Acta fabula
Revue des parutions
vol. 16, n° 8, Décembre 2015
DOI : https://doi.org/10.58282/acta.9578

Pourquoi notre mémoire des atrocités humaines est-elle devenue une culture mémorielle ?

Michèle Bokobza Kahan

Catherine Coquio, *Le Mal de vérité ou l'utopie de la mémoire*, Paris : Armand Colin, coll. « Le temps des idées », 317 p., 2015, EAN 9782200271749

Pour citer cet article

Michèle Bokobza Kahan, « Pourquoi notre mémoire des atrocités humaines est-elle devenue une culture mémorielle ? », Acta fabula, vol. 16, n° 8, Essais critiques, Décembre 2015, URL : https://www.fabula.org/revue/document9578.php, article mis en ligne le 01 Décembre 2015, consulté le 05 Septembre 2026, DOI : 10.58282/acta.9578

Ce document a été généré automatiquement le 05 Septembre 2026

Pourquoi notre mémoire des atrocités humaines est-elle devenue une culture mémorielle ?

Michèle Bokobza Kahan

À l'heure du règne du témoignage et du culte de la mémoire, l'éradication des catastrophes humaines demeure un rêve lointain, et l'injonction « Plus jamais ça ! » s'est transformée en interrogation. Cet oubli, d'aucuns diront déni, aveuglement, hypocrisie, dans une période où nous croulons sous les témoignages et les cérémonies mémorielles nécessite non pas un sempiternel pamphlet mais une analyse transversale et étoffée des rapports entre témoignage, mémoire et vérité. C'est ce que propose Catherine Coquio dans *Le Mal de vérité ou l'utopie de la mémoire*. Comprendre comment une complexe et perverse collusion s'est construite entre politique et mémoire; tandem qui mène à une maltraitance, un dévoiement voire un effacement de la vérité et à l'effondrement de l'autorité du réel alors même que la production pléthorique de témoignages et de méta-témoignages semble dire le contraire. L'ouvrage présent enregistre les divers phénomènes culturels, sociaux et politiques qui sacralisent la mémoire, un mot sous lequel « s'agitent le chaos des chagrins individuels, celui des luttes pour la reconnaissance, une idéologie d'État instituée à l'échelle européenne (le « devoir de mémoire ») et un marché culturel prospère » (p. 22), pour mieux s'interroger sur les raisons de cette « pathologie mémorielle » (p. 38), qui semble paralyser l'homme dans ses actes comme dans sa pensée. Le « devoir de mémoire », injonction citoyenne en France des années 1990, comme le « passage de témoin », culture de la mémoire dans les années 2010 (p. 113), investissent le témoignage comme parole vraie et chaîne de transmission alors même que la dimension transitive du témoignage (un témoin livre son savoir à un destinataire lui-même chargé de transmettre à son tour) devient un leurre dans un monde où les sources d'autorité sont mises à défaut.

Pourquoi cette mémoire des grandes catastrophes du xx^{e} siècle est-elle devenue une culture qui se constitue en rituels, en sacralisation du témoin, en une nouvelle religion alors même qu'il est question d'événements inhumains dans leur barbarie? Pourquoi nous empêche-t-elle de penser et d'affronter notre présent précisément là où la transmission est supposée opérer ? Dans cette situation de crise, un travail réflexif qui suppose une distinction entre penser et connaître s'impose. *Penser* dans le sens d'une critique des sciences et des pouvoirs impliqués dans la production des violences d'État, et *connaître* dans le sens de lecture d'un corpus testimonial qui

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

relève moins d'un travail de la mémoire que d'une activité de la pensée appliquée à une compréhension de l'inhumain à partir d'une connaissance interne à l'évènement qui place le témoin aux marges de l'humanité ordinaire. Ce projet s'inscrit dans le prolongement d'un long parcours fécond et stimulant sur le témoignage des génocides (*Parler des camps, penser les génocides,* 1994, *Rwanda : le réel et les récits,* 2004, *L'Enfant et le Génocide. Témoignages sur l'enfance pendant la Shoah,* 2007, pour ne citer que les plus connus). C. Coquio dont la posture intellectuelle engagée teinte ses propos d'une tonalité personnelle souvent vibrante vise moins à dénoncer qu'à analyser les causes qui ont conduit à ce « mal de vérité » perçu comme « une réponse *humaine* au projet *anti-humain* de détruire la mémoire et la vérité » (p. 38). Pour cela, elle revisite des notions clés devenues des « sites » ou des « scènes », dans trois parties respectivement consacrées à la vérité, au témoignage et à la catharsis proposant à travers ce parcours une herméneutique de la mémoire. Plus spécifiquement, l'auteure s'intéresse ici au phénomène de la mémoire culturelle avec ses failles, ses aberrations et ses plans différents. L'enjeu est de taille car dans l'acte de témoigner d'un événement collectif destructeur au sein d'une société en « mal de vérité », il n'en va pas seulement du passé mais du présent et de l'avenir. Les sujets s'entremêlent et des liens se tissent bien sûr entre vérité et mensonge, vérité et autorité, témoin et mémoire, témoin et oubli, catharsis et deuil, catharsis et fiction, quand ces mots qui interpellent la notion de réalité offrent une étude stimulante et convaincante.

Ce n'est pas un hasard si le livre s'ouvre sur le mot « La vérité » dont les sens et les usages souvent contradictoires se trouvent au cœur du débat en question. Car c'est d'une crise de la vérité dont il est question à travers cette herméneutique de la mémoire. Le premier exemple concerne la catastrophe cambodgienne. Privée d'un savoir qu'elle cherchait désespérément, Phung-Guth Sunthary, fille d'un intellectuel arrêté, torturé et exécuté par la terreur khmère rouge, se trouve confrontée au silence du bourreau lors du procès et au refus d'avouer les circonstances de la mort de son père. Même si mémoire il y a, la mort demeurera incompréhensible et de cette incompréhension naît l'impossibilité de comprendre et d'accomplir ainsi le deuil salutaire. Les procès post-génocidaires révèlent souvent l'écart aberrant entre ce qui se dit et ce qui a eu lieu, entre les paroles du bourreau et celles de la victime ou de ses proches survivants qui veulent savoir. La faute n'est pas cependant seulement celle des bourreaux. Le silence comme la vérité prend plusieurs formes. La construction de cadres mémoriaux collectifs figent la parole et le passé devenu culte court-circuite tout processus cathartique. Le silence, le déni, mais aussi l'amoncellement de paroles et de discours, de symboles et de rituels constituent autant d'obstacles à une possible recomposition du tissu de la réalité et construisent un avenir fondé sur une imposture, celle d'un « mensonge colossal » nourrissant souvent l'illusion d'un super-savoir grâce aux nouvelles techniques de

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

production, diffusion, circulation et d'une sacralisation de la mémoire alors même la vérité se trouve démise de toute autorité.

Dans cette perspective, l'apport de la pensée politique de Hannah Arendt dans la première partie consacrée à l'autorité/perte d'autorité de la vérité coule de source. Pour la philosophe qui définit la vérité comme « mesure et principe d'organisation de la vie sociale » (p. 95), le « mal de vérité » (titre de cette première partie) est également le symptôme de la destruction de la réalité par son déni et ce chaos de discours qui révèle la perte d'autorité de la réalité et mène à la perversion des principes fondateurs de la démocratie. Hannah Arendt pour qui la vérité de fait est de nature *a priori* politique prétend que l'intérêt du pouvoir n'est pas de promouvoir la vérité dans son effort de déchiffrement de l'événement mais au contraire de miner ce travail et provoquer un renoncement de la vérité, un abandon de la volonté de savoir. Par conséquent, si la sacralisation du « témoignage » et de la « mémoire », entre en contradiction avec ce « mal de vérité », c'est parce que le processus d'assimilation culturelle des témoignages fait système avec le discours politique. La pensée politique de Hannah Arendt, qui ne donne aucune possibilité d'alliance entre vérité (dans sa pluralité) et politique, se réfracte en plusieurs faisceaux sur l'actualité des démocraties contemporaines. À la vérité politique des faits selon Hannah Arendt, Jacques Derrida répond par une réflexion sur le vrai et le faux en regard du problème de savoir. Dans son *Histoire du mensonge,* il met en jeu deux questions: en premier, la vérité et la réalité ne sont pas des objets donnés d'avance, ce qui, en second, implique une rigueur de la responsabilité éthique, juridique et philosophique, une responsabilité largement dévoyée aujourd'hui.

Le rappel de l'intellectualité positiviste et de ses conséquences révisionnistes et négationnistes a toute sa place dans le second chapitre consacré à « La destruction du réel et sa réfutation ». La Shoah qui a cristallisé la question du rapport des historiens au réel ne participe pas uniquement de polémiques historiographiques (par ex. Hayden White *versus* Carlo Ginzburg). Elle réapparaît en filigrane dans d'autres corpus testimoniaux sur d'autres catastrophes humaines, et elle travaille la démarche et la parole des témoins survivants confrontés au mensonge intégral (chap. 3, « La "réfutation" du témoin »). L'exemple de Julius Margolin qui revenu du bagne soviétique fut accusé de propagande mensongère par nombre d'intellectuels communistes français résolument aveugles est frappant à cet égard. Il permet de penser la puissance du destinataire sur le témoin et la dimension arbitraire d'une vérité acceptée ou refusée, déformée ou réfutée, selon le contexte politique dans lequel elle se dit, donc en dehors de toute considération objective de vrai ou de faux. Si les deux Guerres mondiales et les deux régimes totalitaires ont transformé l'État moderne en lieu de violence et le siège d'une fabrication de mensonge à grande échelle, nous sommes confrontés aujourd'hui à

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

une institutionnalisation de la pratique du mensonge dans l'arène politique. Pourtant la vérité est le ciment de la politique qui en retour devrait servir de socle pour que cette vérité puisse se dire. Or, l'amalgame volontairement entretenu entre « vérité de fait » et « vérité de raison » (chap. 4, « Une vérité sans autorité ») permet derrière un semblant de dialogue ouvert et tolérant de faire vaciller la réalité empirique des faits au profit d'un consensus politique (d'aucuns diront d'un mensonge) soutenu par le pouvoir. C'est de ce processus dont Hannah Arendt témoigne pour montrer comment la suprématie graduelle du mensonge politique qui mène vers une destruction du sens du réel et la fabrication d'une autre réalité n'est plus l'apanage des seuls régimes totalitaires. Aussi les tergiversations philosophiques postmodernistes ne résolvent-elles pas le problème, loin s'en faut.

Les catastrophes mettent à nu les effets de clivages entre le discours de l'État, celui des juristes, celui des savants, celui des victimes et des témoins, confrontés au fait génocidaire. L'éclatement de l'autorité qu'engendrent le doute et le débat considérés comme les valeurs organisatrices du régime démocratique met à l'épreuve le savoir historien face à la réalisation d'un génocide qui montre aussi que la figure sacrée de l'homme n'a aucune autorité de fait, et cette double mise à l'épreuve coïncide avec un déni portant sur le fait lui-même, donnant au doute et au débat une fonction perverse. Cette thèse sous-tend la seconde partie de l'ouvrage consacrée au « Témoignage comme utopie et la mémoire comme religion ». Si la vérité est devenue un problème social et un lieu de litige politique et que « l'ensemble des modes et agents de véridiction se trouvent noyés dans cette "méfiance générale" » (p. 111), comment comprendre l'alliance quasi-religieuse qui s'est nouée entre mémoire et témoignage en désignant le témoin dans son « devoir de mémoire » alors même que ce travail de mémoire ne semble produire aucun effet bénéfique pour le futur et demeure figée dans le passé ?

Trois utopies font obstacle à la transitivité du témoignage aujourd'hui sacralisé voire rechristianisé : l'utopie du sens, l'utopie de la preuve et l'utopie de la transmission: « Derrière le mot « témoignage », c'est aujourd'hui la mêlée » (p. 173), écrit l'auteure qui cite les termes de « nébuleuse », « boom testimonial », « monstre terminologique » (Aurélia Kalisky) , en évoquant un immense continent littéraire et un champ académique en pleine effervescence, pour dire la profonde mutation de l'acte de témoigner depuis l'intégration des crimes de masse dans notre grammaire culturelle et notre horizon d'intelligibilité. Le témoin survivant, un homme (ou une femme) a priori ordinaire s'est transformé en penseur pour donner/trouver un sens à ce qui relève l'impensable. Comment construire un espace discursif et communicationnel qui puisse dire l'indicible de manière intelligible et ce faisant accessible aux gens « normaux » ? Le témoignage de génocide remplit une fonction utopique qui attire l'autre vers le témoin, mais là où celui-ci cherche celui-là veut et

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

croit trouver: « Nous croyons trouver un sens, là où le survivant a appris qu'il n'y en avait pas. Ce que nous trouvons en réalité, c'est lui et sa pensée qui se cherche, et avec elle la « place » à donner à cette réalité-là dans la vie présente, qui seule peut gagner un sens » (p. 188). Aussi, prendre en compte ce malentendu permet-il de mieux comprendre les apories du « boom testimonial ». Mais il est également utopique de penser pouvoir faire preuve et livrer un témoignage-document qui fasse exister l'événement génocidaire comme en témoigne l'activité frénétique (ô combien inutile) de collectes de preuves aux lendemains immédiats du génocide arménien. Enfin utopie de la transmission dans la mesure où l'on ne sait que faire de ce legs monstrueux dont nous héritons :

> C'est par l'inhumain et la destruction de l'humain que l'humanité devait se penser désormais, quel que soit le caractère vindicatif ou affirmatif des exigences. (p. 199)

Tâche insurmontable que remplace la culture de la mémoire, opération kitch qui essaie de nous faire croire que la parole testimoniale existe bien, que nous la partageons et qu'elle relie les vivants, mais qui de fait, touche ses limites et s'éloigne du réel au point de faire écran à ce dont elle se réclame: la réalité passée et sa mémoire.

Le « Retour à la catharsis », dernière partie de l'ouvrage, est également un retour à littérature, celle qu'ont écrite les témoins contre leurs propres démons, leurs douleurs, leurs oublis, et également contre la culture de la mémoire qui les prend en otage. L'auteure demande à mieux les écouter car c'est d'eux dont il s'agit et de leurs œuvres qu'il faudrait au bout de ce parcours herméneutique lire ou relire afin de savoir ce qu'ils ont à nous dire sur leur présent qui est notre passé. Dans cette partie, C. Coquio entend analyser les sens et les missions nouveaux dont se trouve réinvestie ce mot ancien à l'origine appartenant au lexique médical de la thérapie. La nature catastrophique du génocide qui de fait est l'effectuation monstrueuse du mythe de purification éveille l'idée de catharsis pour penser le rôle du témoignage dans l'après-génocide. Les auteurs-témoins comme Imre Kertész, Aram Andonian, Varlam Chalamov s'approprient dans leurs pratiques d'écriture testimoniale cette notion de catharsis qui travaille leurs discours et la travaillent au sein d'une activité littéraire. Ce retour aux livres a également pour nous lecteurs un effet thérapeutique. Reste à savoir de quel mal ce remède (à la fois écriture et lecture) nous délivre-t-il ? « Qui se souvient et qui se délivre, de quel mal et en vue de quoi ? » (p. 210). Sortant des limites de l'esthétique, la catharsis prend une dimension anthropologique à travers les rites de funéraires et commémoratifs et se médicalise dans ses fonctions de purification, de libération, de promesse de guérison.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Ce ne sont pas uniquement l'art et l'esthétique qui expriment le besoin de catharsis mais également la justice et la politique comme le montre l'auteure dans le premier chapitre de cette partie « La catharsis après la catastrophe ». Elle évoque les modulations de l'idée cathartique, une courbe qui passe par les mots « transition », « réparation » et « réconciliation » associés aux idéaux de « justice », « mémoire » et « vérité ». Ainsi, le procès d'Eichmann fut présenté par David Ben Gourion comme une « catharsis nationale » et par les Allemands comme « processus curatif pour le peuple allemand comme pour le peuple israélien » ouvrant la voie à une normalisation des relations entre les deux États. Si les dimensions théâtrale et narrative obtiennent légitimité malgré leur ampleur sur la scène du tribunal ou celle des événements commémoratifs, il en est allé différemment en matière d'art relatif à la Shoah. Dans le second chapitre « La "catharsis impossible" ou l'interdit de représentation », C. Coquio résume les étapes du procès de la catharsis sur la scène artistique et cinématographique en passant par Adorno, Lanzmann et Daney, puis Lyotard, Nancy et Rancière. Elle met ainsi en lumière les rebondissements d'un débat autour de la mise en forme artistique de la catastrophe puisque d'une condamnation de la catharsis l'on est passé à une légitimation au conditionnel. Le sujet synthétiquement exposé permet de mieux saisir le phénomène de « culture de la mémoire », et son acheminement vers la construction d'histoires collectives acceptées, intégrées dans un panthéon national et dès lors (le plus souvent) immuables. Le chapitre problématise également des aspects du témoignage et de ses rapports avec devoir de vérité et de transmission déjà étudiés dans la partie précédente sur l'utopie du témoignage. Enfin, il nous ramène aux sources, celles des survivants qui en écrivant souhaitent se délivrer (mais cette délivrance est personnelle, intime, et nul ne peut la mesurer) en livrant leur témoignage (ou récit) au lecteur. Aussi, s'il y a une délivrance du témoin, celle-ci est conditionnée à l'écoute qu'il parvient de créer : « La catharsis testimoniale s'accomplit *sous condition*, ou plutôt elle se tient *en suspens* dans un horizon qui est aussi celui de la *réception* » (p. 251).

Donner la parole à Kertész dans le dernier chapitre de l'ouvrage intitulé « "Une possibilité de tragédie". Imre Kertész », semble aller de soi pour l'auteure, spécialiste de la littérature de témoignage de la Shoah qui a su fait entendre le long des pages d'autres voix, celles de Primo Levi, de Charlotte Delbo, de Jean Amery et j'en passe. À l'écoute de Kertész, la notion de catharsis prend sens de l'intérieur parce que l'écrivain hongrois a privilégié ce terme et les sens qu'il véhicule pour parler de son écriture et de son rapport à la mémoire, aux morts, aux survivants et aux lecteurs. La relation de la mémoire à la vérité se construit différemment dans le temps des œuvres et dans celui de la culture. Pour Kertész comme pour d'autres rescapés devenus auteurs, le témoignage se définit comme une quête sans doute insatisfaite

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

d'apaisement (p. 267). Pour nous lecteurs, la confusion entre héritage et expérience demeure.

Cet ouvrage n'en est que plus important. Important par sa portée éthique et politique et son articulation sur notre réalité immédiate, important également parce qu'il propose une vue d'ensemble d'ordre anthropologique, culturel et littéraire sur le témoignage et sa raison d'être au sein d'une période où mémoire est devenue culture. Catherine Coquio résume en ces termes :

> Comment « hériter » sans barbarie du document de culture nommé à présent « mémoire » ? Telle est la question que j'ai tenté d'affronter dans ce livre. (p. 277)

Il ne nous reste plus qu'à saluer la finesse de la démonstration et la richesse et la diversité des sources bibliographiques convoquées, outil de recherche précieux qui confirme l'importance de cette étude.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

PLAN

AUTEUR

Michèle Bokobza Kahan
Voir ses autres contributions

Courriel : michelekahan@012.net.il

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.