle perspective mémorielle est interdite. De même, sans l'intermédiaire d'une certaine forme d'oubli, les luttes minoritaires et la puissance révolutionnaire de la pensée – à chaque époque renouvelées – seraient impensables :

« Dans le marxisme est apparu dès le début une certaine culture de la mémoire ; même l'activité révolutionnaire devait procéder à cette capitalisation de la mémoire des formations sociales [...] Avant, par exemple, dans certaines formes de lutte ouvrière au XIX^e siècle [...] l'appel à la lutte se faisait à partir

⁷¹ NIETZSCHE (Friedrich), *Considérations inactuelles*, II, 1; et *La généalogie de la morale*, II, 1; dans *Œuvres*, Robert Laffont, 1993 (1873-1876) ; (1887).

⁷² ID, p. 385.

de la nécessité d'oublier, à partir d'une force active d'oubli : aucune culture de la remémoration, aucune culture du passé, mais un appel à l'oubli comme condition d'expérimentation. Dans certains groupes américains aujourd'hui [1973] [...] il y a une sorte de culture de l'oubli comme condition de toute expérimentation nouvelle. L'utilisation de l'oubli comme force active, pour répartir à zéro [...] est quelque chose de pratiquement très nécessaire. Alors que la culture bourgeoise a toujours parlé à l'intérieur de son développement et au nom de son développement qu'elle nous appelle à poursuivre et à prolonger, la contre-culture retrouve aujourd'hui l'idée que, si nous avons quelque chose à dire, ce n'est pas en fonction et à partir de notre développement, quel qu'il soit, mais en fonction et à partir de notre sous-développement. La révolution ne consiste pas du tout dans le fait de s'inscrire dans le mouvement de développement et dans la capitalisation de la mémoire, mais dans le maintien de la force de l'oubli et de la force de sous-développement comme forces proprement révolutionnaires »⁷³.

Ainsi, affirmer la « force positive de l'oubli » ne signifie pas ignorer ou méconnaître le signifié actuel des mémoires du passé. Affirmer la « force positive de l'oubli » ne conduit pas non plus à l'indifférence envers les événements de l'histoire, et encore moins à l'amnésie irresponsable ou à l'amnistie. Il s'agit, au contraire, d'une conception positive du rôle actif de l'individu, en tant qu'artisan collectif du passé, du présent et du futur. Il s'agit d'une conception philosophique de l'oubli qui met l'accent sur le caractère auto-poïétique et profondément social de l'individu. Étant donné que la singularité est peuplée par une multiplicité de voix, de mémoires et de récits disparates sur le monde, l'auto-organisation de cette singularité est un acte profondément politique qui nécessite l'oubli de sa condition sociale (« schizophrénique ») pour s'auto-poser. Par force positive de l'oubli, nous entendons donc un appel au développement du sens critique et de la créativité. Dans le contexte des mémoires du passé récent en Argentine, cet appel implique la mise en pratique de l'oubli par rapport à la tradition d'analyse, au dogmatisme de la pensée et aux usages ankylosés et abusifs de certaines mémoires, dans le but de favoriser la création de nouvelles formes de compréhension du passé à partir des problèmes du temps présent.

⁷³ *Ibid.*, pp. 386-387.

En ce sens, il faut souligner un problème important au sujet des risques d'instrumentalisation de la notion de « force positive de l'oubli », de la part des idéologies anti-démocratiques et fascistoïdes, qui jouissent actuellement d'un nouvel élan à l'échelle planétaire. C'est précisément le cas en Argentine des courants négationnistes des vérités historiques sur le passé récent⁷⁴, qui revendiquent les figures de criminels condamnés pour des délits de lèse-humanité perpétrés durant la dernière dictature. Ces associations – constituées pour la plupart de proches des génocidaires –, traitent ces derniers de « prisonniers politiques », dans une volonté de les victimiser aux yeux de l'opinion publique⁷⁵. Ces groupes soutiennent un discours historique inacceptable fondé, d'une part, sur le mépris de la définition de « terrorisme d'État » pour désigner la violence exercée par l'État argentin durant les décennies de 1970 et 1980⁷⁶, et, d'autre part, sur le postulat anachronique de la « théorie des deux démons »⁷⁷ ; un positionnement idéologique qui, comme nous l'avons signalé dans le 3^e chapitre, est aujourd'hui inacceptable⁷⁸.

En outre, tout en s'emparant de l'usage courant du concept de mémoire sociale, ces groupes le manipulent en soutenant qu'actuellement son usage est monopolisé de manière illégitime par des groupes de gauche, marxistes-communistes⁷⁹, kirchnéristes⁸⁰, etc. Suivant cette ligne argumentative, ces groupes affirment que, depuis les années 2000, les procès pour crime de lèse-humanité⁸¹ répondent à cette vision biaisée de l'histoire et de la mémoire, de même qu'ils condamnent une logique judiciaire partiale⁸² en accord avec les politiques kirchnéristes en matière de Droits de

⁷⁴ Comme les associations : Centro de Estudios Legales sobre el Terrorismo y sus Víctimas, Asociación de Familiares y Amigos de los Presos Políticos de Argentina, Asociación de Víctimas del Terrorismo de la Argentina y Argentinos por la Memoria Completa, entre autres.

⁷⁵ Editorial du journal *La Nación* du 10/04/2012: « Memoria completa y reconciliación ».

⁷⁶ *Ibid.*: « El agravante de los delitos en la represión del terrorismo por haber sido realizados desde el Estado tampoco exculpa ni quita gravedad a los crímenes cometidos por los grupos armados. »

⁷⁷ *Ibid.*: « Tampoco es entendible que se haga un reconocimiento oficial y se indemnice a terroristas que murieron atacando cuarteles y comisarías, o colocando bombas, y que se ignore a los soldados, oficiales y policías que murieron defendiéndolos, cumpliendo con su deber. »

⁷⁸ *Ibid.*: « Esta sesgada visión ha alcanzado hoy a diversos sectores de la intelectualidad, del periodismo y de la política, y se impone en las aulas de escuelas y universidades. »

⁷⁹ *Ibid.*: « Por otro lado, la derrota de esos grupos hizo posible evitar sus designios de hacer de la Argentina otra Cuba. »

⁸⁰ *Ibid.*: « Desde hace nueve años [2003-2012], la maquinaria oficial ha volcado su capacidad mediática en exacerbar sentimientos y exponer una visión de la historia propia de los sectores más cercanos a las ideas revolucionarias que motorizaron al ERP, los Montoneros y otros grupos armados. »

⁸¹ *Ibid.*: « La historia sobre los hechos ocurridos en la Argentina durante las décadas del 60 y del 70 se está escribiendo bajo una fuerte influencia de intenciones políticas. »

⁸² *Ibid.*: « Con el lema "Memoria, juicio y castigo a los culpables", se ha desarrollado una enorme presión sobre la Justicia, volcándola hacia el juzgamiento de solo una de las partes (...) No se puede juzgar una parte sin hacerlo con la otra. No es posible interpretar, contra la jurisprudencia

l'homme. Par conséquent, ils exigent la libération des détenus et l'élargissement des cadres des mémoires collectives de la dictature, en vue de la construction de ce qu'ils appellent une « mémoire complète ». Il s'agirait d'intégrer aux usages socialement répandus de la notion de mémoire les mémoires des responsables matériels et idéologiques de la répression, ainsi que leur version des faits historiques auxquels ils participèrent activement.

Enfin, parmi les revendications de ces groupes, la « réconciliation » est censée résoudre les conflits sociaux supposément provoqués par l'opposition de ces deux mémoires dans la société argentine. Signalons que, dans les années 80, alors que naissent les premières élaborations théoriques sur le passé immédiat, la notion de « réconciliation » a représenté une issue possible aux problèmes socio-juridiques posés par ce passé traumatique immédiat – une alternative réactualisée dans les années 90 face à la « solution » sud-africaine, privilégiant la vérité et la justice réparatrice, au détriment de l'intervention de l'appareil de justice étatique dans le jugement et la condamnation effective des responsables de crimes de lèse-humanité. De notre point de vue, dans le cas argentin, revendiquer la « réconciliation » revient à favoriser un oubli réactif, indifférent et irresponsable au regard des exactions subies par les victimes ; un oubli favorisant l'injustice et l'impunité⁸³. Néanmoins – et au-delà du sentiment rejet qu'éveille en nous les fondements et les buts pour lesquels se réunissent et luttent ces groupes –, ces phénomènes sociaux nous obligent à interroger et à repenser de manière critique les usages possibles de la notion de mémoires, de même qu'ils soulèvent le problème éthique posé par la coexistence d'une pluralité de discours en lutte au sein de la démocratie.

En 1972, lors d'un débat sur l'importance de la pensée de Nietzsche en France⁸⁴, Deleuze répond à Andrée Flécheux : « Un texte, pour moi, n'est qu'un petit rouage dans une pratique extratextuelle. Il ne s'agit pas de commenter [un] texte par une méthode [quelconque] [...], il s'agit de voir à quoi cela sert dans la pratique

internacional, que la calificación de lesa humanidad y la imprescriptibilidad no alcanza a los crímenes de organizaciones armadas. »

⁸³ *Ibid.*: « Los avances hacia la reconciliación que se habían dado con las leyes de obediencia debida, de punto final y los indultos fueron desandados con la anulación, claramente inconstitucional, de esas leyes. »

⁸⁴ Le colloque « Nietzsche aujourd'hui ? » s'est tenu en 1972 à Cerisy-la-Salle. Cf. DELEUZE (Gilles), « Pensée nomade », *Nietzsche aujourd'hui? Tome 1: Intensités*, UGE 10/18, 1973, pp. 159-190.

extratextuelle qui prolonge le texte »⁸⁵. Que peut bien signifier cette « pratique extratextuelle » dans le contexte des études des mémoires en Argentine ? Et « prolonger le texte » ? Ne s'agirait-il pas de la possibilité de modifier concrètement la réalité – c'est-à-dire, « prolonger le texte » – via la production de regards critiques sur notre présent et leur théorisation ? En ce sens, la critique des représentations sociales de la notion de mémoire et de ses usages courants, nous semble indispensable, dans le même temps qu'elle constitue l'idée régulatrice de notre étude, qui a la prétention d'être lue comme étant elle-même engagée dans une pratique extratextuelle.

⁸⁵ ID, p. 363.

CONCLUSION

Au dernier jour de son mandat – le 9 décembre 2015 –, Cristina Fernández prononce un discours devenu emblématique sur la Place de Mai devant des milliers de militants :

« Ce que je crois fondamentalement, c'est que nous avons l'obligation d'être plus mûres [que l'opposition]. Savez-vous pourquoi ? Car nous autres, nous aimons la patrie profondément, nous croyons dans le peuple, nous croyons en ce que nous avons fait [entre 2003 et 2015] [...] Comme je l'ai souligné, notre responsabilité est beaucoup plus grande car nous avons construit cette Argentine avec de plus amples droits ; cette Argentine que nous laissons désendettée comme personne auparavant ne l'avait fait ; cette Argentine que nous laissons avec 119 petits-enfants récupérés ; que nous laissons avec l'exemple face au monde qu'il n'y a pas d'impunité et que nous ne nécessitons d'aucun tribunal étranger pour assumer notre histoire et notre tragédie, le seul cas dans le monde. Nous pouvons voir dans les yeux de las Abuelas de Plaza de Mayo, de H.I.J.O.S., que nous avons répondu à la demande historique de mémoire, de justice et de vérité [...] Je suis convaincue qu'il y a une conscience nationale, que le désendettement et la nécessité d'autonomie n'est pas une question idéologique, sinon une question strictement opérationnelle. [...] L'autorité, et non l'autoritarisme, se construit en gagnant le respect et la confiance du peuple. La confiance du peuple se gagne d'une seule et unique manière, il n'y a pas de formules magiques pour construire la confiance populaire et sociale ; la confiance se construit lorsque chaque argentin, qu'il pense ce qu'il pense, sait que celui qui est installé dans le fauteuil de cette Casa Rosada, c'est celui qui prend les décisions et que quand il les prend, c'est au bénéfice des grandes majorités populaires [...] Compatriotes : je vous disais qu'après plus de 12 années, nous pouvons regarder les argentins dans les yeux [...] et leur dire, mes chers compatriotes, que chacun des 42 millions d'argentins a un dirigeant au fond de lui et que lorsque chacun parmi vous [...] prend conscience que ceux en qui il a eu confiance et a accordé son vote l'ont trahi, qu'il prenne son drapeau et sache qu'il est maître de son destin et de sa propre vie, là est la plus grande chose que j'ai donnée au peuple argentin : l' 'empouvoirement' populaire, l'

‘empouvoirement’ citoyen, l’ ‘empouvoirement’ des libertés, l’ ‘empouvoirement’ des droits »¹.

Ce discours éveille en nous des sentiments mitigés, voire contradictoires. En effet, nos conclusions nous obligent à soumettre à un traitement critique l’espace politique auquel nous adhérons. Le constat de l’existence, dans l’actualité argentine, d’un ensemble de *représentations sociales hégémoniques du concept de mémoire du terrorisme d’État*, est également le constat d’un accord tacite – d’une partie considérable de la population – au sujet d’un récit socialement répandu sur le passé de violence politique. Ce récit doit en bonne partie son existence aux politiques étatiques en matière de défense des droits de l’homme – signalées par Cristina Fernández dans son discours –, et aux procès pour crimes de lèse-humanité commis durant la dernière dictature, impulsés entre 2003 et 2015 par les gouvernements Kirchner. Cependant, ces représentations sont actuellement loin d’être partagées par l’ensemble de la société et, par conséquent, *ne constituent pas un acquis culturel de la société argentine*.

Cet accord – quantitativement très important – s’est forgé progressivement, depuis les années 80, au travers d’un long processus de construction collective d’un sens partagé au sujet des violences du passé récent ; et il a trouvé, dans les avancées exemplaires en matière de défense des droits de l’homme de la « décennie gagnée », une cristallisation juridique et politique de grande envergure. Cette double cristallisation politico-juridique a *déclenché*, en 2003, des processus de subjectivation à travers lesquels on devine le germe d’un nouveau sujet d’énonciation et d’un renouvellement de la conception contemporaine de la citoyenneté en Argentine. Les signes de ce processus de changement culturel – toujours d’actualité – convergent dans la revalorisation de la militance politique, entendue comme la condition d’émergence de ce nouveau sujet collectif d’énonciation, répondant aussi à une nouvelle idée de ce qu’est l’éthique citoyenne – ou, pour le moins, de ce qu’elle devrait être. Cette « nouvelle idée » de l’engagement éthique et citoyen rejoint, finalement, les idéaux de la génération décimée par le terrorisme d’État – des idéaux que le kirchnérisme a cherché inlassablement à réhabiliter par le biais de la revalorisation de la jeunesse militante. À cet égard, l’erreur la plus grave du

¹ Cristina Fernández, discours présidentiel du 09/12/2015, site officiel Argentina : Casa Rosada.

kirchnérisme a été d'avoir confondu *l'expression de son propre désir* de réhabilitation des idéaux de lutte pour la justice sociale – brandis par la jeunesse des années 70 – avec *l'accomplissement effectif d'un processus de subjectivation de la part de l'ensemble de la société*.

Cette confusion fut tout particulièrement manifeste lors des interventions publiques de l'ex-présidente durant son dernier mandat (2011-2015), à travers l'usage récurrent du terme de « empoderamiento »² (« empouvoirement » social, économique, culturel, des femmes, des travailleurs, des jeunes, etc.) ; preuve en est ce dernier discours de Cristina Fernández. Mais cette conception d'« empouvoirement » en appelle une autre : celle de subjectivation politique. Plus que dans les conceptions deleuzo-guattarienne ou foucauldienne de subjectivation politique, nous inscrivons ce dernier discours officiel de Cristina Fernández – et l'ensemble de la période kirchnériste, très marquée par un mouvement régional d'« émancipation » économique et politique en Amérique du sud –, dans la conception de subjectivation politique de Ernesto Laclau, qui a été l'un des principaux intellectuels du kirchnérisme de la dernière heure – ayant accompagné et conseillé l'ex-mandataire en personne. En effet, nous identifions maintes références, tout au long de ce discours, aux conceptions de « populisme » et de « subjectivation politique » développées par le politologue argentin depuis les années 80³. Ernesto Laclau considérait que « le kirchnérisme [avait] produit des transformations profondes sur lesquelles il [serait] difficile de revenir lors d'une éventuelle restauration conservatrice »⁴. Ainsi, ne serait-il pas tombé, lui aussi, dans l'illusion que nous dénonçons ? Et sa pensée ne serait-elle pas à l'origine de cette confusion ? La citation de Laclau suggère que le politologue sombre dans la même erreur de lecture que Cristina Fernández dans son dernier discours, plus particulièrement lorsqu'il affirme que le gouvernement – encore en place à l'époque – *avait produit des changements culturels à travers des politiques pérennes* (de la mémoire, économiques, sociales, culturelles, etc.) qui pouvaient difficilement être renversées dans la perspective d'une victoire de la droite aux élections de 2015. À la lumière de l'effondrement actuel de l'économie argentine – en grande partie induit par le gouvernement de Mauricio Macri –, cette profonde erreur de diagnostic

² Traduit littéralement de l'anglais « empowerment », « empouvoirement » est souvent remplacé en français par la notion d'« émancipation ».

³ LACLAU (Ernesto) & MOUFFE (Chantal), *Hegemonía y estrategia socialista - Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

⁴ <http://www.telam.com.ar/notas/201402/52154-laclau-el-kirchnerismo-produjo-transformaciones-que-dificilmente-puedan-ser-desandadas.html>

concernant l'état des lieux des rapports entre mémoire, politique et société dans l'Argentine contemporaine, est plus flagrante que jamais.

À cet égard, nous sommes convaincus que les représentations socialement étendues du concept de mémoire en Argentine ont eu pour effet de vider de son sens la notion même de « mémoire », tout en empêchant les individus de s'approprier subjectivement de leur passé. En ce sens, aucun rejet pérenne de la violence ne peut être socialement assuré ni partagé sans que n'intervienne, dans les constructions *subjectives* des groupes sociaux, un processus de subjectivation politique et collective des mémoires des violences du passé commun⁵. Et cet évidement de la notion de mémoire est, à nos yeux, autrement plus dangereuse que les risques auxquels l'oubli nous expose. Sur ce sujet, nous avons signalé que la *répétition* n'a pas, dans le contexte de la présente recherche, une connotation négative, puisqu'elle est ici conçue comme positive et vitale. Deleuze précisait, à cet égard, que :

« c'est par là que la répétition est la pensée de l'avenir : elle s'oppose à la catégorie antique de la réminiscence, et à la catégorie moderne de l'habitus. C'est dans la répétition, c'est par la répétition que l'Oubli devient une puissance positive, et l'inconscient, un inconscient supérieur positif »⁶.

Comme nous l'avons signalé, la connotation négative de l'oubli s'exprime aussi à travers le devoir de mémoire⁷, défini comme l'obligation de se souvenir d'un événement historique tragique et de ses victimes, afin de faire en sorte qu'un événement de ce type ne se reproduise plus. Cette définition s'appuie sur l'injonction de « se souvenir pour ne pas répéter » – un précepte éminemment psychanalytique qui omet trop souvent le fait que l'on est justement capable de se souvenir *parce que* l'on répète. Autrement dit, on se souvient parce qu'on fait intervenir la *répétition* sous la forme d'une *ritournelle d'affirmation de la vie*. Ce devoir de mémoire – nous l'avons souligné antérieurement – s'appuie sur une conception de la mémoire qui accorde à l'hypermnésie une valeur positive. Ainsi, alors que le concept de mémoire se vide progressivement de sens, l'action positive de la mémoire et de l'oubli est neutralisée.

⁵ BERMÚDEZ, *op. cit.*, p. 229-247.

⁶ DR, p. 15.

⁷ Déf. Littre : obligation morale de se souvenir d'un événement historique tragique et de ses victimes afin de faire en sorte qu'un événement de ce type ne se reproduise pas ; Cf. art. GENSBURGER & Lavabre, *Entre devoir de mémoire...*, *op. cit.*

C'est pourquoi nous affirmons plus haut que l'oubli à proprement parler ne constitue pas, pour nous, le danger le plus redoutable de l'actualité de la mémoire en Argentine. Avec Deleuze, nous sommes convaincus qu'« il [est] impossible de tout oublier, de sombrer dans un vide absolu et de tout néantiser sans sombrer dans la mort »⁸. Rappelons qu'en 1963, Hannah Arendt constatait déjà, dans *Eichmann à Jérusalem*, que l'oubli ne représentait pas – dans le contexte d'analyse qui était le sien – le danger majeur : « tous leurs efforts [du nazisme et du stalinisme] pour faire 'disparaître' leurs adversaires 'dans l'anonymat et le silence' ont été vains. Les oubliettes n'existent pas. Rien d'humain n'est à ce point parfait, et il y a simplement trop de gens dans le monde pour rendre l'oubli possible »⁹. Et nous rejoignons également Claudia Hilb qui, suspectant les positionnements qui identifient l'oubli à l'amnésie sociale, affirme que les problématiques liées à la violence du passé « ne se clôturent jamais ou, du moins, ne s'épuisent pas au cours de la vie de la génération de ses victimes, ou de celle de leurs enfants »¹⁰ et – ajouterions-nous – celle de leurs petits-enfants, que l'on croise de plus en plus dans les manifestations du 24 mars, le jour de la Mémoire en Argentine.

En définitive, nous concevons l'oubli – avec Halbwachs notamment – comme inhérent au processus de production individuelle et sociale des mémoires. Ainsi, c'est la mémoire qui porte en elle-même *le germe de sa propre dissolution*¹¹. Mais ce germe, loin d'être l'oubli, se niche dans le processus même de la production mémorielle. Autrement dit, le danger de l'oubli réactif réside selon nous dans les transformations inévitables dont la mémoire fait l'objet au fil du temps ; des reconfigurations qui, d'autre part, sont inhérentes à la dynamique même de sa propre construction sociale. Par conséquent, ce *danger* réside plutôt dans le risque – inhérent à toute mémoire collective – *d'instrumentalisation à des fins politiques contraires à l'émancipation de la pensée*. Le seul moyen d'éviter une telle captation de la mémoire, c'est donc de la cultiver en la conjuguant à une pratique sociale (un *projet*) qui réponde aux besoins et aux problèmes de notre temps présent.

Ainsi, c'est en changeant notre présent – un changement entendu comme processus de subjectivation collective ou, avec Rancière, comme une problématique collective

⁸ F, pp.115-116.

⁹ ARENDT (Hannah), *Op. Cit.*

¹⁰ HILB (Claudia), art. cit.

¹¹ Pour reprendre une formulation deleuzienne au sujet de la « révolution », que lui-même reprend de Platon, au sujet de la démocratie, et de Trotski, au sujet de la dictature. L. TROTSKI, *Leur morale et la nôtre*, «Que le stalinisme est un produit de la vieille société», 1938.

de l'émancipation ¹² – que l'on évitera la répétition négative des événements traumatiques du passé, et l'oubli réactif des conséquences auxquelles cette possibilité nous expose. Et c'est ici qu'intervient le concept de *micropolitique*. Entendu, suivant Philippe Mengue, comme « l'analyse des flux et investissements de désir, et théorie du rôle capital joué par les minorités et tout ce qui relève du 'mineur' dans les groupes ou les individus »¹³, les mémoires collectives sont avant tout le produit d'un processus *micropolitique* de la mémoire. Nous soutenions plus haut que le kirchnérisme a largement contribué à produire une illusion ayant engendré l'idée de l'achèvement d'un *processus de subjectivation collective concernant la mémoire de la dernière dictature*. Cette illusion, rapidement embrassée par le sens commun telle une certitude, repose en grande partie sur une lecture biaisée de l'actualité argentine des rapports entre mémoire et société. Toutefois, nous croyons voir dans la confusion entre les dimensions *macro* et *micropolitiques* des processus mémoriels en Argentine, un élément supplémentaire à l'origine de la production collective d'une telle illusion.

Au cours de cette recherche, nous avons mené une enquête sur la composition et les enjeux des représentations hégémoniques de la notion de mémoire du terrorisme d'État en Argentine et, simultanément, nous avons produit une nouvelle lecture de ces représentations au travers de la philosophie de Gilles Deleuze. Ainsi, en termes de subjectivation collective, quelles sont les perspectives d'avenir concernant la mémoire de la violence politique en Argentine ? La question demeure.

Dans son livre sur Foucault, Deleuze évoque une *absolue mémoire* qui :

« double le présent, qui redouble le dehors, et qui ne fait qu'un avec l'oubli, puisqu'elle est elle-même et sans cesse oubliée pour être refaite : son pli en effet se confond avec le dépli, parce que celui-ci reste présent dans celui-là comme ce qui est plié. Seul l'oubli (le dépli) retrouve ce qui est plié dans la mémoire (dans le pli lui-même) [...] Ce qui s'oppose à la mémoire n'est pas l'oubli, mais l'oubli de l'oubli, qui nous dissout au dehors, et qui constitue la mort. Au contraire, tant que le dehors est plié, un dedans lui est coextensif, comme la

¹² RANCIERE & KAKOGIANNI, op. cit.

¹³ MENGUE (Philippe), « Schizo-analyse » dans VILLANI (Arnaud) & SASSO (Robert), op. cit., p. 251 (les italiques sont nôtres).

mémoire est coextensive à l'oubli. C'est cette coextensivité qui est vie, longue durée »¹⁴.

L'articulation entre *mémoire et projet* intervient ici de manière conclusive car, de notre point de vue, *il n'y a pas de mémoire sans projet*. S'il y a des présents capables de créer des futurs, c'est parce qu'il existe un lien très fort entre le concept de mémoire et la notion de projet – ce qui constitue, d'ailleurs, une réponse à la question du « pourquoi se souvenir ? ». Suivant cette perspective, nous mobilisons toujours nos souvenirs *dans le cadre d'un projet en cours* – peu importe l'échelle du projet et les sujets qui s'engagent à le mener à bien. Nous nous souvenons toujours dans le cadre d'un projet individuel ou collectif : un projet de vie, un projet de famille, un projet communautaire, un projet de pays, etc. Le moyen de conjurer poïétiquement *mémoire et projet*, c'est donc de doter la mémoire du passé de nouveaux univers de sens, au travers d'un processus de subjectivation collective qui rende possible une projection dans le futur des puissances performatives de la mémoire. C'est de la sorte que l'on saisit Deleuze lorsqu'il affirme que :

« Le temps devient sujet parce qu'il est le plissement du dehors, et, à ce titre, fait passer tout présent dans l'oubli, mais conserve tout le passé dans la mémoire, l'oubli comme impossibilité du retour, et la mémoire comme nécessité du recommencement »¹⁵.

Si l'on comprend ce temps devenu sujet comme la temporalité propre à la mémoire, on ne peut ignorer le fait que ce devenir s'inscrit dans un processus de subjectivation. Et ce dernier est, justement, un processus de plissement du dehors grâce auquel le sujet devient du dehors plié. Simultanément, il implique une appropriation subjective du passé : alors qu'il fait passer tout présent dans l'oubli, il conserve tout le passé dans la mémoire. Mais cet oubli n'est pas négation du présent, bien au contraire ; c'est le signe du caractère éphémère du présent, de son instantanéité, puisqu'il marque l'impossibilité de son retour. La mémoire apparaît ainsi toujours comme une *nécessité de recommencement*. Ouverture sur l'avenir, naissance, la mémoire est.

¹⁴ F, pp.115-116.

¹⁵ *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE PRINCIPALE

- DELEUZE (Gilles)**, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- , *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- , *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- , *Proust et les signes*, Paris, PUF, 2010 [1964].
- , *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- , *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- , *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, 1968.
- , *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, 1969.
- , **GUATTARI (Félix)**, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de Minuit, 1972.
- , **GUATTARI (Félix)**, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Les éditions de Minuit, 1980.
- , *L'image-mouvement. Cinéma 1*, Les éditions de Minuit, 1983.
- , *L'image-temps. Cinéma 2*, Les éditions de Minuit, 1985.
- , *Foucault*, Les éditions de Minuit, 1986.
- , *Le Pli - Leibniz et le baroque*, Les éditions de Minuit, 1988.
- , **GUATTARI (Félix)**, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- , *Critique et clinique*, Les éditions de Minuit, 1993.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

❖ *Ouvres de G. Deleuze et F. Guattari*

- DELEUZE (Gilles)**, *Présentation de Sacher-Masoch : La Vénus à la fourrure*, Paris, Minuit, 1967.
- , *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968.
- , **GUATTARI (Félix)**, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, 1975.
- , **PARNET (Claire)**, *Dialogues*, Flammarion, 1977. ; 2^e éd. 1996.
- , *Spinoza - Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981.
- , *Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002 [1981].
- , *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, 2002.
- , *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003.
- GUATTARI (Félix)**, *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, préf. **Gilles Deleuze**, La Découverte, Paris, 2003 [1974].
- , *La révolution moléculaire*, Paris, Les Prairies ordinaires, 1977.
- , *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*, Recherches, 1979.
- , *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, La Tour d'Aigues, 2011 [1979].
- , *Les années d'hiver : 1980-1985*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009.
- , **NEGRI (Antonio)**, *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, D. Bedou, 1985.

- , **ROLNIK (Suely)**, *Micropolitiques*, édition originale brésilienne, trad. R. Barbaras, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2007 [1986].
- , *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989.
- , *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.
- , *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.
- , *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, 1985-1992, Paris, Lignes, 2013.

❖ **Œuvres sur G. Deleuze et/ou F. Guattari**

- ALLIEZ (Eric)**, *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari ?*, Paris, Ed. du Cerf, 1993.
- , *Les temps capitaux I*, Ed. du Cerf, Paris, 1991.
- , **GOFFEY (Andrew)** (Dirs.), *The Guattari Effect*, Continuum (Kindle), 2011.
- ANTONIOLI (Manola)**, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, l'Harmattan, 2012.
- (Coord.), *Gilles Deleuze et Félix Guattari : Une rencontre dans l'après-Mai 1968*, Paris, l'Harmattan, 2012.
- BADIOU (Alain)**, *Deleuze: La clameur de l'être*, Paris, Fayard, 2013 [2007].
- BEAULIEU (Alain)**, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.
- (Coord.), *Gilles Deleuze : Héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005.
- , *Gilles Deleuze et ses contemporains*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- , *Cuerpo y acontecimiento*, Bs. As., Letra viva, 2012.
- BERTI (Gabriela)** (Coord.), **ROLNIK (Suely)**, **QUERRIEN (Anne)**, **PELBART (Peter Pál)**, **BUCHANAN (Ian)**, **BARENBLIT (Gregorio)**... (Auteurs), *Félix Guattari. Los ecos del pensar. Entre filosofía, arte y clínica*, HakaBooks, 2012.
- BOUTANG (Pierre-André)**, **PARNET (Claire)**, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Eds. Montparnasse, 2004.
- BOUANICHE (Arnaud)**, *Gilles Deleuze : Une introduction*, Paris, Pocket, 2007.
- DOSSE (François)**, *Gilles Deleuze, Félix Guattari, biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- FERREYRA (Julián)**, *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- [comp.], *Deleuze y las fuentes de su filosofía Vol. III*, Bs. As., RAGIF, 2015.
- FOUCAULT (Michel)**, « Theatrum philosophicum » [1969], dans *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard/Quarto, 2001.
- GUALANDI (Alberto)**, *Deleuze*, Paris, Les belles lettres, 1998.
- HARDT (Michael)**, *Gilles Deleuze: an Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993.
- MARTIN (Jean-Clet)**, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 1993.
- MENGUE (Philippe)**, *Faire l'idiot : la politique de Deleuze*, Paris, Germina, 2013.
- , *Peuples et identités*, Paris, Editions de la Différence, 2008.
- , *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, l'Harmattan, 2006.
- , *La Philosophie au piège de l'Histoire : Failles et disparités dans la nouvelle image de la pensée*, Paris, Editions de la Différence, 2004.
- , *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, l'Harmattan, 2003.
- , *Gilles Deleuze ou Le système du multiple*, Paris, Kimé, 1993.
- , **CAVAILLEZ (Alexis)**, *Comprendre Deleuze*, Paris, Max Milo, 2012.
- PELBART (Peter Pál)**, *O Avesso do nihilismo - Cartografias do Esgotamento*, Sao Paulo, N-1 Edições, 2013.

- , « Imágenes del tiempo en Deleuze », dans *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.
- RAMBEAU (Frédéric)**, *Paradoxe, problème, désidentification : recherches sur la philosophie française contemporaine*, Thèse de doctorat inédite soutenue à l'Université de Paris 8 en 2008.
- , *Les secondes vies du sujet*, Hermann, 2016.
- RANCIERE (Jacques)**, « Deleuze, Bartleby ou la formule littéraire » dans *La chaire des mots*, Paris, Galilée, 1998.
- SAUVAGNARGUES (Anne)**, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, 2010.
- SCHERER (Réné)**, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998.
- , **PINHAS (Richard)**, **NANCY (Jean-Luc)**, **BERNOLD (André)**, *Deleuze épars*, Paris, Editions Hermann, 2005.
- SIBERTIN-BLANC (Guillaume)**, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, Actuel Marx, 2013.
- VILLANI (Arnaud)**, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999.
- , *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann, 2013.
- , **SASSO (Robert)** (Coords.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, Les Cahiers de Noesis, n°3, 2003.
- ZOURABICHVILI (François)**, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.
- , **SAUVAGNARGUES (Anne)**, **MARRATI (Paola)**, *La philosophie de Deleuze*, PUF, 2011.

❖ *Philosophies et critiques de la culture*

- ABENSOUR (Miguel)**, *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le Félin, 2004.
- , *Pour une philosophie politique critique*, Sens & Tonka, 2009.
- AGAMBEN (Giorgio)**, *Homo sacer I Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997.
- , *État d'exception. Homo Sacer II.1*, Paris, Seuil, 2003.
- , *Le Règne et la gloire, Homo Sacer II.2*, Seuil, Paris, 2008.
- , *Medios sin fin*, Buenos Aires, Pre-Textos, 2010.
- , **HARDT (Michael)**, *The Coming Community*, U. Minnesota Press, 1993.
- ALQUIÉ (Ferdinand)**, *Le désir d'éternité*, PUF, Paris, 2008
- ALTHUSSER (Louis)**, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996 [1965].
- , **BALIBAR (Etienne)**, **ESTABLET (Roger)**, **MACHEREY (Pierre)**, **RANCIERE (Jacques)**, *Lire le Capital*, Paris, PUF/Quadrige, 1996 [1965].
- ARENDT (Hannah)**, *Les Origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, Paris, Quarto/Gallimard, 2002 [1951] [1963].
- ARISTOTE**, *De Anima*, III ; *De memoriae. Passim*.
- BALIBAR (Etienne)**, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.
- , *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993.
- BATTISTINI (Yves)**, *Trois présocratiques: Héraclite, Parménide, Empédocle*, Gallimard, 1968.
- BENJAMIN (Walter)**, « Sur le concept d'histoire », *Ecrits français*, Gallimard, 1991 [1940].
- BERGSON (Henri)**, *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 2012 [1896].
- BORGES (Jorge Luis)**, *Obras completas I, Ficciones*, Bs.As., Emecé, 2007 [1944].

CONCHE (Marcel), *Fragments*, Paris, PUF, 1986.

DEBORD (Guy), *La Société du spectacle*, Paris, Folio/Gallimard, 1996 [1967].
 ———, *Commentaires sur la société du spectacle*, Folio/Gallimard, 1996 [1988].

DERRIDA (Jacques), *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
 ———, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
 ———, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

FOUCAULT (Michel), *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
 ———, *La Pensée du dehors*, Paris, Fata Morgana, 1966.
 ———, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
 ———, « Qu'est-ce que les Lumières ? » dans *Dits et Ecrits*, Tome IV, Paris, Gallimard, 1994 [1984].
 ———, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FREUD (Sigmund), *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Seuil, 2014 [1920].
 ———, *Mémoire, souvenirs, oublis*, Paris, Payot, 2010.
 ———, « Remémoration, répétition, et élaboration » dans *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2007 [1914].
 ———, *Le Moi et le Ça*, Paris, Payot, 2010 [1923].
 ———, *Le Malaise dans la Culture*, Paris, PUF, 2004 [1929].

HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), *La raison dans l'Histoire : introduction à la Philosophie de l'histoire*, Paris, Plon, 1965 [1822].

HEIDEGGER (Martin), *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2012 [1927].
 ———, “Qu'est-ce que la métaphysique ?” [1938] dans *Questions I*, Gallimard, 1968.
 ———, *De l'essence de la vérité*, Paris, Gallimard, 2001 [1932].
 ———, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957 [1946].
 ———, “Qu'est-ce que la philosophie ?” [1956] dans *Questions II*, Gallimard, 1968.
 ———, “La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée” [1964] dans *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966.

HELMHOLTZ (Hermann von), *Optique physiologique*, Paris, 1867.

HERACLITE, *Fragments. Passim*.

HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours. Passim*.
 ———, *Théogonie. Passim*.

HOMERE, *L'Iliade*, XIX, 27. *Passim*.

HUME (David), *Traité de la nature humaine. Passim* [1739].

HUSSERL (Edmund), *De la synthèse passive*, trad. Bruce Bégout & Jean Kessler, Éd. Jérôme Million, Paris, 1998 [1966].

KANT (Immanuel), *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1974 [1783].
 ———, *Critica de la razon pura*, Buenos Aires, Losada, 2011 [1781].
 ———, “Réponse à la question: “qu'est-ce que les Lumières?”” dans *Critique de la Faculté de juger*, Paris, Folio, 1989 [1784].

KEYES (Ralph), *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary life*, St. Martin's Press, 2004.

LACLAU (Ernesto) & MOUFFE (Chantal), *Hegemonía y estrategia socialista - Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

LAZZARATO (Maurizio), *Les Révolutions du capitalisme*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.
 ———, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, Paris, Gallimard, 1995.

- LYOTARD (Jean-François)**, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
- , *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.
- , *L'inhumain : Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.
- MARX (Karl)**, *Manuscrits de 1844* [1844], Paris, Flammarion, 1999.
- , *Misère de la Philosophie* [1847] et *Introduction générale à la critique de l'économie politique* [1857] dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2005.
- , *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* [1852] Paris, Éd. Sociales, 1969.
- MATURANA (Humbert R.) & VARELA (Francisco J.)**, *Autopoiesis and cognition. The realization of te living*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1980.
- NEGRI (Antonio), COCCO (Giuseppe)**, *GlobAL. Luttés et biopouvoir à l'heure de la mondialisation: le cas exemplaire de l'Amérique latine*, Editions Amsterdam, 2007.
- , **HARDT (Michael)**, *Empire*, Exils, 2000.
- , **HARDT (Michael)**, *Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, La Découverte, 2004.
- NIETZSCHE (Friedrich)**, *Considérations inactuelles, II. — De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* dans *Œuvres*, Robert Laffont, 1993 [1873].
- , *Humain, trop humain*, Livre I, Chaps. V, VI, VIII et IX dans *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993 [1878].
- , *Par delà le bien et le mal* dans *Œuvres II*, Robert Laffont, 1993 [1986].
- , *La généalogie de la morale* dans *Œuvres II*, Robert Laffont, 1993 [1887].
- , *Le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au marteau* [1888] dans dans *Œuvres II*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- QUIAN QUIROGA (Rodrigo) & CO.**, « Invariant visual representation by single neurons in the human brain » dans *Nature*, n° 435, 23/06/2005, pp. 1102-1107.
- , *Borges y la memoria*, Buenos Aires, Sudamericana, 2011.
- RANCIÈRE (Jacques)**, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.
- , *Les Noms de l'Histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1993.
- , **KAKOGIANNI (Maria)**, « Dialogue précaire » *Symptôma, le livre*, Suites du colloque le symptôme grec, Paris 8/ENS, Janvier 2013.
- RIMBAUD (Arthur)**, « Lettre du voyant » dans *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, 2009 [1871].
- RICŒUR (Paul)**, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- SAER (Juan José)**, « La mayor » dans *Cuentos completos*, Bs.As., Seix Barral, 2001.
- SAER (Juan José)**, *Nadie nada nunca*, Bs. As., Seix Barral, 2000 [1980].
- SCHERER (Réné)**, *Utopies nomades. En attendant 2002*, Paris, Séguier, 1998.
- SHAKESPEARE (William)**, Hamlet. Prince de Danemark, dans *Œuvres complètes I (Tragédies I)*, Bibliothèque de la Pléiade, 2002 [1603].
- SCHULZ (Bruno)**, *O Sanatório*, Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- SIMONDON (Gilbert)**, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958.
- , *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Jérôme Millon, 1995.
- SOURIAU (Michel)**, *Le temps*, Paris, Alcan, 1937.
- SPINOZA (Baruch de)**, *Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, Paris, Garnier, 1953 [1677].
- , *Œuvres I*, Paris, Garnier, 1949.
- VERNANT (Jean-Pierre)**, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, F. Maspero, 1965.

❖ *Bibliographie sur les études des mémoires collectives du passé*

- AGAMBEN (Giorgio)**, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*, Paris, Payot & Rivages, 1999.
- ASSEMBLEE GENERALE DES NATIONS UNIES**, « Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide », 1946.
- ASSMANN (Jan)**, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris, Aubier, 2010 [1992].
- DOSSE (François)**, *La historia : conceptos y escrituras*, Chaps. 4, 5 et 6, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- ERLL (Astrid)**, *Memoria colectiva y culturas del recuerdo*, Bogotá, U. de los Andes, 2005.
- HALBWACHS (Maurice)**, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1925.
———, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective* [1941], Paris, PUF, 2008.
———, *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.
- JELIN (Elizabeth)**, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI Ed., 2002.
- KOSELLECK (Reinhardt)**, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1990.
———, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
———, *The Practice of Conceptual History*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- LAVABRE (Marie-Claire)**, « Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire » dans *Raison Présente*, 128, pp. 47-56, 1998.
———, **GENSBURGER (Sarah)**, « Entre 'devoir de mémoire' et 'abus de mémoire' : la sociologie de la mémoire comme tierce position », dans **MÜLLER (Bertrand)**, *Histoire, mémoire et épistémologie. A propos de Paul Ricoeur*, Payot, Paris, 2005, pp. 76-95.
- LEVI (Primo)**, *Si c'est un homme* [1947], Paris, Pocket, 1988.
———, *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989.
———, *Le devoir de mémoire*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 1995.
- NORA (Pierre)**, *Présent, nation, mémoire*, Paris, Gallimard, 2011.
———, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1992.
———, **LE GOFF (Jacques)**, *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974.
- ROBIN (Régine)**, *La Mémoire saturée*, Stock, Paris, 2003.
- ROUSSO (Henry) & CONAN (Eric)**, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994.
- SCALZONE (Oreste)**, « Hommage » dans *Chimères*, automne 1987.
- TODOROV (Tzvetan)**, *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, 1991.
———, *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991.
———, **FINKIELKRAUT (Alain)**, *Du bon usage de la mémoire*, 2000, pp.12-13.
———, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2004.
- TRAVERSO (Enzo)**, *Le passé, modes d'emploi : histoire, mémoire, politique*, Paris, La fabrique Éd., 2005.
———, *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*, Paris, La Découverte, 2010.
——— (Éd.), *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001.

VERMEREN (Patrice), NAVET (Georges), "Théories de la violence et politiques de la mémoire", revue *Topiques*, n°83 septembre 2003, traduction en espagnol dans *Cuadernos de Filosofía*, Universidad Nacional de Rosario/Homo Sapiens, n° 1, 2004.

❖ *Bibliographie sur les droits de l'homme, ses violations et les crimes de lèse-humanité*

CHERESKY (Isidoro), « L'émergence des droits de l'homme et le retrait du politique » dans **HABIB (Claude) et MOUCHARD (Claude)** (Eds.), *La démocratie en œuvre. Autour de Claude Lefort* de Paris, Ed. Esprit, 1993.

FOUCAULT (Michel), *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986.

HUNT (Lynn), *La invención de los derechos humanos*, Tusquets, Bs.As., 2010.

PERRET (Catherine), *L'enseignement de la torture : réflexions sur Jean Améry*, Paris, Seuil, 2013.

TEITEL (Ruti), « Transitional Justice Genealogy » dans *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 16, Cambridge, MA, 2003.

VERMEREN (Patrice), « La philosophie des droits de l'homme et les conditions spirituelles du progrès et de la paix » dans *Philosophie, Lettre d'information de la Division de la Philosophie de l'Unesco*, n°4, octobre 1996.

WARBURG (Aby), *L'Atlas Mnémosyne*, Paris, L'écarquillé-INHA, 2012.

❖ *Bibliographie sur la violence d'état et la mémoire du passé récent en Amérique latine*

DEOTTE (Jean-Louis) (Comp.), *L'époque de la disparition: politique et esthétique*, Paris, L'Harmattan, 2000.

GARCIA CASTRO (Antonia), *La mort lente des disparus au Chili sous la négociation civils-militaires (1973-2002)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.

GRANDIN (Greg), « The Instruction of Great Catastrophe: Truth Commissions, National History, and State Formation in Argentina, Chile, and Guatemala » dans *American Historical Review*, 2005.

HAYNER (Priscila), *Verdades innombrables. El reto de las comisiones de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

MARKARIAN (Vania), « De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias: Los exiliados uruguayos y las redes transnacionales de derechos humanos » dans *Cuadernos del CLAEH*, número 89, Montevideo, 2004.

SIKKINK (Kathryn), « The Emergence, Evolution, and Effectiveness of the Latin American Human Rights Network » dans **JELIN (Elizabeth) et HERSHBERG (Eric)** (Éds.), *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*, Boulder, Westview Press, 1996.

STERN (Steve), « De la memoria suelta a la memoria emblemática. Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998) » dans **GARCÉS (Mario) & CO.** (comps.), *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, Santiago de Chile, LOM, 1998.

THEIDON (Kimberly), « Los encapuchados: Enfrentando el pasado en el Perú » dans **JELIN Elizabeth & KAUFMAN Susana** (Eds.), *Subjetividad y figuras de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

❖ *Bibliographie sur la violence d'état et la mémoire du passé récent en Argentine*

- BENEGAS LOYO (**Diego**), « Trabajar el barrio: el escrache como intervención cultural » dans *Acta Sociológica*, año XLIX, núm. 60, Ciudad de México, 2013.
- BRISK (Alison)**, « The politics of measurement. The contested count of the disappeared in Argentina » dans *Human Rights Quarterly*, Vol. 16, Johns Hopkins University Press, 1994.
- CALVEIRO (Pilar)**, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires, Colihue, 1998.
- , *Política y/o violencia: una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Verticales de bolsillo, 2008.
- CELS**, *Informe anual : hechos enero-diciembre 2001*, Bs. As., Siglo XXI, 2002.
- COMISION BICAMERAL INVESTIGADORA DE LAS VIOLACIONES DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA PROVINCIA DE TUCUMAN**, *Informe*, Tucumán, Edunt, 1991.
- CONADEP**, *Nunca Más*, Buenos Aires, Eudeba, 2006.
- Corte IDH, sentencia del 29 de julio de 1988, Serie C, n. 4.
- CRENZEL (Emilio)**, *La historia política del Nunca más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- , *Memorias enfrentadas: el voto a Bussi en Tucumán*, Tucumán, Edunt, 2001.
- CUESTAS (Fedra) & VERMEREN (Patrice)** (dir.), *Una memoria sin testamento*, Santiago de Chile, LOM, 2016.
- DE IPOLA (Emilio)**, « La Bemba » dans *Diogène*, n°213, PUF, 2006.
- DEL BARCO (Oscar)**, « No matarás » dans *Intemperie*, n° 15 a 21, Córdoba, 2006.
- DUSSEL (Inés)**, *Haciendo memoria en el país de Nunca Más*, Bs. As., Eudeba, 1997.
- FEIERSTEIN (Daniel)**, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- , *Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II*, Buenos Aires, FCE, 2015.
- , *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio*, Buenos Aires, 2012.
- , **LEVY (Guillermo)**, *Hasta que la muerte nos separe. Poder y prácticas sociales genocidas en América Latina*, Buenos Aires, Eds. Al Margen, 2004.
- FEINMANN (José Pablo)**, *El flaco*, Buenos Aires, Planeta, 2011.
- FELD (Claudia)**, « Las capas memoriales del testimonio » dans *Topografías conflictivas*, Buenos Aires, Nueva Trilce, 2012.
- , « La memoria en su territorio » dans *Memorias de la piedra. Ensayos en torno a lugares de detención y masacre*, Buenos Aires, Ejecitar la Memoria, 2011.
- , « Algunas notas sobre testimonios de la experiencia de cautiverio en la ESMA » dans *Recordar para pensar*, Santiago de Chile, Eds. Boll Cono Sur, 2010.
- , « Souvenirs de l'ESMA. L'exploration d'un espace complexe » dans *Qualifier des lieux de détention et de massacre*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2009.
- , **FRANCO (Marina)**, *Democracia, Hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura*, Buenos Aires, FCE, 2015.
- , **LANATA (José Luis)**, « El Show del horror » dans *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar*, Bariloche, CONICET-UNRN, 2014.
- FORES**, *Definitivamente Nunca Más. La otra cara del informe*, Bs. As., 1985.

- FRANCO (Marina)**, *El Exilio. Argentinos en Francia durante la dictadura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- , *Un enemigo para la nación*, Buenos Aires, FCE, 2012.
- GAGO (Verónica)**, *Controversia: una lengua del exilio*, Bs. As., Ed. Biblioteca Nacional, 2012.
- GONZALEZ (Horacio)**, *Kirchnerismo, una controversia cultural*, Buenos Aires, Colihue, 2011.
- HILB (Claudia)**, « La política en entredicho, volatilidad global, desigualdades persistentes y gobernabilidad democrática » dans 13° Congreso Nacional de Ciencia Política de la SAAP, Bs. As., 02-05 /08/ 2017 (inédit).
- JELIN (Elizabeth)**, « ¿Víctimas, familiares o ciudadano/as? Las luchas por la legitimidad de la palabra » dans *Actas II Congreso Internacional de Filosofía de la Historia « Reescrituras de la memoria social »*, Bs. As., 2006.
- JOZAMI (Eduardo)**, *2922 jours*, Paris, Au pont 9, 2017.
- , *El futuro del kirchnerismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.
- LONGONI (Ana)**, *Traiciones: la figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2007.
- , **JELIN (Elizabeth)** (Comps.), *Escrituras, imágenes y escenarios ante la represión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- NINO (Carlos)**, « El castigo como respuesta a las violaciones a los derechos humanos. Una perspectiva global » dans *Juicio al mal absoluto. Los fundamentos y la historia del juicio a las juntas del proceso*, Buenos Aires, Emecé, 1997.
- RAFECAS (Daniel)**, « Juicios de Lesa Humanidad en la Argentina. Presente y futuro » dans *Pensamiento penal*, déc. 2016.
- ROJKIND (Inés)**, « La revista controversia: reflexión y polémica entre los argentinos exiliados en México » dans **YANKELEVICH (Pablo)** (comp.), *Represión y destierro. Itinerarios del exilio argentino*, La Plata, Al Margen, 2004.
- SARLO (Beatriz)**, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo: una discusión*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2005.
- , *La audacia y el cálculo. Kirchner 2003-2010*, Bs. As., Sudamericana, 2011.
- SCHMERKIN (Carlos) & KAUFMAN (Félix)**, *La colombe entravée : récits de prison. Argentine 1975-1979*, Tiempo Éds., 2004.
- VECCHIOLI (Virginia)**, « Políticas de la memoria y formas de clasificación social, ¿quiénes son las ‘víctimas’ del Terrorismo de Estado en Argentina? » dans **GROPPO (Bruno) & FLIER (Patricia)** (comps), *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, La Plata, Al Margen, 2001.
- VERBITSKY (Horacio)**, *El vuelo*, Buenos Aires, Ed. Planeta, 1995.
- VERMEREN (Patrice)**, « Droits de l'homme et citoyenneté » dans **QUATROCCI-WOISSON (Diana)** (dir.), *L'Argentine aujourd'hui*, Tempo-Le Félin, Paris, 2003.
- VEZZETTI (Hugo)**, *Pasado y Presente*. Bs. As., Siglo XXI, 2002.
- , *Conflictos de la memoria en la Argentina*, Buenos Aires, 2009.
- , « Activismos de la memoria: el “escrache” » dans *Punto de Vista*, 62, 1998.
- VILLAVICENCIO (Susana)**, « Sans même un procès. L'impunité et les identités collectives » dans **POULAIN (Jacques)** (coord.), *Qu'est-ce que la justice ? Devant l'autel de l'histoire* de, PUV, 1996.
- , « Desaparecidos » *La violence sous la dictature militaire en Argentine*, conférence à Dakar du réseau « L'état de droit saisi par la philosophie », Agence Universitaire de la Francophonie.
- WALSH (Rodolfo)**, *Operación masacre*, Bs. As., Sigla, 1957.

❖ **Revue, articles journalistiques et sites internet consultés et/ou cités**

❖ **Entretiens et rapports officiels**

- **AVRUJ (Claudio)**, http://www.espaciomemoria.ar/noticia.php?not_ID=667&barra=noticias&titulo=noticia
———, <https://twitter.com/clauavruj/status/794502139880112128>

- **BORGES (Jorge Luis)**, « El tiempo », *La Opinión*, 26/08/1979, pp. 2-3.

- **DEL BARCO (Oscar)**, débat autour de son article : « No mataras » sur le droit à tuer des organisations armées de gauche. Cf. *Clarín*, 30/09/2013.

- **CASTRO (Alicia)**, « Un enorme retroceso » [Entretien], *Página/12*, 2 avril 2018.
<https://www.pagina12.com.ar/105472-un-enorme-retroceso> - Dernier accès : 18/06/2018.

- **CELS**, accusation du « Megaprocès » Plan Cóndor.
Sentence du *Tribunal Oral Federal de Buenos Aires* du 27/05/2016.
https://www.bbc.com/mundo/america_latina/2016/05/160524_america_latina_plan_operacion_condor_argentina_uruguay_bolivia_brasil_paraguay_jcps

- **CIDH**, *Rapport 28/92* www.cidh.oas.org/annualrep/92fr/ARPU10147fr.DOC

- **CIHR**, Déclaration du 01/04/2017.
<https://historiarecienteargentina.wordpress.com/2017/04/07/frente-a-la-banalizacion-del-terrorismo-de-estado-y-los-derechos-humanos-declaracion-de-los-investigadores-sobre-historia-reciente/>

- **DOPAZO (Mariana)**, témoignage. Dernier accès : 18/06/18.
<http://www.lapoderosa.org.ar/2018/01/rezabamos-para-que-mi-papa-se-muriera/>

- **DUHALDE (Eduardo Luis)**, « Carta a Graciela Fernandez Meijide »
http://www.perfil.com/noticias/contenidos/2009/08/04/noticia_0037.phtml

- **EAAF**, https://eaaf.typepad.com/eaaf_fr/

- **GINZBERG (Victoria)**, « Elizabeth Jelin y la conmemoración. La Justicia es la parte más sólida de la memoria », *Página/12*, 23/03/2001. La traduction est notre.
<https://www.pagina12.com.ar/2001/01-03/01-03-26/pag12.htm> Dernier accès : 18/07/2018.

- **INDEC**, Empleo y desempleo.
https://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=4&id_tema_2=31&id_tema_3=58

- **FERNANDEZ (Cristina)**, discours présidentiel du 09/12/2015, site officiel Argentina : Casa Rosada. www.caserosada.gob.ar

- **FOPEA**, « Sobre el artículo editorial “No más venganza” publicada hoy por el diario La Nación », 23/11/2015. <https://www.fopea.org/sobre-la-nota-editorial-no-mas-venganza-publicada-hoy-por-el-diario-la-nacion/> (Dernier accès : 21/08/2018.)

- **KIRCHNER (Néstor)**, Transcription discours d’assomption du 25/05/2003. <https://www.lanacion.com.ar/498849-el-texto-completo-del-discurso-presidencial>

- , Discours présidentiel au *Colegio Militar de la Nación Argentina*, 24/03/2004. <https://www.youtube.com/watch?v=jz4rVEXIbuU&pbjreload=10>

- , Enlèvement portraits ex-présidents *de facto* au *Colegio Militar de la Nación Argentina*, 24/03/2004. <http://www.telam.com.ar/notas/201305/17971-el-24-de-marzo-de-2004-el-dia-que-kirchner-hizo-bajar-el-cuadro-del-colegio-militar.html>

- , Discours présidentiel création *Espacio de la Memoria*, 24/03/2004. <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/archivo/24549-blank-79665064>

- , Transcription du discours sur le site officiel de la Casa Rosada : <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/archivo/24549-blank-79665064> - Vidéo du discours: <https://www.youtube.com/watch?v=yCvGjiCLg1s>

- **KHAMSI (Roxanne)**, « Jennifer Aniston strikes a nerve » *Nature*, 22/06/2005. <https://www.nature.com/news/2005/050620/full/news050620-7.html>

- **LA NACION**, Editorial : « Reconciliación, indultos y amnistías », 21/08/2015. ———, Editorial du 10/04/2012: « Memoria completa y reconciliación ».

- **LACLAU (Ernesto)**, <http://www.telam.com.ar/notas/201402/52154-laclau-el-kirchnerismo-produjo-transformaciones-que-dificilmente-puedan-ser-desandadas.htmltgfv>

- **MACRI (Mauricio)**, « Nunca entendí los temas de soberanía », *Página/12*, 18 janvier 1997. (La traduction est est nôtre)

- , « Conmigo se acaban los curros en derechos humanos », *La Nación*, 8 décembre 2014. <https://www.lanacion.com.ar/1750419-mauricio-macri-conmigo-se-acaban-los-curros-en-derechos-humanos> - Dernier accès: 18 janvier 1997. (La traduction est est nôtre.)

- , « No tengo idea cuantos fueron », https://www.clarin.com/politica/macri-cifra-desaparecidos-idea_0_rJX-H4Ft.html

- **MINISTERIO DE EDUCACION DE LA NACION ARGENTINA**, Descriptif du Programme « Educación y memoria » du *Ministerio de Educación de la Nación argentina*, 2006. <http://www.me.gov.ar/educacionymemoria/>

- **MITRE (Esmeralda)**, S/ víctimas del holocausto y los desaparecidos: « no eran tantos », <http://www.perfil.com/noticias/medios/esmeralda-mitre-sobre-los-desaparecidos-y-el-holocausto-no-eran-tantos.phtml>

- **QUIAN QUIROGA (Rodrigo)**, « Borges y el arte del olvido », entretien avec Rodrigo Quian Quiroga, parue dans la revue ñ du journal *Clarín*, Buenos Aires, le 20/06/2011. Dernier accès : 18/06/2018. https://www.clarin.com/rn/ideas/Borges-Quian_Quiroga_0_Hy0NyWTvQe.html

- **ROLON (Juan Carlos)**, données personnelles et militaires <http://www.desaparecidos.org/arg/tort/marina/rolon/>

- **RÜF (Isabelle)**, « Mémoire menacée. Régine Robin analyse les modalités de l'obsession du passé », *Le temps*, 21/06/2003.

- **SCILINGO (Adolfo)**, Déclarations sur les vols de la mort https://www.pagina12.com.ar/especiales/20aniversario/la_solucion_final.html

- **SERVICIO DE APOYO SOCIOLOGICO A LAS QUERELLAS**, « Informe sobre el juzgamiento del genocidio argentino. Contiene las sentencias desde 2006 hasta Diciembre de 2014 inclusive », Bs. As., Fac. Ciencias Sociales de la UBA, 2015. <http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/teladejuicio/article/download/1613/142>

- **SLEPOY (Norma)**, « Discontinuidades y continuidades entre dictadura y democracia », Pagina/12, 02/06/16. Intervention dans le cadre de la table ronde intégrée également par Eduardo Grüner et Carlos Slepoy, à l'APdeBA le 12/05/2016.

- **VIDELA (Jorge Rafael)**, Vidéo original de la conférence de presse de à consulter dans : **PIGNA (Felipe)**, « Cap. 2: Dictadura y Medios. Parte 2: La Conferencia de Videla (1979) », dans *Lo Pasado Pensado*, émission télévisée, Argentina, Canal 7 TV Pública, 31', 2007.

❖ **Articles thématiques**

- **CAS PAPEL PRENSA** : <http://chequeado.com/el-explicador/claves-para-entender-el-caso-papel-prensa/>

- **CONTROVERSE PRESENTATION DU PLAN STRATEGIQUE DU MINISTERE DE LA JUSTICE** – présidé à l'époque par Julio Alak – célébrée sur les terrains de la ex-ESMA <http://www.telam.com.ar/notas/201301/3390-integrante-de-hijos-la-ex-esma-es-un-espacio-para-celebrar-la-vida.html>

- **DECLARATION DE LA ASOCIACION MADRES DE PLAZA DE MAYO DE SUPPORT AUX POLITIQUES DU KIRCHERISME** : <http://madres.org/index.php/consignas/>

- FILLES ET FILS DES RESPONSABLES DES CRIMES DE LESE-HUMANITE :

<http://www.revistaanfibia.com/cronica/hijos-de-represores-30-mil-quilombos/>

- INCONSTITUTIONNALITE DES LOIS DE « OBEDIENCIA DEBIDA » ET « PUNTO FINAL »

http://www.cels.org.ar/common/documentos/sintesis_fallo_csjn_caso_poblete.pdf -

<https://www.clarin.com/ediciones-anteriores/20060126> -

- LOIS DE REPARATION ECONOMIQUE AUX VICTIMES DES DISPARITIONS :

http://www.saij.gob.ar/legislacion/ley-nacional-24043-beneficio_otorgados_personas_puestas.htm?8

http://www.saij.gob.ar/legislacion/ley-nacional-24411-ausencia_por_desaparicion_forzada.htm?6

- PREMISE : « SE SOUVENIR POUR NE PAS RÉPÉTER »

<http://www.conclusion.com.ar/espectaculos/2001-recordar-para-no-repetir-jornada-de-presentacion-y-debate/10/2017/>

Clinique et critique de la mémoire.

Deleuze et l'Argentine.

TABLE DES MATIERES

<i>INTRODUCTION</i>	15
<i>Précisions concernant la méthode de recherche</i>	18
<i>Clinique et Critique</i>	22
<i>Les sources de la clinique</i>	25
<i>Les sources de la critique</i>	31
<i>Présentation des chapitres</i>	39
<i>I° PARTIE. CLINIQUE</i>	43
<u>CHAPITRE 1. QU'EST-CE QU'UNE REPRESENTATION ?</u>	47
1. Les adversaires philosophiques de la différence et les concepts de la représentation	47
1.1. Renverser le platonisme.....	48
1.2. Représentation et simulacre dans le renversement du platonisme.....	57
I° INTERLUDE. « SILUETAZO », INTENSITE ET SIMULACRE	64
1.3. « Concept » de la représentation et « concept » chez Deleuze.....	69
<u>CHAPITRE 2. QUELLE MEMOIRE ?</u>	81
Sources étymologiques et mythologiques de la mémoire	82
1. La plurivocité du concept de mémoire	85
2. Maurice Halbwachs : la mémoire collective et ses cadres sociaux	88
2.1. <i>Les cadres sociaux de la mémoire</i> (1925).....	90
2.2. Les « images-souvenirs » chez Halbwachs.....	91

2.3. Les cadres normatifs de la mémoire : l'espace, le temps et le langage.....	95
2.4. Les processus de reconstruction collective du passé et de localisation individuelle du souvenir-image.....	98
2.5. Les cadres sociaux de la mémoire historiquement situés : la famille, la religion, la classe sociale et la tradition.....	108
3. Halbwachs et Deleuze.....	118
<u>CHAPITRE 3. LES REPRESENTATIONS DE LA MEMOIRE EN ARGENTINE (1983-2018).....</u>	123
1. « Que s'est-il réellement passé ? Pourquoi cela est-il arrivé ? Comment cela a-t-il été possible ? ».....	124
1.1. Ni « spectatrice innocente », ni « champ de bataille » : représentations de la « société » durant le terrorisme d'État.....	128
1.2. L'« univers binaire ».....	130
1.3. La structure de la responsabilité.....	133
1.4. Le centre clandestin de détention au cœur de la structure répressive.....	135
a. Les acteurs.....	136
b. Le <i>modus operandi</i>	138
2. Processus de consolidation des représentations de la mémoire en Argentine.....	146
2.1. La transition démocratique (1982-1989).....	146
2.2. La décennie funeste : crise et débâcle (1989-2003).....	158
2.3. Le kirchnérisme et la « década ganada » (2003-2015).....	165
3. L'actualité des conflits de la mémoire en Argentine.....	178

2^E PARTIE. CRITIQUE.....	193
<u>CHAPITRE 4. LE CONCEPT DE MEMOIRE CHEZ DELEUZE.....</u>	197
1. Introduction à la théorie du temps chez Deleuze.....	197
1.1. Le concept de mémoire chez Deleuze du point de vue des sources de sa philosophie.....	197
1.2. Les concepts de « synthèse » et de « synthèse du temps ».....	200
2. Première typologie des synthèses du temps : <i>Différence et répétition</i>.....	204
2.1. Première synthèse du temps : la synthèse passive du « présent vivant ».....	204
2 ^E <i>INTERLUDE</i> . NOTES SUR LES CONCEPTS DE MEMOIRE ET D'HABITUDE DANS L'ŒUVRE DE SAMUEL BUTLER.....	215
2.2. Deuxième synthèse du temps : la mémoire et le passé pur.....	227
2.3. Troisième synthèse du temps : le « Je fêlé » et la forme vide du temps.....	237
3. Deuxième typologie du temps : <i>Chronos</i> et <i>Aiôn</i>.....	243
4. Les synthèses du temps considérées du point de vue de l'inconscient freudien.....	252
<u>CHAPITRE 5 – LES FAUX PROBLEMES DE LA MEMOIRE EN ARGENTINE.....</u>	269
1. Position des problèmes et identification des faux problèmes.....	263
2. Les faux problèmes de la mémoire en Argentine.....	269
2.1. La mémoire comme prévention de la reproduction de l'événement traumatique.....	269
2.2. Le devoir de mémoire comme hypermnésie.....	286
2.3. L'oubli comme amnésie.....	294
CONCLUSION.....	305
Bibliographie.....	313

Clinique et critique de la mémoire *Deleuze et l'Argentine*

Résumé:

S'inscrivant dans une réflexion philosophique sur le temps et sa dynamique, cette recherche porte sur la *représentation hégémonique du concept de mémoire du terrorisme d'État en Argentine*, et propose une critique de cette représentation à partir de la philosophie de Gilles Deleuze.

Lorsque nous sommes confrontés à un événement traumatique qui représente un moment charnière dans le temps d'une vie ; lorsque nous faisons l'expérience d'un temps déchainé dont la durée suit le rythme marqué par l'événement ; lorsque la véracité du souvenir perd tout intérêt face aux bouleversements de la subjectivité qu'il suscite ; alors surgissent des questions : qu'est-ce que la *mémoire* ? Qu'est-ce que le *passé* et comment le garder *pour nous* ?

Dans l'horizon tracé par ces interrogations, l'analyse proposée dans ce travail cherche à mettre en pratique, à travers l'introduction de la philosophie deleuzienne dans le domaine des études de mémoire, une critique des usages et des manières de comprendre la notion de mémoire. Le rapprochement de ces domaines de la pensée – jusqu'à présent scindés – complexifie la compréhension courante du concept de mémoire en Argentine, mais produit aussi une ouverture vers de nouveaux enjeux de la philosophie deleuzienne. Ainsi, à travers cette thèse, nous proposons une lecture marquée par une perspective régionale de l'œuvre de Deleuze, et une ouverture théorique à d'autres manières possibles – et profondément problématiques – de penser le concept de mémoire.

Clínica y crítica de la memoria

Deleuze y la Argentina

Resumen:

Inscripta en una reflexión filosófica sobre el tiempo y su dinámica, esta investigación trata sobre la *representación hegemónica del concepto de memoria del terrorismo de Estado en Argentina*, y propone una crítica de la misma a partir de la filosofía de Gilles Deleuze.

Cuando un acontecimiento traumático hace las veces de bisagra en el tiempo de una vida; cuando nos vemos confrontados a la experiencia de un tiempo fuera de quicio, cuya duración sigue el ritmo marcado por el acontecimiento; cuando la veracidad del recuerdo pierde todo interés frente a la conmoción y a la metamorfosis de la subjetividad que suscita; es entonces cuando emergen las preguntas: ¿qué es la *memoria*? ¿Qué es el *pasado* y cómo conservarlo *para nosotros*?

En el horizonte trazado por estas cuestiones, el análisis propuesto en este trabajo procura poner en práctica, a través de la introducción de la filosofía deleuziana en el ámbito de los estudios de memoria, una crítica de los usos y de las maneras de comprender la noción de memoria. El vínculo que nuestro trabajo establece entre estos dominios del pensamiento hasta ahora escindidos, complejiza la comprensión corriente del concepto de memoria en Argentina, al mismo tiempo que propone nuevos paisajes a explorar a partir de la filosofía de Deleuze. De este modo, esta tesis propone una lectura marcada por una perspectiva regional de la obra de Deleuze, y una apertura teórica a otras maneras posibles –y profundamente problemáticas– de pensar en el concepto de memoria.

Analysis and critique of memory

Deleuze and Argentina

Abstract:

Inscribed in a philosophical reflection on time and its dynamics, this research deals with the *hegemonic representation of the concept of memory of the State terrorism in Argentina*, and proposes a critique of it based on the philosophy of Gilles Deleuze.

When a traumatic event acts as a turning point in a lifetime; when we are confronted with the experience of a time out of control, whose duration follows the rhythm marked by the event; when the veracity of the memory loses all interest in the face of the commotion and the metamorphosis of the subjectivity that it provokes; that is when the questions emerge: What is *memory*? What is the *past* and how to preserve it *for us*?

In the horizon outlined by these questions, this work tries to put in practice, through the introduction of the Deleuzian philosophy in the field of memory studies, a critique of the uses and ways of understanding the notion of memory. The link that our work establishes between these fields of thought so far split, complicates the current understanding of the concept of memory in Argentina, while proposing new landscapes to be explored based on Deleuze's philosophy. In this way, this thesis proposes a reading of Deleuze's work marked by a regional perspective, and a theoretical opening to other possible - and deeply problematic - ways of thinking about the concept of memory.