

La logique patrimoniale du devoir de mémoire : un usage civique et humaniste du passé

Doctorant Nathanael Waddled

Université de Lorraine, Université du Québec à Montréal

Résumé : *Le devoir de mémoire est le cadre social général dans lequel est aujourd'hui socialement compris la Shoah. Si les usages du terme ont parfois conduit à en faire un mot-valise, il ne désigne pas moins une certaine manière de comprendre le passé correspondant à une certaine fonction sociale. Il peut être défini comme ayant trois dimensions. D'un côté, la mise en avant de la souffrance des victimes marque une attention aux individus qui fonde moralement et civiquement les démocraties contemporaines. En même temps, le rappel de ce passé permet une affirmation de ces valeurs morales comme présentes, en opposition avec ce qui est dénoncé. Enfin, la reconnaissance des justes ayant tenu tête aux bourreaux permet à la fois une identification en tant que porteur ces valeurs et de se placer dans une perspective active appelant à de tels actions contre les génocides contemporains. Ces logiques induisent une mise à distance de ce qui a eu lieu. Si est affirmé la transmission de la mémoire, le contenu de cette mémoire semble être un évènement qui échappe à l'histoire. La dénonciation de l'horreur accompagnée par l'identification aux sauveurs implique en effet une mise à distance de ce qui a eu lieu, renvoyé à une histoire qui n'est pas celui où se développe le devoir de mémoire. Est dénoncé l'absolument autre avec lequel il est impossible de s'identifier. Il a ainsi pu être qualifié de « non-monde » ou d'« anti-histoire ». Cette communication se propose de définir cette triple forme et ce contenu du devoir de mémoire afin de montrer que la plupart des critiques qui lui sont faites ratent leur but. Le devoir de mémoire s'inscrit dans une fonction sociale patrimoniale que les anglo-saxons nomment heritage (Löwenthal), et se fonde en tant que tel dans l'affirmation de valeurs civiques et morales. Il est donc d'un côté vain de lui reprocher de ne pas être une forme de mémoire naturelle (Nora, Ricœur) ou une pratique historique (Rousso), et d'un autre côté inexacte d'en faire une stratégie politicienne communautariste (Todorov, Chaumont, Ricœur).*

Mots-clés : *anti-histoire, devoir de mémoire, mémoire civique, patrimoine, Shoah*

Introduction : la difficulté de définir théoriquement le devoir de mémoire

La difficulté d'un travail sur la notion de *devoir de mémoire* vient de ce que la notion semble manquer de consistance pour prendre souvent la forme d'un slogan [Lalieu, 2001: 83]. Ses usages et l'omniprésence du terme

ont parfois conduit à le disqualifier et à en faire un *mot-valise* en oubliant sa signification et ses implications. Sa signification, en tant que celle d'une certaine attitude envers le passé se serait perdue, de sorte que l'historien Sébastien Ledoux estime qu'elle est souvent considérée comme évidente sans que les auteurs l'utilisant ne parviennent jamais à en proposer une définition rigoureuse [Ledoux, 2009]. C'est peut-être pourquoi la plupart des théoriciens s'étant intéressés à cette notion en posent une critique où elle se définit négativement.

Malgré tout, la formule n'en est pas moins largement utilisée et circule dans la société, aussi bien dans le vocabulaire courant que dans le langage officiel depuis les années 1990 pour nommer l'attitude envers le génocide commis par les nazis [Gensburger et Lavabre, 2005]. Cet usage doit bien vouloir dire quelque chose. S'il est devenu un lieu commun largement décrié, le *devoir de mémoire* n'en désigne pas moins une fonction sociale qu'il faut saisir, à la fois au niveau de sa forme épistémologique comme un certain rapport au passé et de son contenu social comme porteur de valeurs, pour comprendre la signification de la *Shoah* dans ce moment ou ce lieu culturel qui est le notre.

1. Un mode de mémoire patrimonial

Le *devoir de mémoire* ne désigne pas la présence d'événements historiques qui s'imposent à nous par un dévoilement progressif et inéluctable, mais une certaine forme que prennent leurs traces par leur mobilisation en interaction avec des événements et des cadres sociaux contemporains. Pour reprendre la formule de l'historienne Annette Wieviorka à propos du témoignage qui est un de ses dispositifs centraux, « sa fonction sociale » n'est plus de rendre compte des événements mais de les rendre présents » [Wieviorka, 2003: 163; Wieviorka, 2002]. Il serait le résultat explicite des contraintes culturelles et sociales et se place ainsi du côté du patrimoine au sens défini par le géographe David Löwenthal. Celui-ci caractérise le domaine de l'*héritage* [Löwenthal, 1998: X-XI, 111-112; Tunbridge et Ashworth, 1996: 6] pour désigner ce qui s'inscrit dans une démarche produisant au présent le passé pour être « consommé », c'est-à-dire pour être utilisé selon des intérêts sociaux et culturels présents. À ce niveau il faut faire une différence entre le patrimoine ainsi entendu et une conception traditionnelle présidant par exemple aux pratiques restauratrices recherchant l'authenticité. L'*héritage* au sens donné par David Löwenthal se rapproche de ce que le philosophe Friedrich Nietzsche

appelle l'histoire monumentale, qui est celle de l'homme d'action. Sa fonction n'est pas de dire quelque chose du passé, mais d'être utile au présent [Nietzsche, 1990].

Cette différence renvoie aux deux orientations temporelles de l'héritage ou du patrimoine, comme passé toujours vivant devant être sacralisé au sens d'exclu de tout usage, ou comme passé disponible pour être utilisé au présent. Elle apparaît bien dans la manière dont David Löwenthal et la géographe Nuela Johnson désignent la même réalité respectivement comme *heritage et desinheritance* [Johnson, 1999 a; Johnson, 1999 b; Walsh, 1992: 177]. Reprenant explicitement les analyses de Pierre Nora, pour Nuela Johnson, le patrimoine serait le processus de la perte d'un environnement mémoriel naturel et remplacé par des lieux de mémoire artificiels. Au contraire, pour David Löwenthal, il s'agit de l'état d'un certain rapport au passé défini en lui-même positivement et non comme la dégénérescence d'une autre forme. Cette différence marque bien les deux démarches qu'il est possible d'adopter pour comprendre une réalité patrimoniale, que ce soit un espace muséal et un mémorial ou une culture immatérielle comme le *devoir de mémoire*. D'un côté, il s'agit de montrer comment se produit une dégénérescence par rapport à un rapport légitime au passé, ce qui est une manière de marquer le *devoir de mémoire* comme étant illégitime et n'ayant pas de consistance propre. D'un autre côté, il s'agit de prendre au sérieux une certaine expérience du passé pour en comprendre la positivité, c'est-à-dire pour comprendre en quoi il est question d'une certaine forme autonome de rapport au passé.

Il semble que la majorité des études historiennes, géographiques et théoriques s'inscrivent dans la première perspective pour faire du *devoir de mémoire* la forme soit d'une histoire historique soit d'une mémoire testimoniale dégénérée. Contrairement au contenu de la mémoire des témoins où ce qui s'est passé se transmet directement, ce passé est socialement et collectivement reconstruit ou imposé. En même temps, contrairement à l'histoire historique écrite pour produire une connaissance, l'éthique des espaces mémoriels paraît être essentiellement de l'ordre d'une responsabilité sociétale, et non d'un intérêt spéculatif.

À un premier niveau, le philosophe Paul Ricœur voit le *devoir de mémoire* comme une mémoire obligée et artificielle empêchant et contrariant les « mémoires passionnelles », « alors qu'il revient au souvenir de pouvoir surgir à la façon d'une évocation spontanée » [Ricœur, 2000: 8, 106-109, 103]. Le passé ne serait plus vivant tel qu'il a été vécu et transmis par les témoins dans une tradition [Nora, 1997: 32]. À la place serait mise en

place une manipulation artificielle obéissant à une stratégie, et donc à des impératifs sociétaux présents. Cette critique s'inscrit dans la perspective de l'analyse que l'historien Pierre Nora propose de ce qu'il nomme les *lieux de mémoire* [Nora, 1999] – considérés non comme des places particulières mais comme un mode d'historicité. Leur présence et leurs usages, comme support et médiatisation du rapport à un passé, correspondraient à la perte de tout rapport vécu avec ce passé. Ils seraient le symptôme d'une incapacité à avoir un rapport vivant au passé, que Pierre Nora qualifie de « naturel » [Nora, 1997: 29].

D'un autre côté, dénonçant aussi son caractère d'injonction, l'historien Henri Rousso précise ce point en montrant que cette mémoire n'est pas celle légitime de la connaissance [Rousso, 1998: 44; Conan et Rousso, 1997: 397]. Le *devoir de mémoire* s'opposerait ainsi à l'histoire historienne qui, si elle reconnaît ne pas être une mémoire naturelle, est désintéressée au sens où elle ne répond pas à une injonction sociale mais à un engagement spéculatif [Ledoux, 2012: Prost, 2007: 30]. Elle garde un idéal d'objectivité établi non comme la présentation historiciste de ce qui ce serait véritablement passé, mais comme une représentation scientifiquement fondée sur une méthode garantissant qu'il s'agit d'une connaissance. Cette différence reprend celle entre le patrimoine et l'histoire que David Löwenthal définit comme désintéressée [Löwenthal, 1998: 118-119; Ravitch, 1995: 7-8]. En tant que patrimoine le *devoir de mémoire* serait un rapport corrompu et distordu au passé produisant un mirage en lieu et place de l'histoire [Shopes, 1995: 7-8; Walsh, 1992: 108-109]. Il donnerait un simulacre du passé, au sens platonicien du terme [Platon, 1966].

Ces deux critiques peuvent sembler ne pas être véritablement pertinentes en tant que telles, puisqu'elles reprochent au *devoir de mémoire* de ne pas être ce qu'il ne prétend pas être : une institution historique ou testimoniale. En tant que patrimoine, il se prête à ces critiques puisqu'il est exactement ce qu'elles lui reprochent d'être. Comme le suggère l'historien Pierre Vidal-Naquet la question est alors mal posée, dans la mesure où le *devoir de mémoire* se situe d'emblé sur un terrain normatif, par définition artificiel et ayant une fonction sociétale [Vidal Naquet, 1995: 16]. Si le passé est utilisé au présent, c'est qu'il y a un intérêt social à le faire, et non un intérêt personnel comme c'est le cas pour la pratique du témoignage ou un intérêt spéculatif présidant à la pratique de l'histoire. C'est ce qu'affirme David Löwenthal lorsqu'il spécifie la raison d'être du patrimoine en vertu de sa fonction civique et morale. L'enjeu est de citoyenneté : « on commémore la Shoah, on en parle, on l'enseigne, on a fait tout ce qui était

possible pour inscrire cet événement dans la mémoire nationale » [Rousso, 2012]. Tout en participant à la conscience historique des individus qui en font l'expérience et dans la mesure où elle s'offre comme point focal à un groupe d'individus étant chacun amenés à faire cette expérience, la convocation de l'événement participe aussi à une certaine homogénéisation de ce groupe social puisque chacun ressent un passé commun forgeant une identité commune [Graham, Ashworth et Tunbridge, 2004; Brett, 1990].

Si les travaux reprochant au *devoir de mémoire* de ne pas être de l'histoire historique ou de la mémoire testimoniale, permettent de définir en creux ce qu'est le patrimoine en définissant positivement les modalités suppose de considérer le patrimoine comme un mode de rapport au passé simplement différent de la mémoire individuelle et de l'histoire [Löwenthal, 1998; Graham, Ashworth et Tunbridge, 2004; Samuel, 1994; Taborsky, 1999; Sheldon, 1990] et méritant d'être caractérisé comme tel. Ce serait un courant de mémoire, au sens du sociologue Maurice Halbwachs [Halbwachs, 1997: 52-54], au même titre que l'histoire historique ou la mémoire testimoniale.

S'il en est ainsi, ce n'est pas seulement, dans la perspective de Maurice Halbwachs, afin de reconnaître l'existence d'une forme sociale existante, mais pour des raisons épistémologiques plus profondes. La différence posée avec le patrimoine viendrait d'une illusion entretenue par les historiens sur la nature de l'histoire historique et de la mémoire testimoniale. Pour Maurice Halbwachs, toute mémoire est une reconstruction des souvenirs en fonction de cadres sociaux et d'intérêts présents. Cette conception présentiste de la mémoire peut sembler correspondre à certaines formules de Pierre Nora dans lesquelles il soutient que les *lieux de mémoire* sont « naturels et artificiels, immédiatement offerts à l'expérience la plus sensible et, en même temps, relevant de l'élaboration la plus abstraite » [Nora, 1997: 37]. La différence, qui est essentielle, est que, pour Maurice Halbwachs, il en va de même pour la mémoire testimoniale : même le vécu au moment de l'événement et *a fortiori* ce dont les témoins se souviennent, est déjà une représentation et une reconstruction en fonction des intérêts et des cadres de l'individu qui le perçoit. Ainsi, ce qui pour Pierre Nora est la marque d'une décadence ou d'une perte est pour Maurice Halbwachs la reproduction du mécanisme même de la mémoire. S'il l'oppose à l'histoire c'est parce qu'il identifie cette dernière à sa prétention historiciste abstraite, séparée des intérêts présents [Halbwachs, 1997: 100], il défend l'idée d'une historicité présentiste correspondant à celle de l'histoire critique contemporaine. La différence

entre l'histoire et le patrimoine ne serait pas épistémologique, mais se situerait au niveau de l'orientation que prend le regard sur le passé : du présent vers le passé pour y rester ou pour revenir au présent – si tant est que l'histoire historienne ne soit pas orientée par des intérêts sociaux politiques présents.

Histoire, témoignage et patrimoine seraient alors trois modes de mémoire, tous trois présentistes et ayant chacun des intérêts différents. Ce seraient trois espaces d'émergence et d'organisation pour des énoncés [Foucault, 1969; Foucault, 1966: 170-171] valant comme les conditions culturelles transcendantes de la présence du passé. À chaque fois, de manière non explicite, sont données des règles qui en caractérisent la pratique discursive et délimitent son usage. Ce sont des régimes d'historicités désignant une certaine manière de percevoir ce qui a eu lieu quand ce passé apparaît. Si Paul Ricœur remarque qu'il n'est pas possible de trancher épistémologiquement entre la mémoire et l'histoire, il faudrait y ajouter le patrimoine dont relève le *devoir de mémoire* [Ricœur, 2000: 647-648].

2. Une morale civique universelle

Une critique pertinente devrait peut-être se poser la question de l'orientation éthique et politique donnée au patrimoine, plutôt que de dénier la légitimité de son existence. Ce serait alors interroger sa logique propre de l'intérieur. Il est peut-être plus intéressant de voir les apories et les difficultés de sa logique propre, plutôt que de le critiquer de l'extérieur en se contentant de constater qu'il n'est pas ce que les critiques aimeraient qu'il soit. Prenant acte de sa perspective civique, il s'agit alors de considérer son contenu. C'est à ce niveau que se situent les critiques du *devoir de mémoire* qui semblent être le plus socialement diffusées et présentes. Il ne s'agit pas d'interroger la légitimité d'un rapport patrimonial au passé, mais de douter de sa finalité civique : « nous savons maintenant que ces appels à la mémoire n'ont en eux-mêmes aucune légitimité tant qu'on ne précise pas à quelle fin on compte l'utiliser, nous pouvons aussi nous interroger sur les motivations spécifiques de ces « militants » [Todorov, 1998: 32-33; Todorov, 2000: 12-13, 36].

Pour le sociologue Jean-Michel Chaumont, ce que le linguiste Tzvetan Todorov et le philosophe Paul Ricœur nomment l'*abus de mémoire* [Todorov, 1994: 272; Todorov, 1998: 16] est caractérisé par la poursuite d'une fin autre que la présentation d'un exemple de valeur universelle

[Ricoeur, 2000: 105]. Le *devoir de mémoire* serait en l'occurrence utilisé par différents groupes afin de se faire reconnaître en tant que victimes et d'en tirer un certain prestige [Todorov, 1998: 56; Chaumont, 1997: 84, 94, 316-317; Ricoeur, 2000: 104, 108-109]. Être victime serait alors un statut social où ne se poserait plus la question de rendre justice aux victimes, mais celle de leur donner une place socialement valorisée. Ainsi, « un capital moral » à prétention universelle serait incarné dans un groupe particulier, de sorte que les victimes d'Auschwitz seraient « les délégués auprès de notre mémoire de toutes les victimes de l'histoire » [Ricoeur, 1895: 273]. Cet usage est considéré comme illégitime, car il s'oppose aux valeurs universelles, morales et civiques réputées devoir être partagées par tous, pour en faire les éléments distinctifs d'un groupe social particulier.

La convocation de cette mémoire par le reste de la société serait celle politique ou politicienne d'une logique dénoncée comme communautaire – à travers « une manipulation concertée de la mémoire et de l'oubli par les détenteurs du pouvoir » [Ricoeur, 2000: 97]. Ce serait, par opposition à une appropriation patrimoniale légitime, un rapport que Tzvetan Todorov nomme « littéral » à cet événement et non approprié [Todorov, 1998: 29-31], dans le seul but de se « contenter de geindre sur la disparition d'une tradition collective » [Ricoeur, 2000: 110] dans la mesure où cela est socialement valorisé. Les dénonciations des souffrances et de ceux qui les ont commises ne débouchent pas sur une conséquence morale universelle pour en faire un événement « exemplaire » susceptible de trouver une signification présente pour tous et pour chacun. C'est en ce sens qu'il serait possible d'affirmer avec le philosophe Emmanuel Kattan, que « la préoccupation exagérée pour le passé nous détourne parfois des urgences du présent » [Kattan, 2001: 71; Todorov, 1998: 54].

Malgré l'intérêt théorique de ces critiques, il peut sembler douteux qu'une convocation sociale aussi massive d'un événement passé puisse se résumer à des usages politiques abstraits de toute dimension civique car, comme le note Freddy Raphael, « les faits qui s'inscrivent dans le souvenir sont toujours porteurs d'un jugement et crédités d'une valeur » [Raphaël, 1998: 45]. Si la critique regrettant que la logique patrimoniale ne soit ni historienne ni naturelle manque sa cible étant donné que le *devoir de mémoire* n'a jamais prétendu être autre chose qu'une pratique patrimoniale, celle lui refusant cette qualité en tant que politicienne semble en un sens injuste dans la mesure où elle refuse de prendre au sérieux les prétentions explicites et les fonctions morales qu'il assure. La sociologue Floriane Schneider [Schneider, 2013] définit ainsi la notion de *devoir de mémoire*

[Ledoux, 2009; Ledoux, 2012; Ledoux, 2014] comme l'articulation entre la reconnaissance des victimes, la dénonciation des bourreaux comme figure de répulsion, et la mise en avant des Justes comme figure d'identification.

La mise en avant des victimes et de leur souffrance permet une universalisation à la fois parce que cette souffrance leur a été infligée en tant qu'hommes et non seulement en tant que juifs, et parce que la dénonciation de telles atrocités vaut comme valeur morale universelle. Cela témoigne d'une attention aux individus fondant moralement et civiquement les démocraties contemporaines par la réparation de la souffrance individuelle de chacun à travers le temps pour la rendre supportable grâce au processus de sa socialisation [Ledoux, 2009]. En même temps, le rappel de ce passé permet une affirmation de ces valeurs morales comme présentes, car elles président à la dénonciation et sont définies en opposition avec ce qui est dénoncé. Il ne s'agit donc pas exactement de repentance comme l'affirment notamment un certain nombre de responsables politiques [Schneider, 2013: 192], mais d'une affirmation de soi par la mise à distance de ce qui est dénoncé. Enfin, la reconnaissance de ceux qui ont tenu tête aux bourreaux permet non seulement de se définir comme porteurs de ces valeurs mais aussi de se placer dans une perspective active appelant à de telles actions contre les génocides contemporains [Kattan, 2002: 74-75]. L'histoire de cette prise de distance s'ancre dans un héritage et une communauté universelle de valeurs [Lalieu, 2001]. Cela semble porteur d'une mémoire exemplaire affirmant des valeurs morales et civiques susceptibles de rassembler des groupes sociaux divers, non de diviser en affirmant la spécificité et la supériorité morale de certains groupes. Si cette injonction s'accompagne le plus souvent d'un projet de consolidation du lien social passant par l'opposition au racisme ou l'antisémitisme, cela ne doit pas être confondu avec la survalorisation sociale de ceux qui les subissent. La notion de *devoir de mémoire* ne renverrait alors pas à un impératif à se souvenir, mais à une obligation civique. C'est un « geste national qui permet d'affirmer une nouvelle identité nationale autour des valeurs des droits de l'Homme » [Ledoux, 2009; Ledoux, 2012].

S'il y a, dans cette perspective, une critique à adresser au *devoir de mémoire* en tant que pratique sociale et civique, elle est peut-être exactement symétrique à celle adressée au nom de l'*abus de mémoire*. La difficulté se trouverait peut-être précisément au niveau de sa prétention humaniste à être universelle. Or, s'il est possible d'estimer que l'impératif à se souvenir traverse depuis toujours les sociétés humaines [Ledoux, 2012] et se retrouve

dans différents contextes culturels [Rousso, 2007; Schneider, 2013; Brossat, 1999: 167] en faisant référence à des événements divers [Stora, 2007: 81], il prend avec le *devoir de mémoire* une certaine forme spécifique, qui n'est pas réductible même à toutes les manifestations mémorielles contemporaines. En deçà du succès du terme, se trouve une construction historique singulière dont l'effectivité est localisée. L'expression désigne et formalise un certain mode de représentation des individus sur le présent comme sur le passé, en renvoyant à une attitude déterminant un certain nombre de pratiques sociales: des discours publics, des lois « mémorielles », des politiques éducatives, des commémorations, des associations, des musées, etc .

L'historien Sébastien Ledoux identifie les lieux du *devoir de mémoire* à la France des années 1990. Dans ce contexte, l'expression s'est en particulier imposée en référence aux victimes juives du génocide commis par les nazis : « Les occurrences en écho du *devoir de mémoire* dans les discours médiatiques, mais aussi politiques et scientifiques, ont construit pour le terme une "opération de référence" qui a fonctionné ensuite comme une dénomination partagée d'un événement, en l'occurrence la déportation et/ou l'extermination des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale » [Ledoux, 2014: 12]. L'utilisation du terme de *devoir de mémoire* pour désigner la mémoire dans un autre contexte serait donc en un sens au mieux anachronique [Dosse, 2001: 139], et sans doute souvent *coloniale*, au sens où il s'agit d'étendre un espace-temps en définissant ses valeurs propres, circonstanciées, contextuelles et locales comme universelles.

Conclusion : un travail théorique ne remplace pas une étude historique

Le *devoir de mémoire* serait donc une pratique patrimoniale dont les valeurs morales affirmées ont une prétention universelle. À côté de l'histoire historique, de la mémoire testimoniale et de l'instrumentalisation politicienne, ce serait un mode d'écriture de l'histoire se revendiquant civique et inscrivant ce civisme dans un horizon universel humaniste. Au delà d'une réflexion théorique et épistémologique sur la définition de son historicité dont l'ambition est de montrer l'incapacité des critiques traditionnellement adressées au *devoir de mémoire* d'en considérer la logique théorique propre, il faut comme le fait Sébastien Ledoux dans sa thèse, interroger ses effets de ses usages effectifs afin d'en définir positivement les modalités – c'est-à-dire en faire une histoire et une géographie culturelle. Il s'agit alors de prendre au sérieux l'expérience de ceux qui désignent leur

rapport au passé de ce nom, en en faisant véritablement un objet d'histoire de la mémoire, selon la définition donnée par l'historien Henri Rousso : « différentes pratiques sociales, de leur forme et de leur contenu, ayant pour objet ou pour effet, explicitement ou non, la représentation du passé et l'entretien de son souvenir, soit au sein d'un groupe donné, soit au sein de la société tout entière » [Ledoux, 2012].

Bibliographie

- David, Brett, *The construction of heritage*, Cork, Cork University Press, 1990.
- Brossat, Alain. « Massacres et génocides : les conditions d'un récit », dans Catherine Coquio, *Parler des Camps, Penser les Génocides*, Paris, Albin-Michel, 1999.
- Certeau (de), Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- Chaumont Jean-Michel, *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 1997.
- Conan, Éric et Rousso, Henry, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Gallimard, 1996.
- Dosse, François, « Le moment Ricœur de l'opération historiographique », *Vingtième siècle*, n°69, janvier-mars 2001.
- Foucault, Michel, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel, sous-chapitre : « L'A priori historique et l'archive », *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Gensburger, Sarah et Lavabre, Marie-Claire, « Entre "devoir de mémoire" et "abus de mémoire" : la sociologie de la mémoire comme tierce position », dans Müller, Bertrand (dir.), *L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Lausanne, Payot, 2005.
- Graham, Brian, Ashworth, Gregory et Tunbridge, John, *A Geography of Heritage. Power, Culture and Economy*, Londres, Hodder Arnold, 2004.
- Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997.
- Johnson, Nuala a), « Historical geographies of the présent », dans Brian Graham et Catherine Nash (ed.), *Modern Historical geographies*, Harlow, Prentice Hall, 1999.
- Johnson, Nuala b), « Framing the past: time space and the politics of heritage tourism in Ireland », *Political Geographie* 18, 1999.
- Kattan, Emmanuel, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002.
- Lalieu, Olivier, « L'invention du « devoir de mémoire », *XXe Siècle. Revue d'histoire*, n° 69, 2001.
- Ledoux, Sébastien, « Pour une généalogie du "devoir de mémoire" en France », centrealbertobenveniste.org, février 2009.
- Ledoux, Sébastien, « Écrire une histoire du "devoir de mémoire" », *Le Débat*, n°170, mai-août 2012.
- Ledoux, Sébastien, « Les lieux d'origine du *devoir de mémoire* », *Conserveries mémorielles* [En ligne], # 15 | 2014, mis en ligne le 10 mai 2014.
- Löwenthal, David, *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

- Nietzsche, Friedrich « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », *Considérations inactuelles*, paragraphe 2, Paris, Gallimard, 1990.
- Nora, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, tome 1, Quarto, 1997.
- Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- Prost, Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, rééd., Paris, Seuil, 2007.
- Raphaël, Freddy, « Comment les souvenirs rentrent dans le rang », dans *Travail sur la figure, travail sur la mémoire*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1998.
- Ravitch, Diane, « History and the peril of pride », *American Historical Association Perspectives*, 37 (3), mars 1995.
- Ricoeur, Paul, *Temps et Récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1985.
- Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Rousso, Henri, *Hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998.
- Rousso, Henri, « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième siècle*, dossier « Mémoires Europe-Asie », n° 94, avril-juin 2007.
- Rousso, Henri, « La rafle du Vel' d'Hiv' est devenue emblématique de la Shoah », *Libération*, 23 juillet 2012.
- Samuel, Raphael, *Theatres of memory; volume 1: past and present in contemporary culture*, Londres, Verso, 1994.
- Schneider, Floriane, *Shoah: dans l'atelier de la mémoire. France, 1987 à aujourd'hui*, Lormont 33 310, éditions le Bord de l'eau, 2013.
- Shelton, Antony Alan, « In the lair of the monkey: notes toward a postmodernist museography », dans Susan Pearce, *Object of knowledge*, Londres-New York, Continuum International Publishing Group, 1990.
- Shopes, Linda, « Some second thoughts on Disney's America », *American Historical Association Perspectives*, 37(3), mars 1995.
- Stora, Benjamin, *La guerre des mémoires*, Éditions de l'Aube, 2007.
- Taborsky, Edwina, « The discursive object », dans Susan Pearce, *Object of knowledge*, Londres-New York, Continuum International Publishing Group, 1990.
- Todorov, Tzvetan, *Face à l'extrême*, Paris, Points Essais, 1994.
- Todorov, Tzvetan, *Les Abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 1998.
- Todorov, Tzvetan, *Mémoire du mal, tentation du bien*, Paris, Robert Laffont 2000.
- Tunbridge, John et Ashworth, Gregory, *Dissonant Heritage. The management of the past as a resource in conflict*, Hoobroken (New Jersey), John Wiley and Sons, 1996.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, Le Seuil, 1995.
- Walash, Kevin, *The Representation of the Past. Museums and heritage in the postmodern world*, Londres-New-York, Routledge, 1992.
- Wieviorka, Annette, *L'Ère des témoins*, Paris, Hachette, 2002.
- Wieviorka, Annette, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Hachette, 2003.