Modalités et critères d'une mémoire partagée

Joël Candau
Université Côte d'Azur, LAPCOS, France

Une version plus ancienne de cet article a été publiée en portugais dans : Candau Joël. 2017. Modalidades e critérios de uma memória compartilhad in Jorge Alberto Kulemeyer, Yussef Daibert Salomão de Campos, *El lado perverso del patrimonio cultural*, Centro de Investigaciones sobre Cultura y Naturaleza Andina, *Cuadernos CICNA* 7: 102-130.
Une version plus ancienne est à paraître en français dans : Candau Joël. Modalités et critères d'une mémoire partagée, in Boisson Bénédicte (éd.), *Processus de création et archives du spectacle vivant : manque de traces ou risque d'inflation mémorielle ?* Rennes, Presses Universitaires de Rennes. Une version anglaise devrait paraître dans l'ouvrage *Toward an Ecological Approach to Human Memory*.

Introduction

La notion de mémoire partagée ne va pas de soi. Comment s'assurer, en effet, que des représentations du passé sont réellement identiques pour un ensemble d'individus ? Dans l'état actuel des connaissances, il est sans doute impossible de dissiper toute incertitude, pour des raisons qui tiennent au caractère irréductiblement singulier de nos états mentaux (Nagel 1974), dont nos souvenirs font partie. On peut progresser, toutefois, dans deux directions complémentaires. En premier lieu, afin de limiter le risque de généralisation indue inhérent à toute rhétorique holiste (Candau 2009a), on gagnera à distinguer trois modalités du travail de mémoire dont le partage n'a pas le même degré de plausibilité : la protomémoire, la mémoire proprement dite et la métamémoire. En second lieu, on peut tenter d'établir une liste aussi complète que possible des critères permettant d'étayer l'hypothèse d'une mémoire partagée.

Dans la première partie de ce texte, je montre que le flou qui entoure la notion de mémoire partagée n'est qu'un cas particulier du sens flottant intrinsèque aux termes et expressions utilisées en sciences sociales pour désigner des représentations collectives ou supposées l'être. Dans la partie suivante, la plus longue, je présente deux des trois modalités du partage mémoriel (la protomémoire et la mémoire proprement dite) et j'énumère les principaux critères du partage de la deuxième modalité. La troisième et dernière partie est consacrée à la métamémoire collective, définie par sa dimension narrative, c'est-à-dire par la mise en récit d'une mémoire partagée ou supposée l'être. Je soutiens que le récit métamémoriel donne de la consistance au partage mémoriel en propageant la croyance en une mémoire partagée, notamment grâce à des effets d'éclairage narratif d'événements du passé. Ce métadiscours nourrit l'imaginaire communautariste des membres du groupe et contribue à l'émergence d'un monde où naît une certaine intersubjectivité mémorielle, sous une forme qui peut être paradoxale : souvent, ce que les individus prennent pour une mémoire partagée est en réalité le récit partagé d'une croyance dans le partage de cette mémoire.

I. Mémoire individuelle, mémoire partagée et rhétoriques holistes

La mémoire individuelle est une faculté cognitive qui dépend de faits neurobiologiques, aujourd'hui bien documentés dans la littérature. Par exemple, les travaux sur l'aplysie du Prix Nobel Eric Kandel (Martin *et al.* 1997 ; Kandel *et al.* 2014) ont été à l'origine d'avancées scientifiques décisives dans la compréhension de cette mémoire. Grâce à ces recherches et à d'autres très nombreuses, on dispose d'une théorie robuste de la mémoire, même si celle-ci reste l'objet de vifs débats (Queenan *et al.* 2017 ; Tonegawa *et al.* 2015) : des modifications biochimiques et morphologiques des connexions synaptiques sont à l'origine de l'enregistrement et de la consolidation des traces mnésiques – les engrammes - dans le cerveau. Lorsque l'influx

nerveux parvient à l'extrémité d'un neurone, il déclenche dans l'espace inter-synaptique la libération de neurotransmetteurs, notamment l'acétylcholine et le glutamate, ce dernier étant un excitateur, précurseur principal de l'inhibiteur GABA (acide gamma-aminobutyrique). Ceux-ci se fixent sur des récepteurs-canaux situés sur le neurone post-synaptique. Il en résulte une capacité accrue de la synapse à transmettre l'influx nerveux. La mobilisation plus aisée de ces synapses 'améliorées' permet ainsi de se souvenir. Sans cela, nulle mémoire n'est possible.

On sait par ailleurs que cette mémoire individuelle est limitée mais améliorable (Dresler *et al.* 2017, sélective (Anderson & Hanslmayr 2014), associative (Cai *et al.* 2016), oublieuse, y compris des événements les plus tragiques (Hirst *et al.* 2015), déclinante (une des causes étant, chez les personnes âgées, une mauvaise synchronisation pendant le sommeil des ondes cérébrales qui assurent la communication entre la région de stockage de la mémoire à long terme dans le cortex préfrontal et la région de l'hippocampe où sont d'abord enregistrés les souvenirs : Helfrich *et al.* 2017) mais selon des modalités variées (Martinelli *et al.* 2013), plastique, au point même de fabriquer de faux souvenirs (Loftus 2005 ; Ramirez *et al.* 2013 ; Roediger, Jacoby & McDermott 1996), et manipulable (Björkstrand *et al.* 2016). Bien que cela puisse paraître contre-intuitif, on sait aussi que la vocation de cette faculté cognitive est davantage de préparer ou d'imaginer des actions futures (Schacter *et al.* 2007), notamment sous la forme de la mémoire prospective, que de cultiver le souvenir du passé, aptitude partagée par d'autres espèces que la nôtre (Kabadayi & Osvath 2017). On est aujourd'hui capable, peu ou prou, de référer chacune de ces caractéristiques à des processus neurobiologiques.

Jour après jour, sont publiées de nouvelles recherches sur la mémoire individuelle grâce auxquelles les processus mémoriels sont de mieux en mieux connus et les cadres théoriques sans cesse affinés. Je me borne à quelques exemples. La fonction de l'oubli dans les processus mémoriels est désormais mieux cernée : oublier i)améliore la flexibilité de ces processus lors d'une prise de décision en réduisant l'influence des informations périmées, et ii) empêche l'ancrage excessif dans des événements passés spécifiques, favorisant ainsi la généralisation (Richards & Frankland 2017) dont sont incapables, dans le monde réel, le patient hypermnésique d'Alexandre Luria (1995), et dans la fiction le Funes de Borges (1965). O'Neill *et al.* 2017 ont montré que l'hippocampe n'était pas la seule région du cerveau qui réactivait et consolidait la mémoire spatiale et la mémoire épisodique. On a découvert récemment que la formation et le rappel de cette mémoire épisodique empruntent différents circuits neuronaux dans l'hippocampe (Roy *et al.* 2017, Wixted *et al.* 2018). Rose *et al.* 2016 ont décrit un fonctionnement de la mémoire de travail plus complexe que celui que l'on imaginait jusqu'alors, l'activité de décharge neuronale se combinant avec des mécanismes de plasticité synaptique à court terme. Une des preuves de cette plasticité est le fait que l'exclusion sociale altère la mémoire de travail, en réduisant à la fois la capacité de stockage et l'efficacité du filtre attentionnel (Xu *et al.* 2018). Une autre preuve est le biais de cette mémoire sous l'effet de nos expériences sensorielles passées (Akrami *et al.* 2018). Les travaux de Okuyama *et al.* 2016 et de Zinn *et al.* 2016 ont permis de mieux localiser les régions cérébrales qui correspondent à la mémoire de reconnaissance sociale, c'est-à-dire notre aptitude à différencier personnes connues et personnes étrangères. Wang *et al.* 2017 ont mis en évidence récemment l'importance du lobe temporal antérieur dans la mémorisation des personnes de notre entourage. Patai *et al.* 2015 ont confirmé que les performances de rappel, mais pas celles de reconnaissance, dépendent étroitement du volume de l'hippocampe. Je donne un dernier exemple qui concerne la mémoire motrice. On sait désormais que son acquisition est induite par le remodelage de petits sous-ensembles de neurones, notamment au niveau des épines dendritiques qui jouent un rôle essentiel dans la plasticité synaptique (Hayashi-Takagi *et al.* 2015).

Lorsqu'on se risque à passer de cette mémoire individuelle à une mémoire partagée ou supposée l'être, comme cela se produit régulièrement dans de nombreuses disciplines

(anthropologie, histoire, philosophie, psychologie sociale, sciences littéraires, sociologie), les difficultés surgissent. Écartons d'emblée l'hypothèse selon laquelle la mémoire partagée serait une sorte d'entité métaphysique surplombant les individus et existant indépendamment d'eux, assimilée à un ensemble de représentations du passé (sous forme de croyances, d'images, d'artefacts) qui pourrait avoir une réalité en l'absence des mémoires individuelles. Cette hypothèse n'a aucune vraisemblance scientifique car si, à l'évidence, des cadres sociaux de la mémoire (Halbwachs 1925 & 1994) existent et exercent leurs effets, le contenant (les cadres) ne peut être confondu avec le contenu (la mémoire partagée) qui, in fine, ne peut avoir de consistance sans la convergence des mémoires individuelles, qu'il s'agisse de production ou de réception[1] (Beim 2007). Par conséquent, nonobstant l'existence des cadres sociaux qui orientent et contraignent ces contenus, la question reste posée de savoir dans quelle mesure tel ou tel d'entre eux est réellement partagé.

Si la notion de mémoire partagée comprise comme une entité métaphysique est invraisemblable, elle devient plausible mais floue quand elle renvoie à autre chose que le sens précis suggéré par trois observations triviales. En premier lieu, les êtres humains sont capables de transmettre cumulativement leur expérience de génération en génération et ont donc, de ce point de vue, une « mémoire sociale » (Ayala 2015). Selon cette acception, la notion de mémoire commune ou partagée désigne tout simplement le processus de transmission culturelle, l'exemple le plus banal étant celui de la transmission d'une langue (ou plusieurs) au sein du groupe d'appartenance. La langue dite maternelle est incontestablement un héritage mémoriel collectif. En deuxième lieu, cette transmission culturelle ne se fait pas sans heurts, notamment quand il s'agit de transmettre le récit des événements passés. La notion de mémoire partagée peut renvoyer à l'ensemble des dynamiques sociales qui sont en concurrence pour façonner les représentations du passé ayant vocation à être transmises, par exemple dans le cadre de ce qu'on appelle des « conflits de mémoire » (Candau 2004a), l'enjeu étant la plupart du temps de savoir « à qui appartiennent les morts » (Aronson 2016). La notion désigne dans ce cas un processus agonistique de mise en forme du passé (Roediger et Abel 2015) ou, si l'on veut, le champ des disputes mémorielles. En troisième lieu, les mémoires individuelles prennent très souvent appui sur les souvenirs d'autrui quand ceux-ci sont manifestés, soit spontanément, soit parce qu'ils ont été sollicités. Selon cette acception, la notion de mémoire commune ou partagée désigne le processus d'influence sur nos souvenirs de cadres et facteurs sociaux (Bartlett 1932 ; Halbwachs 1925 & 1994), de « scripts culturels » (Berntsen & Rubin 2004 ; Wertsch & Roediger 2008) ou schemata (Beim 2007) ainsi que d'innombrables interactions avec nos semblables au sein de groupes restreints (Harris *et al.* 2008) ou étendus (Luhmann & Suparna 2015), cela dès la petite enfance (Reese & Fivush 2008). Cette remémoration socialement et culturellement modulée n'est qu'un cas particulier d'un phénomène plus général qui est l'influence des matrices culturelles sur l'ensemble de nos performances cognitives, sensorielles et émotionnelles (Candau 2018), du fait notamment de la nature hyperculturelle et du tropisme coopératif de notre espèce (Candau 2012).

Toutefois, aucun de ces trois sens est celui qui est généralement donné en sciences humaines et sociales à la notion de mémoire partagée, au moins implicitement. En effet, la plupart du temps cette notion est comprise littéralement comme de la « cognition partagée » (Beim 2007), c'est-à-dire un ensemble de représentations du passé réellement commun à la totalité des membres d'un groupe, ce qui est problématique. Certes, on sait que ce partage est possible en contexte expérimental. Par exemple, chez des sujets se remémorant diverses scènes d'un épisode de la série *Sherlock* de la BBC, les traces mnésiques correspondant à chaque scène sont organisées de manière similaire dans leurs cerveaux (Chen *et al.* 2017). Cependant, la mise en évidence dans un laboratoire du partage du même substrat mémoriel par un nombre restreint d'individus – 22

[1] Notamment parce que les récepteurs coopèrent souvent avec les émetteurs à l'élaboration des contenus mémoriels, devenant ainsi des co-narrateurs (Bavelas, Coates & Johnson 2000 ; Harris 2008)

dans l'expérience que je viens de citer -, se heurte à infiniment moins d'obstacles méthodologiques et théoriques que l'attestation de ce même partage dans la vie quotidienne au sein de groupes étendus.

Prenons l'exemple de la notion de mémoire collective telle qu'elle est utilisée hors contexte expérimental, comme c'est presque toujours le cas dans les publications en sciences sociales (Olick 1999). Idéalement, cette notion appliquée à un groupe serait parfaitement pertinente si tous les membres de ce groupe étaient capables de partager intégralement les mêmes représentations d'un événement passé, ce qui impliquerait que leurs cerveaux portent les mêmes traces mnésiques de cet événement, ou qu'une partie au moins de ces traces leur soit commune, ce sous-ensemble partagé des mémoires individuelles constituant la « mémoire collective » (Zerubavel 1997). C'est ce qui est implicite quand cette mémoire (ou la « mémoire sociale ») est définie comme l'ensemble de souvenirs communs à un groupe (Halbwachs 1941 & 1971 : 118), comme une « communauté de pensées » (Halbwachs 1925 & 1994 : 144) ou encore comme « la représentation du passé partagée par un groupe » (Roediger & DeSoto 2014). À des fins analytiques, on peut même, comme le font Hirst & Manier (2008), distinguer la mémoire « collective » de la mémoire « partagée », en faisant valoir que la première est toujours en relation avec la représentation d'une identité collective, ce qui n'est pas le cas de la seconde. Selon cette distinction, la mort de la Princesse Diana fait partie de la mémoire collective des Anglais parce que cet événement est désormais constitutif de leur identité, mais elle n'est qu'une mémoire partagée pour les autres habitants de la planète, du moins ceux qui s'en souviennent. Mais quel que soit le nom donné à cette mémoire - collective, commune ou partagée -, comment prouver qu'il y a bien un partage réel et profond des représentations du passé ?

La mémoire est faite de souvenirs et d'oublis. Bien que l'étude des formes partagées de l'oubli (Connerton 2008) soit négligée (de Miguel 2004), on peut plus facilement attester l'existence de celles-ci que le partage effectif des représentations du passé, l'ontologie profonde d'un phénomène absent étant précisément son absence – à condition, il est vrai, que l'absence soit indubitable, ce qu'il n'est pas toujours aisé d'établir dans le cas des souvenirs - alors que celle d'un phénomène présent est moins sa présence que la manière dont il est présentifié. Pour cette raison, il est beaucoup moins risqué d'affirmer que des individus ont en commun l'oubli d'un événement – il suffit, pour cela, de constater la vacuité ou, plus exactement, le silence de leur mémoire (Garcia 2005) en regard de l'événement considéré - que supposer qu'ils en partagent le souvenir, puisqu'il s'agit alors de documenter l'identité d'états mentaux.

De quels états mentaux parlons-nous quand nous utilisons la notion de mémoire partagée ? *Stricto sensu* on ne peut pas considérer cette mémoire comme une faculté cognitive car, contrairement à la mémoire individuelle, il est à ce jour impossible, hors contexte expérimental, de déterminer les faits neurobiologiques dont elle dépend. Si les mémoires individuelles peuvent être constituées en données avec une facilité relative (l'imagerie cérébrale en atteste la réalité, mais le chercheur peut aussi enregistrer par écrit ou sur un support magnétique la manière dont un individu essaie de verbaliser ses souvenirs biographiques, avec toutes les limites de l'exercice), la notion de mémoire partagée en contexte naturel est une inférence hasardeuse faite, dans le meilleur des cas, à partir de ces mémoires individuelles, et exprimée par le biais de métaphores (mémoire collective, commune, sociale, familiale, nationale, historique, professionnelle, etc.). Ces métaphores peuvent tout aussi bien rendre compte d'un partage mémoriel réel (i.e. d'un partage effectif de représentations du passé) qu'être de la pure rhétorique, sans aucun fondement empirique. Par conséquent, pour parler comme Quine (1977 : 378), nous devons nous demander quel est le degré de notre engagement ontologique lorsque nous parlons de mémoire collective, de mémoire partagée ? Cela est d'autant plus nécessaire que l'usage relâché de ces notions peut être dangereux car il facilite l'instrumentalisation à des fins politiques ou religieuses des attentes et

des stratégies mémorielles, par exemple en persuadant la population d'un pays qu'elle est divisée en mémoires antagonistes ou en convainquant des populations différentes qu'elles sont porteuses de mémoires inconciliables (Candau 2004a).

L'usage imprécis de la notion de mémoire partagée n'est pas sans rapport avec ce que j'ai appelé les rhétoriques holistes (Candau 1998). J'entends par là les totalisations auxquelles nous procédons en employant des termes, des expressions, des figures visant à désigner des ensembles supposés à peu près stables, durables et homogènes, ensembles qui sont conceptualisés comme autre chose que la simple somme de leurs parties et qui sont censés agréger des éléments considérés, par nature ou par convention, comme isomorphes. Leur finalité rhétorique est patente : ces termes visent à créer « un effet d'ensemble » (Thornton 1988) qui renvoie à des idéaux de société, à des modèles du fonctionnement social, à des visions de l'Autre surplombant toute épreuve empirique. On nomme ainsi aussi bien un regroupement d'individus (*e.g.*, la communauté, la société, le peuple, les Africains, les Bororos…) qu'un ensemble de représentations, de croyances, de souvenirs (*e.g.*, l'idéologie *x* ou *y*, la « mémoire nationale » ou la « conscience collective » telle que la définit Durkheim[2]), ou de caractères réels ou imaginaires (*e.g.*, l'identité ethnique, l'identité culturelle). Dans les sciences sociales comme dans la vie quotidienne, nous traitons ces notions le plus souvent symboliquement, comme des termes renvoyant à une réalité mais sans avoir une idée très précise de leurs implications ontologiques. Beaucoup de ces termes, en effet, sont problématiques : « quand nous essayons de les définir, ils se dérobent ; lorsque nous parlons de leur sens, plus rien n'est stable et tout entre en mouvement » (Arendt 1996 : 45). Le « Peuple », par exemple, est une « totalité indistincte et jamais présente nulle part » (Valéry 1945 : 16). Ces termes sont des conventions commodes, qui sont supposés *dénommer* une réalité mais qui, d'un strict point de vue linguistique, ne la *désignent* pas car ils ne sont pas référés de manière univoque à des choses du monde.

C'est particulièrement vrai dans le domaine des représentations collectives ou sociales où nous n'avons pas su faire autrement qu'adapter des termes désignant des états mentaux individuels pour dénommer le partage supposé de ces représentations : on évoquera ainsi l'intelligence, les croyances ou l'inconscient collectifs. Ce transport de signification de l'individuel au collectif est à la fois théoriquement embarrassant – l'import empirique est douteux : les états mentaux désignés par ces termes sont uniquement attestés chez des individus – et discursivement bien pratique, ce qui explique la prolifération de ce type de métaphores, dont le sens flottant peut être le signe d'une dégénérescence conceptuelle. L'enjeu est donc de dissiper les doutes et les ambiguïtés qui entourent cet import empirique, comme je tente de le faire ici à propos de la mémoire partagée.

II. Critères du partage mémoriel

Dans mes travaux successifs (Candau 1998, 2005, 2009b, 2013, Candau & Ferreira 2015), j'ai proposé d'aborder la question du partage mémoriel en considérant trois dimensions ou trois niveaux de la mémoire : la protomémoire, la mémoire proprement dite et la métamémoire à laquelle je consacre la dernière partie de ce texte.

Sous le terme de protomémoire, qui est une mémoire de bas niveau, on peut ranger l'éthos et les multiples apprentissages acquis lors de la socialisation précoce, la mémoire procédurale propre, par exemple, à une profession, la mémoire répétitrice ou mémoire-habitude de Bergson (1939 : 86-87) ou l'habitus et l'hexis corporelle tels que les définit Bourdieu, notamment tout ce qui touche à la gestuelle (Candau & Halloy 2012). Tous renvoient à cette « expérience muette du

[2] « La forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences » (Durkheim 1960 & 1985 : 633).

monde comme allant de soi que procure le sens pratique », ou encore à ce qui relève des dispositions incorporées permanentes et qui devient « une connaissance par corps » (Bourdieu 1997 : 163). La protomémoire agit le sujet à son insu, comme l'intelligence profonde qui, selon Marcel Jousse, permet au cavalier de se battre « sans se préoccuper de la monture qui va » (1974 : 75). À ce titre, elle joue un rôle important dans les processus relevant de la cognition incarnée (Shapiro 2011). Cette protomémoire constitue le savoir et l'expérience les plus résistants et les mieux partagés par une majorité des membres d'un groupe ou d'une société.

Considérons maintenant la question du partage de la mémoire proprement dite, celle de rappel ou de reconnaissance. Un tel partage peut-il émerger entre des individus ? Je fais l'hypothèse qu'on peut évaluer sa consistance, en précisant aussitôt que le partage ne sera jamais absolu, pour deux raisons évidentes. En premier lieu, un souvenir est une représentation dont le propre est d'être autre chose que la chose représentée. En effet, nos états mentaux sont des *qualia*, toujours vécues à la première personne, et étant admis que nous ne sommes pas des clones mais des individus irréductiblement singuliers, on déduit logiquement du caractère phénoménologique des souvenirs élaborés par chacun de nous qu'ils sont tous légèrement différents et ne peuvent être absolument identiques à la chose représentée qui, ontologiquement, est la même pour tous préalablement à sa perception (excepté toutefois dans les nombreux cas de métareprésentations). En second lieu, lorsqu'ils sont transformés en représentations publiques (discours, écrits, etc.), nos états mentaux ne traduisent qu'imparfaitement notre expérience phénoménale du monde (ce que nous vivons à la première personne, du moins quand ces états mentaux accèdent à la conscience claire), par ailleurs toujours de manière labile (Bloch 1995). Ces réserves faites, je pense que l'on peut évaluer le degré de pertinence de la notion de mémoire partagée, en fonction d'une série de critères que je « limite » aujourd'hui à dix-huit, tout en étant persuadé que ce nombre qui peut déjà paraître trop élevé devra encore être augmenté. Aussi incomplète que soit cette liste des critères, j'espère néanmoins qu'y recourir comme on le ferait d'une boîte à outils peut limiter le risque d'un usage aventureux de la notion de mémoire partagée.

Prenons d'abord appui sur l'épidémiologie des représentations de Dan Sperber, qui se donne pour objet non les représentations elles-mêmes mais le processus de leur distribution. « Expliquer la culture, écrit Sperber, c'est expliquer [...] pourquoi et comment certaines idées sont contagieuses » (1996 : 8). Sperber distingue les processus intra-individuels et les processus interindividuels de la pensée et de la mémoire, soit les représentations mentales et les représentations publiques. Il range parmi les premières les croyances, les intentions, les préférences et, parmi les secondes, les signaux, les énoncés, les textes, les images. Lorsqu'une représentation mentale est communiquée d'un individu à un autre - la plupart ne le sont pas - elle est transformée en représentation publique. Si celle-ci a un aspect matériel évident[3], la description de cet aspect matériel « laisse dans l'obscurité l'essentiel, le fait que ces traces matérielles sont interprétables, sont capables de représenter quelque chose pour quelqu'un » (Sperber 1996 : 38). La représentation publique mise en mémoire est donc retransformée en représentation mentale par le ou les destinataires, représentation mentale qui, comme tout état mental, est *a priori* inaccessible à qui n'est pas *ego*. Par conséquent, si les représentations publiques distribuées sont toujours immédiatement transformées en représentations mentales inaccessibles, le degré de pertinence des rhétoriques holistes supposées décrire leur partage sera impossible à évaluer.

Cependant, précise Sperber, une représentation publique peut demeurer relativement stable dans certains cas limites. En effet, une petite proportion des représentations communiquées « le sont de façon répétée ». Sperber retrouve ici une idée de l'historien Moses Finley pour qui « la

[3] Par exemple, « la sauce Mornay telle qu'elle peut figurer dans un livre de cuisine » ou encore « l'agencement de sons » qu'est le récit du Petit Chaperon rouge (Sperber 1996 : 86).

mémoire collective, après tout, n'est pas autre chose que la transmission, à un grand nombre d'individus, des souvenirs d'un seul homme ou de quelques hommes, répétés à maintes reprises » (Finley 1981 : 32). Ces représentations répétées se répandent alors dans une population humaine de manière souvent durable : elles « constituent par excellence des représentations culturelles » (Sperber 1996 : 40). Une représentation culturelle « comprend un ensemble de représentations mentales et publiques. Chaque version mentale est le produit de l'interprétation d'une représentation publique, qui est elle-même l'expression d'une représentation mentale ». L'anthropologue peut « se donner comme objet d'études ces enchaînements causaux composés de représentations mentales et de représentations publiques, et chercher à expliquer conjointement comment les états mentaux des organismes humains les amènent à modifier leur environnement, en particulier en y émettant des signaux, et comment ces modifications de leur environnement les amènent à modifier leurs états mentaux » (Sperber 1996 : 40). Ceux-ci vont devenir, selon une formule de Jean-Pierre Changeux, une « empreinte culturelle » (2002 : 406), phénomène rendu possible par la plasticité cérébrale et ce que j'ai appelé l'Effet Theuth (Candau 2018). Nous disposons ainsi d'un premier critère permettant d'évaluer la pertinence de la notion de mémoire partagée : la répétition, qui favorise la mémorisation à long terme (Karpicke & Roediger 2007) et accroît notamment la robustesse de la mémoire sémantique, ce qui favorise sa propagation dans les réseaux sémantiques (Kenett *et al.* 2018). Nous pouvons alors risquer l'hypothèse provisoire suivante : sous certaines conditions sociales (répétition de la transmission : critère **C1**) interagissant avec des facteurs psychologiques, des états mentaux transformés en représentations publiques deviennent de manière stable et durable des représentations culturelles de l'environnement (physique et social), partagées par les membres d'un groupe. Dans ce cas-là, la notion de mémoire partagée aura un *certain* degré de pertinence.

La distinction établie par Sperber entre représentations mentales, publiques et culturelles présente un grand intérêt théorique, mais la nature et l'étendue du partage des représentations publiques sous la forme de représentations culturelles restent d'autant plus floues que la répétition n'a jamais empêché la variation, celle-ci étant positivement corrélée à la longueur de la « chaîne causale cognitive » (Sperber 2000) qui lie les individus entre eux et au volume[4] d'information faisant l'objet de la répétition. Par exemple, une information répétée à de multiples reprises par une personne A à une personne B donnera une mémoire plus robuste que la même information répétée de A à B, puis de B à C et ainsi de suite au sein de tout un groupe de *n* individus. Le premier cas, bien documenté en psychologie de la mémoire (Karpicke & Roediger 2007), offre les conditions optimales d'une mémoire partagée entre deux individus. Dans le second cas, d'une part chaque individu n'est pas dans ces conditions optimales puisque, en théorie (c'est loin d'être toujours vrai en pratique), il ne bénéficie que d'une seule répétition, d'autre part plus la chaîne de répétition est longue, plus l'information produite à chaque maillon de la chaîne risque d'être altérée ou transformée lors de sa réception, puis éventuellement lors de sa nouvelle émission, avec comme résultat que chaque individu pris dans la chaîne mémorisera une information sensiblement différente de celle de l'individu qui le précède et de celui qui le suit.

La répétition, par conséquent, ne garantit pas le partage. On peut progresser, je crois, en distinguant, parmi les représentations culturelles, les *représentations factuelles*, qui sont des représentations relatives à l'existence de certains faits, et les *représentations sémantiques*[5], qui sont les représentations relatives au sens attribué à ces mêmes faits. Lorsque la notion de mémoire partagée renvoie à des représentations factuelles supposées être communes à un groupe

[4] Même si le pourcentage de variation est plus élevé lorsque ce volume est faible que lorsqu'il est grand (Griffiths, Lewandowsky & Kalish 2013)

[5] Ici, j'utilise le mot dans son sens général de « signification » (en l'occurrence, la signification attribuée à la représentation d'un événement passé), sans le mettre en rapport avec le sens spécifique qu'il a dans la notion de « mémoire sémantique ».

d'individus, son degré de pertinence est plus élevé que lorsqu'elle renvoie à des représentations sémantiques (par exemple des significations associées à des représentations factuelles). En anthropologie de la mémoire, ce dernier cas est le plus intéressant car il permet de formuler des hypothèses moins triviales que lorsqu'on a affaire uniquement au partage supposé de représentations factuelles. En effet, faire l'hypothèse que tous les Français partagent la mémoire des faits historiques que sont par exemple l'Occupation ou les récents attentats terroristes de Paris et de Nice, ce n'est pas prendre de grands risques. Admettons que tous les Français (disons « presque tous ») savent que la France a été occupée pendant la Seconde Guerre mondiale ou qu'un attentat islamiste a causé la mort de 86 personnes le 14 juillet 2016 sur la Promenade des Anglais. On peut donc dire qu'il y a une forme de mémoire collective de ces faits historiques. Dans ce cas, le procédé rhétorique qui consistera à évoquer « la mémoire des Français » aura un fort degré de pertinence, mais celui qui l'utilisera triomphera sans gloire parce qu'il aura peu risqué ! En revanche, si on s'intéresse au sens donné à ces événements, on devine que le partage de celui-ci par *tous* les Français devient très problématique. Le partage mémoriel est dans ce cas peu plausible puisqu'on a tout à la fois un groupe de très grande taille (67 millions d'individus) et le souvenir d'événements qui, au-delà de leur contenu factuel, sont saturés de significations diverses qui dépendent de contextes culturels, historiques[6], familiaux, etc. Alors, quelles hypothèses pourrions-nous imaginer pour tenter de répondre à la question suivante : comment évaluer le degré de pertinence de la notion de mémoire partagée appliquée i)à des représentations factuelles, ii)à des représentations sémantiques ?

Une distinction que fait Vincent Descombes (1996) en préalable à l'exposé de sa thèse sur le « holisme anthropologique » peut nous aider. Il oppose les termes (événements) naturels aux termes (événements) intentionnels. Les termes naturels sont des constats (« *il pleut* »), équivalents aux « énoncés d'observation » chez Quine[7], aux « hypothèses fortes » chez Sperber et Wilson (1989 : 128), aux « factualités indiscutables » chez Hacking (2001 : 54) ou aux énoncés « sur l'état du monde » chez Chalmers (1987 : 23), alors que les termes intentionnels sont des discours sur des supposés constats : *« il dit (il est dit) qu'il pleut »*. Un événement naturel est relatif à une chose qui ne fait pas l'objet d'un jugement (la chose est considérée comme jugée de toute éternité) alors qu'un événement intentionnel est rapporté à une chose exposée à une ou plusieurs consciences jugeantes. Lorsque l'événement (le phénomène) n'est pas jugé, lorsqu'il n'est pas dit « être dit », le partage va (presque) de soi. Si je tombe dans les escaliers en sortant de mon université, tous ceux qui seront témoins de cette chute (étudiant-e-s, collègues, etc.) partageront sans doute avec moi l'idée - i.e. une forme de représentation factuelle - que je suis tombé. Simplement, je serai un peu plus « sensible » qu'eux à cet événement. Aucun témoin direct n'aura l'idée de dire : *« il dit qu'il est tombé »*. En revanche, cela deviendra possible pour une personne à qui l'on raconterait ma mésaventure mais qui n'aurait pas assisté à la scène[8] : n'ayant pas elle-même constaté l'incident, elle devrait alors imaginer la chute en question.

---

[6] Les contextes historiques sont eux-mêmes réinterprétés en fonction de la biographie des individus. Par exemple, Halbwachs (1950 : 47) évoque une scène à laquelle assista Stendhal à l'âge de 5 ans. Lors de la journée des Tuiles à Grenoble, le 7 juin 1788, le futur écrivain vit un ouvrier chapelier qui avait été blessé dans le dos d'un coup de baïonnette pendant l'émeute populaire. Stendhal en garda un souvenir très net, mais ce n'est que plus tard qu'il fut capable de réinterpréter l'événement dans le cadre d'une mémoire plus large, celle des débuts de la Révolution française.

[7] Un énoncé d'observation doit provoquer un même verdict chez tous les témoins linguistiquement compétents : c'est « un énoncé occasionnel sur lequel les locuteurs de la langue peuvent s'accorder sur-le-champ au vu de la situation » (Quine 1993 : 23).

[8] La notion de mémoire collective renvoie très souvent à ce cas de figure, lorsqu'elle est désigne le partage supposé par les membres d'un groupe d'événements parfois si anciens qu'aucun individu appartenant à cette « communauté mnémonique » (Khilstrom 2002) n'a pu les vivre personnellement (par exemple aujourd'hui, la « mémoire » de la Révolution française ou la « mémoire » de la guerre de Sécession). Lorsque cette mémoire est revendiquée par ceux qui ne l'ont pas vécue, on entre dans le registre privilégié de la métamémoire.

Avec cette distinction entre le constat (termes « naturels ») et le discours sur le constat (termes « intentionnels »), qui est assez proche de celle faite par Tulving (1985) entre expérience autonoétique (*self-knowing*) et noétique (*knowing, received knowledge*), on dispose de deux nouveaux critères (**C2** & **C3**) permettant d'évaluer la pertinence de la notion de mémoire partagée. Quand celle-ci présuppose le partage par tous les membres d'un groupe du souvenir d'événements relevant du constat (**C2**), on peut supposer que son degré de pertinence sera plus élevé que lorsqu'elle présuppose le partage du souvenir d'événements rapportés par un discours sur un constat (**C3**).

Toutefois, le statut du constat n'est pas évident : il dépend étroitement des mots utilisés pour établir le constat (Loftus & Palmer 1974), de la signification accordée à ces mots et il est très souvent relatif à un système de valeurs et de croyances diverses. Cela a pour conséquence que si d'un point de vue purement théorique on peut définir avec rigueur les événements naturels et intentionnels, dans la pratique on passe très facilement des uns aux autres. Supposons le constat suivant, fait par un médecin athée observant un corps sans vie, en présence d'un témoin : *« cet individu est mort »*. C'est, *a priori*, un énoncé « naturel » relatif à un individu décédé, mais pour le témoin, que l'on va imaginer croyant en la vie éternelle, ce constat peut devenir : *« le médecin dit que cet individu est mort »* (énoncé intentionnel qui exprime en fait la représentation d'une donnée factuelle). Ce qui caractérise le passage du premier au second énoncé et qui les distingue radicalement l'un de l'autre, c'est l'irruption de la mise en doute ou, plus exactement, l'apparition des conditions qui rendent possible cette mise en doute : parce que le témoin est croyant, il ne croit pas (il met en doute) que la personne soit réellement morte comme l'affirme le médecin qui vient de « constater » son décès. Prenons un autre exemple : l'événement *« le soleil se lève »* considéré comme un événement naturel par bien des gens sera qualifié par un astronome d'événement intentionnel (*« ils disent que le soleil se lève »*) car il sait bien que le soleil ne se « lève » pas. Parce qu'il dispose d'un savoir robuste dans son domaine, l'astronome peut mettre en doute (et même, dans cet exemple, réfuter) un autre savoir partagé par un groupe d'individus et, par ce fait même, introduire le scepticisme dans l'esprit d'une partie des membres de ce groupe. L'éclosion de la possibilité du doute dans le groupe fragilisera, voire ruinera, une rhétorique holiste du type : « *Les* gens pensent que le soleil se lève ». Je prends un dernier exemple, celui d'une secte croyant dans la fin prochaine du monde. Il est possible qu'il ne vienne à l'idée d'aucun membre de la secte de mettre en doute cette croyance. « La fin du monde imminente » sera alors considérée comme un événement naturel à l'intérieur du groupe en question. Évidemment, il en ira tout autrement dès que cet énoncé sera confronté à l'hors groupe. Il s'ensuit que c'est de l'interaction (intersubjective, interculturelle, etc.) que peut naître le doute : un événement peut perdre son statut d'événement naturel et devenir un événement intentionnel dès lors qu'il est soumis au regard de l'autre. On pressent alors les limites des rhétoriques holistes fondées sur l'hypothèse de l'existence d'événements « naturalisés » (i.e. non mis en doute) par tous les membres d'un groupe puisque, comme on le sait, il n'existe pas de groupe totalement fermé. Dans tout groupe, les énoncés sont toujours soumis à un moment ou à un autre à un jugement extérieur et courent ainsi le risque de voir germer le doute (désenchantement, « dénaturalisation » des événements), doute qui peut être introduit dans un premier temps par des individus étrangers au groupe considéré, puis diffusé éventuellement par les membres du groupe qui se seront laissés convaincre. Cela justifie les efforts des sectes – et, sous des formes généralement moins sévères, par de nombreux groupes sociaux - pour se protéger de toute influence extérieure : dans une secte qui réussirait à empêcher toute irruption du doute grâce à un isolement absolu de ses membres, le degré de pertinence des rhétoriques holistes utilisées pour décrire les représentations au sein de cette secte serait très élevé. Au contraire, lorsque la possibilité de mise en doute existe, l'utilisation des rhétoriques holistes devient risquée. Chaque fois qu'il est dit « être dit » (même par une seule personne au sein du groupe considéré), l'unanimité est impossible, le présupposé du partage (des idées, des croyances, des souvenirs) que

véhiculent les rhétoriques holistes devient problématique, ce qui ne signifie pas qu'il est toujours erroné.

Grâce à cette notion de mise en doute, nous pouvons avancer quatre nouveaux critères permettant d'établir les conditions de pertinence de la notion de mémoire partagée. La probabilité de la mise en doute est en fonction directe de la perméabilité du groupe au doute (**C4**) et de la valence morale de l'événement (**C5**) ; elle en fonction inverse du degré d'indubitabilité de l'événement (**C6**) et de sa charge en émotions sociales (**C7**). La perméabilité au doute (**C4**) dépend à la fois de facteurs internes et externes au groupe. Les facteurs internes sont par exemple le degré de cohésion sociale du groupe, son épaisseur historique, l'adhésion de ses membres à un ou plusieurs projets communs et à l'idée d'une communauté de destin, le charisme plus ou moins grand d'un leader ou la présence ou pas d'un *dominant Narrator*, c'est-à-dire d'une personne qui a un sens aigu de la mise en récit (Hirst & Manier 2008 : 196), le choix d'une coopération fermée ou ouverte (Candau 2012), la cohérence des croyances et leur congruence avec les normes et valeurs du groupe, l'intensité de ce que Sue Campbell (2008) appelle le *relational remembering* (le principe halbwachsien selon lequel nous nous souvenons avec les autres qui influencent notre manière de nous souvenir du passé, notamment sous l'effet du conformisme mémoriel (French, Garry & Mori 2008 ; Harris, Paterson & Kemp 2008 ; Gabbert, Memon & Wright 2003)), etc. Les facteurs externes sont par exemple les sollicitations d'autres groupes, l'activisme ou le prosélytisme plus ou moins grand[9] de ces groupes, l'avancée et la diffusion des connaissances scientifiques, etc. La valence morale de l'événement (**C5**) joue sur deux niveaux : un événement entaché d'immoralité est non seulement plus facilement oublié (*unethical amnesia* : Kouchaki & Gino 2016) mais aussi plus exposé à une mise en doute, puisqu'il est psychologiquement coûteux pour les membres du groupe de se reconnaître en lui. Le caractère d'indubitabilité de l'événement (**C6**) n'est pas facile à identifier. Une intuition grossière laisse penser qu'un événement naturel (par exemple, une catastrophe comme le tsunami provoqué par le tremblement de terre du 26 décembre 2004 dans l'Océan Indien) court moins le risque d'être mis en doute qu'un événement dont la cause directe est humaine (par exemple, certaines personnes mettent en doute le fait que dans le cadre de la mission Apollo 11 les astronautes Armstrong et Aldrin aient marché sur la lune le 20 juillet 1969). Enfin, la charge en émotions sociales d'un événement (**C7**) dépend de son intrication plus ou moins forte avec des enjeux et bouleversements (Svob *et al.* 2016) sociétaux divers, très souvent politiques, religieux ou, plus largement, identitaires comme l'assassinat du Premier ministre israélien Yitzhak Rabin le 4 novembre 1995 ou, en France, les attentats du 7 janvier 2015 contre le journal *Charlie Hebdo.*

Ces quatre nouveaux critères permettent une évaluation plus fine du degré de pertinence de la notion de mémoire partagée. Quand le constat est mis en doute, du fait soit de la perméabilité du groupe au doute (**C4**), soit de la valence morale négative de l'événement (**C5**), soit de l'absence du caractère d'indubitabilité de ce dernier (**C6**) ou de sa faible charge en émotions sociales (**C7**), ou encore des quatre facteurs conjugués, il est alors considéré comme un discours sur le constat (**C3**) et le partage mémoriel devient moins probable.

Par ailleurs, la plausibilité de ce partage diminue drastiquement en fonction de la taille (**C8**) et de la conformation (**C9**) du groupe considéré. Pour des raisons facilement compréhensibles, le partage est plus facile dans un groupe à faible effectif que dans un groupe de grande taille. Lors d'un fait divers, par exemple, il est plus probable que s'accordent les souvenirs de deux témoins – bien que le succès ne soit pas garanti - que d'une douzaine. Dans le premier cas, en outre, il est

[9] Activismes et prosélytismes des « marchands de doute » (Oreskes & Conway 2010) revêtent des formes extrêmes quand des événements indubitables (des faits) sont l'objet d'une agression (*fake news* ou faits dits « alternatifs ») dans le cadre d'une action politique organisée, comme par exemple la négation de l'Holocauste, des attentats du 11 septembre 2001, des méfaits du tabac ou du réchauffement climatique.

plus aisé pour le chercheur de contrôler la réalité du partage que dans le second. On peut donc retenir la taille du groupe comme huitième critère (**C8**) contribuant au degré de pertinence de la notion de mémoire partagée. Le neuvième critère est la conformation du groupe (**C9**), c'est-à-dire la structure des réseaux sociaux dans lesquels sont pris les individus (Coman *et al.* 2016 ; Spinney 2017). Un groupe constitué de sous-groupes relativement fermés sur eux-mêmes facilitera moins la convergence mémorielle qu'un groupe constitué de sous-groupes aux frontières lâches. Bakshy, Messing, & Adamic (2015), par exemple, soutiennent que Facebook agit comme un « *bubble filter* », limitant l'exposition des individus à des perspectives transversales aux frontières idéologiques. On peut penser que cette bulle de l'entre-soi, des « *likes* », de ce qui est identique à soi-même, réduit l'expérience de la diversité des mémoires et, du même coup, diminue la probabilité de leur convergence. Dans le même esprit, la convergence mémorielle sera davantage facilitée dans un groupe à forte homogénéité sociale que dans un groupe très hétérogène où les interactions restent cloisonnées –relativement, car les cloisons sont toujours plus ou moins poreuses – en fonction de statuts sociaux différenciés. On peut résumer ces deux dimensions du critère de conformation du groupe avec la notion de fluidité. La circulation des représentations du passé sera plus fluide dans un groupe constitué de sous-groupes ouverts et socialement homogènes que dans un groupe constitué de sous-groupes fermés et socialement hétérogènes. La probabilité du partage mémoriel est donc corrélée négativement à la taille du groupe (**C8**) et positivement à la fluidité des interactions au sein du groupe, fluidité interne étroitement dépendante de la conformation de ce dernier (**C9**).

Les êtres humains ont créé des environnements saturés de supports de communication ou sociotransmetteurs (dixième critère : **C10**). J'appelle ainsi (Candau 2004b) l'ensemble des productions et des comportements humains qui permettent d'établir une chaîne causale cognitive sociale ou culturelle[10] entre au moins deux individus. Métaphoriquement, les sociotransmetteurs remplissent entre individus la même fonction que les neurotransmetteurs entre neurones : ils favorisent les connexions. De nombreux travaux ethnologiques et sociologiques offrent une description minutieuse de ces sociotransmetteurs (même s'ils ne sont pas nommés ainsi) indispensables à la transmission culturelle et au partage mémoriel. On peut songer, par exemple, aux travaux de Hutchins (1995) sur la mémoire distribuée dans des objets, à ceux d'Yvonne Verdier (1979) sur les femmes de Minot (Côte-d'Or) qui « font la coutume », à ceux de Véronique Dassié (2010) sur les « objets d'affection » (des objets qui n'ont pas été acquis et gardés pour leur fonction pratique, leurs qualités esthétiques ou leur valeur marchande, mais pour leur épaisseur affective) et qui sont des « véhicules de la mémoire » (Confino 1997 ; Yerushalmi 1982), au procédé mnémotechnique consistant, dans les communautés des Andes boliviennes, à déposer à la Toussaint des listes de défunts sur les autels des personnes mortes dans l'année (Geffroy 2013), à la fonction mémorielle des images d'Abraham Lincoln pendant la Seconde Guerre mondiale (Schwartz 1996), au rôle d'Internet dans la mise en forme de la mémoire du 11 septembre 2001 (Wessel & Moulds 2008) ou encore à l'immense littérature qui met en évidence l'importance du langage - bavardage, récits, narrations (Harris *et al.* 2008) - dans la sociotransmission, notamment lors de toute tentative de construction d'une mémoire commune (Bilhaut 2003). Plus la densité des sociotransmetteurs sera grande, plus la mémoire sera étendue (Sutton *et al.* 2010) et plus la probabilité du partage mémoriel sera élevée.

Entre en jeu également le pouvoir d'induction et de focalisation mémorielles (onzième critère, **C11**) de ces sociotransmetteurs. Josiane Massard-Vincent (2003) donne un excellent aperçu de ce pouvoir dans une petite ville des Midlands, en Angleterre. Les associations (Royal British Legion, Saint-John's Ambulance), les mouvements de jeunesse, le clergé, les chants et poèmes, les médias, les monuments, de multiples objets participent tous du processus de construction sociale

[10] Sur la distinction entre chaînes causales cognitives (CCC), CCC sociales et CCC culturelles, voir Sperber 2000.

d'enjeux partagés autour de la question de la « bonne » commémoration de l'Armistice du 11 novembre 1918, mais certains de ces sociotransmetteurs (hymnes, drapeaux, uniformes) semblent être de meilleurs attracteurs, inducteurs et focalisateurs de mémoire que d'autres, leur réception pouvant par ailleurs être extrêmement différente d'une génération à l'autre (Schwartz 1982).

La densité des stimuli sensoriels (auditifs, gustatifs, olfactifs, tactiles, visuels) est un autre critère (**C12)** à prendre en considération. La perception d'une odeur, par exemple, peut rappeler le partage d'un souvenir dans une famille (Wathelet 2009) ou un groupe professionnel (Candau 2000). Par ailleurs, la densité de ces stimuli est de nature à favoriser la mémoire associative. Enfin, la construction intermodale de la scène mentale (intégration des divers stimuli sensoriels) permet d'atténuer, de compenser ou de neutraliser les singularités mémorielles (syndrome de Proust) qui peuvent être induites, chez un individu, par un sens particulier (Candau 2016), cela en réduisant, en quelque sorte, le souvenir à un dénominateur commun, sous la forme d'une représentation de l'événement passé mieux partagée.

La valeur d'usage (intérêt pratique, ludique, social, culturel) des événements passés est un treizième critère (**C13**). Un souvenir sera d'autant plus facilement mémorisé et partagé qu'il aura eu une valeur d'usage pour le groupe dans le passé. Par exemple, un groupe de chasseurs-cueilleurs mémorisera et partagera plus facilement la localisation d'un territoire giboyeux que celle d'un territoire dépourvu de ressources, tout comme des urbains peuvent mémoriser et partager plus facilement l'emplacement d'un bon restaurant que celui d'une gargote.

J'aborde maintenant les cinq derniers critères pouvant moduler la contagion et le partage des souvenirs. Ils relèvent tous de contraintes psychologiques universelles (**CPU**). Je consacre un plus long développement au premier d'entre eux, le degré de prégnance cognitive de l'événement mémorisé, puis j'évoque plus rapidement les quatre autres.

Le degré de prégnance cognitive de l'événement mémorisé renvoie à ce que Susan Blackmore appelle la « mémorabilité » des informations (1999 : 55). Certaines d'entre elles parviennent plus facilement que d'autres à être transmises, mémorisées, partagées puis stabilisées au sein d'un groupe d'individus. Elles semblent devoir cette propriété au fait d'entrer en résonance avec des structures innées de l'esprit-cerveau. Ainsi, quand une œuvre musicale nous est transmise, nous la mémorisons mieux si elle est mélodieuse que s'il s'agit d'un morceau de musique concrète, sauf cas pathologiques (amusie, anhédonie). Ce qui vaut pour les formes musicales vaut également lors de la transmission de certaines formes narratives (nous gardons plus commodément en mémoire le récit du Petit Chaperon rouge que celui des cours de la veille à la Bourse, ce qui donne au premier une probabilité plus grande de devenir « un objet culturel durable » : Sperber, 1996 : 88), géométriques (nous mémorisons mieux la figure d'un cercle que celle d'un polygone irrégulier), olfactives (quiconque a senti une « odeur d'œuf pourri » ou l'odeur d'un corps en décomposition sait qu'elle sont parfaitement reconnaissables et inoubliables : Candau & Jeanjean 2006), etc. De même, « les espèces de la biologie populaire, note Scott Atran (2003 : 124) sont bien structurées, attirent l'attention, sont mémorables et facilement transmissibles d'esprit à esprit ». Comme les groupes totémiques, elles sont ainsi de bons exemplaires de choses « bonnes à penser » (Lévi-Strauss 1962) et, ajoutons-nous, bonnes à mémoriser. Beaucoup d'objets de pensée – par exemple le *mème*, défini comme un « *item memory* » (Blackmore 1999 : 5) - ont ainsi la particularité de satisfaire des principes d'économie cognitive, d'induire des mécanismes inférentiels convergents de représentation et de communication ou, encore, d'être aisément mémorables et transmissibles. Chaque fois que ces caractéristiques sont présentes, ce que Luca Cavalli-Sforza appelle le coefficient de transmission (1996 : 267) est particulièrement élevé et, du même coup, la probabilité du partage des informations transmises et mémorisées s'accroît considérablement. Nous avons donc là un quatorzième critère (**C14**).

Dans leurs expériences sur la mémoire des présidents américains partagée par la population des États-Unis, Roediger & DeSoto (2014) ont mis en évidence un effet de primauté (quinzième critère, **C15**), un effet de récence (seizième critère, **C16**), un effet de singularité (dix-septième critère, **C17**) et, à un niveau générationnel, un effet biographique (dix-huitième critère, **C18**). L'effet de primauté est le fait que, d'une manière générale et toutes générations confondues, « les Américains » se rappellent mieux leurs premiers présidents (Washington, Adams, Jefferson) que ceux qui leur ont immédiatement succédé. L'effet de récence est le fait que « les Américains » se rappellent mieux leurs derniers présidents (Reagan, Bush père, Clinton, Bush fils, Obama) que ceux qui les ont immédiatement précédés. L'effet de singularité est le fait que « les Américains » se rappellent mieux les présidents de la période de la Guerre Civile (Lincoln et, dans une moindre mesure, Johnson et Grant) que ceux qui les ont immédiatement précédés ou qui leur ont immédiatement succédé. L'effet biographique, qui a des formes diverses, tient au croisement éventuel d'une trajectoire personnelle avec celle d'un président : par exemple[11], une personne conservera une mémoire de Ronald Reagan supérieure à la moyenne des Américains de sa génération parce que le jour de la tentative d'assassinant du président, le 30 mars 1981, était celui de son mariage. Ces différents effets produisent des biais narratifs et mémoriels[12].

Je peux désormais formuler une hypothèse qui intègre les dix-huit critères de pertinence que j'ai proposés. Lorsque la notion de mémoire partagée présuppose le partage de représentations sémantiques (**C3**), son degré de pertinence est toujours inférieur que lorsqu'est présupposé le partage de représentations factuelles (**C2**). Dans les deux cas, il est proportionnel à la fréquence de répétition (**C1**) de ces représentations, au degré de valence morale de l'événement passé (**C5**) ainsi qu'à son degré d'indubitabilité (**C6**), sa valeur d'usage (**C13**) et sa charge en émotions sociales (**C7**), à la fluidité interne au groupe (**C9**), à la densité des sociotransmetteurs (**C10**), à leur pouvoir d'induction et de focalisation mémorielles (**C11**), à la densité des stimuli sensoriels (**C12**) et à la présence des effets CPU (**C14-C18**). Le degré de pertinence de la notion est inversement proportionnel à la taille du groupe (**C8**) et à la perméabilité au doute de ce groupe (**C4**).

Wertsch & Roediger (2008) déplorent à juste titre que contrairement aux recherches sur la mémoire individuelle où existe un consensus sur les méthodes à employer, les travaux sur la mémoire partagée sont méthodologiquement pauvres. Les 18 critères que je propose pourraient atténuer cette faiblesse méthodologique. Ils se veulent des instruments d'évaluation de la réalité d'un partage de représentations du passé. Ils permettent d'opérationnaliser les concepts (tâche toujours plus difficile en sciences sociales que dans les autres sciences : Diamond 1987 & 2014) dont nous avons besoin pour désigner les processus mémoriels collectifs. Ils ne sont cependant pas suffisants pour rendre compte de ces processus car, bien souvent, ceux-ci ont moins à voir avec un partage réel des représentations du passé qu'avec un discours véhiculant la croyance dans ce partage. On touche alors à la dimension métamémorielle du partage des représentations du passé.

III. La métamémoire

Au niveau individuel, la métamémoire est d'une part la représentation que chacun de nous se fait de sa propre mémoire, la connaissance que nous en avons et, d'autre part, ce que nous en disons. Elle est le regard réflexif (Miyamoto *et al.* 2017) sur les processus mémoriels qu'un individu est capable de mobiliser dans l'accomplissement d'une tâche. La métamémoire individuelle est une mémoire qui se donne elle-même comme objet, par exemple quand je dis avoir une mauvaise mémoire. Chez l'enfant puis l'adolescent, le développement de cette aptitude

[11] Cet exemple est un choix personnel, il n'est pas emprunté à Roediger & DeSoto.
[12] Du fait de l'effet de récence, par exemple, il y a une sur-représentation des événements récents dans les histoires nationales publiées sur Wikipedia (Samoilenko *et al.* 2017).

consistant à évaluer par introspection la précision et la fiabilité de sa mémoire s'accompagne de changements structuraux dans l'insula antérieure et le cortex préfrontal ventromédian. Ce développement est corrélé positivement à celui des facultés cognitives générales et des performances dans l'apprentissage et la prise de décision (Fandakova *et al.* 2017).

Au niveau collectif, prolifèrent des discours sur la mémoire que l'on peut qualifier de métamémoriels. Des acteurs de la vie politique ou les simples citoyens d'un pays peuvent par exemple affirmer : « nous avons une mémoire nationale », se donnant ainsi pour objet leur supposée mémoire commune. Dans les sociétés complexes, inégalitaires ou fragmentées, ces discours sont généralement multiples et concurrents, chacun ambitionnant de devenir hégémonique. Dans les sociétés à forte cohésion, un conformisme métamémoriel peut être dominant au point d'empêcher l'expression de toute autre métamémoire. Ces métamémoires ont généralement la forme de la revendication, comme quand tout ou partie d'un groupe se réclame d'une mémoire commune, ou de la déploration, quand tout ou partie d'un groupe s'afflige d'une mémoire perdue.

C'est de la confusion entre mémoire et métamémoire que peut naître le sentiment d'une mémoire partagée. En effet, à l'échelle d'un groupe ou de toute une société, on confond souvent le fait de dire ou d'écrire qu'il existe une mémoire commune - fait métamémoriel qui est facilement attesté - avec l'idée que ce qui est dit ou écrit rend compte de l'existence d'une telle mémoire. Nous confondons alors le fait du discours avec son contenu. Affirmer que nous avons une mémoire nationale (Wertsch 2016) n'implique pas nécessairement que nous en ayons réellement une, pas plus que le fait de dire que nous avons une identité nationale – ou de le manifester en créant par exemple un ministère portant ce nom, comme ce fut le cas en France du 18 mai 2007 au 13 novembre 2010 – implique que nous soyons réellement dotés d'une telle identité.

Cette confusion a une fonction sociale très importante : elle renforce dans les consciences individuelles le sentiment d'une mémoire commune et joue ainsi un rôle essentiel dans l'émergence du sentiment d'une intersubjectivité mémorielle. Elle contribue à forger une *mnemonic community* (Zerubavel 2003). Au partage du sentiment subjectif d'une telle mémoire s'ajoute le partage d'un discours véhiculant la croyance que ce sentiment subjectif se fonde sur une réelle mémoire commune. On ne croit pas seulement ce qu'on croit, on dit aussi qu'on le croit, ce qui va donner davantage d'autorité à ce qui est cru. On ne naît pas semblables, soutenait Tarde (1993 : 78), on le devient. Pour une part, sans doute le devient-on en croyant le devenir, et sans doute encore croit-on le devenir en croyant partager une même mémoire. La cohérence d'un monde social, quel qu'il soit, ne tient pas seulement aux différentes formes du partage mais aussi à ce que les membres d'un groupe croient et surtout disent de ce partage. Par conséquent, lorsqu'ils affirment partager une mémoire, le point important est l'expression collective d'une croyance dans ce partage, expression par ailleurs propice à la répétition. En effet, on sait qu'une information sera davantage répétée au sein d'un groupe si ses membres croient que cette information est bien partagée (Wittenbaum, Hubbel & Zuckerman 1999 ; Wittenbaum & Park 2001). Autrement dit, la répétition d'un souvenir sera d'autant plus fréquente que les individus croient déjà partager ce souvenir, croyance pouvant être fondée ou non. Il y a là ce que je propose d'appeler un biais d'optimisation du partage mémoriel, en ce sens que la croyance dans ce partage induit une répétition plus fréquente des représentations du passé qui va renforcer la consistance du partage.

Récit répété et partagé d'une mémoire supposée l'être, la métamémoire collective est un métadiscours qui, comme tout langage, a des effets extrêmement puissants : il nourrit l'imaginaire des membres du groupe en les aidant à se penser comme une communauté et, fortement

performatif, il contribue à modeler un monde où le partage s'ontologise, en particulier dans ses formes métamémorielles. Il y a là une sorte de « ratification d'enregistrement » (Bourdieu 1993 : 36) du travail de construction d'une réalité mémorielle. Cependant, il incombe au chercheur de ne pas se tromper de niveau d'analyse en assimilant cette métamémoire partagée à la mémoire collective, pour deux raisons que je résume dans mes remarques conclusives.

Conclusion

Le cadre théorique et les outils méthodologiques que je viens de proposer sont très imparfaits, mais en l'état cette manière d'aborder les phénomènes mémoriels sera peut-être de quelque utilité dans ce qui doit être notre préoccupation permanente : documenter nos généralisations à partir de données empiriques robustes et éviter ainsi les généralisations indues. Pourquoi devons-nous être constamment habités par cette préoccupation ? La première raison est scientifique. Comme j'ai essayé de le montrer, le partage intersubjectif des expériences mondaines et du souvenir que l'on en a ne va pas de soi. Laisser croire le contraire revient par conséquent à faire de la mauvaise science.

La seconde raison renvoie à une responsabilité civique, ou citoyenne, du chercheur. Ayons toujours à l'esprit que la croyance dans le partage mémoriel naît avec une grande facilité, nonobstant la difficulté du partage. Comment comprendre ce paradoxe ? On doit cela à une caractéristique panhumaine : non seulement une aptitude générale au partage, mais aussi une forte inclination à croire dans le partage, que celui-ci soit réel ou pas. Nous partageons et nous croyons partager. Dès que nous sommes engagés dans une interaction (ce qui est notre lot quotidien), nous sentons bien que, par ce fait même, nous partageons quelque chose avec nos partenaires. Simplement, en temps ordinaire, nous nous trompons souvent sur la nature de cette chose. Nous croyons fortement à un partage réel (de pratiques et de représentations), alors que nous partageons avant tout la croyance dans ce partage. Pour des raisons qu'il incombe à l'anthropologie d'expliquer, nous sommes davantage enclins à ancrer cette croyance dans des formes contingentes (ou accidentelles) du partage – celles liées à la naissance, à la socialisation primaire et à l'éducation : pratiques identificatoires aux parents, au groupe d'appartenance, au territoire, à la langue, à la religion, etc. – que dans des formes plus substantielles telles que notre identité profonde de membres d'une même espèce, notre nature humaine hypersociale et hypercoopérative, notre tropisme nomade ou migratoire, etc. Lorsque les croyances dans les formes contingentes du partage envahissent l'espace public (par exemple du fait d'un projet politique qui les instrumentalise ou de chercheurs qui les valident sans précaution), elles peuvent être dangereuses et même meurtrières, comme le nouveau « siècle de fer » qu'a été le XXème siècle l'a tristement montré. Après tout, de la notion de « conflits de mémoire » (Candau 2004a) appliquée à des sociétés, des nations ou des « communautés » à la thèse huntingtonienne du choc des « civilisations » - un bel exemple de rhétorique holiste -, la distance est-elle si grande ? Dès lors, il me semble que la responsabilité du chercheur est de toujours rappeler (i)que ce que nous prenons pour une mémoire partagée est principalement le récit partagé d'une mémoire supposée l'être, (ii) que ce récit, qui occulte généralement notre identité profonde au profit d'identités contingentes, peut être au service du pire quand il est porteur d'exclusion de ceux qui ne sont pas supposés partager cette mémoire, (iii) qu'un des grands enjeux des sociétés contemporaines peut se résumer dans la question suivante : comment faire passer les grands récits qui structurent ces sociétés d'une (méta)mémoire collective exclusive des « autres » à une (méta)mémoire collective toujours plus inclusive ?

Références

Akrami Athena, Kopec Charles D., Diamond Mathew E., Brody Carlos D. 2018. Posterior parietal cortex represents sensory history and mediates its effects on behaviour. *Nature*: 10.1038/nature25510.

Anderson Michael C., Hanslmayr Simon. 2014. Neural mechanisms of motivated forgetting. *Trends in Cognitive Sciences* 18(6): 279-292.
Arendt Hannah. 1996. *Considérations morales*. Paris, Payot & Rivages.
Aronson Jay D. 2016. *Who Owns the Dead? The Science and Politics of Death at Ground Zero*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press
Atran Scott. 2003. Théorie cognitive de la culture. *L'Homme* 166 : 107-144.
Ayala Francisco J. 2015. Cloning humans? Biological, ethical, and social considerations. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 112(29): 8879-8886.
Bakshy Eytan, Messing Solomon, Adamic Lada. 2015. Exposure to ideologically diverse news and opinion on Facebook. *Science* 348: 1130-1132.
Bartlett F. C. 1932. *Remembering: A study in experimental and social psychology*. London, Cambridge, University Press.
Bavelas J. B., Coates L., Johnson T. 2000. Listeners as co-narrators. *Journal of Personality and Social Psychology* 79(6): 941-952.
Beim A. (2007). The cognitive aspects of collective memory. *Symbolic Interaction* 30: 7-26.
Bergson Henri. 1939. *Matière et mémoire*. Paris, PUF.
Berntsen Dorthe, Rubin David C. 2004. Cultural life scripts structure recall from autobiographical memory. *Memory & Cognition* 32(3): 427-442.
Bilhaut Anne-Gaël. 2003. "…Soñar, recordar y vivir con eso". *Estudios Atacameños* 26: 61-70.
Björkstrand Johannes, Agren Thomas, Åhs Fredrik *et al.* 2016. Disrupting Reconsolidation Attenuates Long-Term Fear Memory in the Human Amygdala and Facilitates Approach Behavior. *Current Biology* 26(19): 2690-2695.
Blackmore Susan. 1999. *The Meme Machine*. Oxford, Oxford University Press.
Bloch Maurice. 1995. Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. *Enquête* 2 : 59-76.
Borges Jorge Luis. 1965. Funes ou la mémoire in *Fictions*. Paris, Gallimard : 109-118.
Bourdieu Pierre. 1993. À propos de la famille comme catégorie réalisée. *Actes de la recherche en sciences sociales* 100 : 32-36.
Bourdieu Pierre. 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil.
Cai Denise J., Aharoni Daniel, Shuman Tristan *et al.* 2016. A shared neural ensemble links distinct contextual memories encoded close in time. *Nature* 534: 115-118.
Campbell Sue. 2008. The second voice. *Memory Studies* 1(1): 41-48.
Candau Joël, Ferreira Maria Leticia. 2015. Mémoire et patrimoine. Des récits et des affordances du patrimoine. *Educar em Revista* 58 : 21-36.
Candau Joël, Halloy Arnaud. 2012. Gestique, un état des lieux. *Anthropologie & Sociétés* 36(3) : 9-26.
Candau Joël, Jeanjean Agnès. 2006. Des odeurs à ne pas regarder. *Terrain* 47 : 51-68.
Candau Joël. 1998. *Mémoire et identité*. Paris, PUF.
Candau Joël. 2000. *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*. Paris, PUF.
Candau Joël. 2004a. Conflits de mémoire : pertinence d'une métaphore ? in Bonnet Véronique (éd.), *Conflits de mémoire*. Paris, Éditions Khartala : 21-32.
Candau Joël. 2004b. Les processus de la mémoire partagée. *Pour* 181 : 118-123.
Candau Joël. 2005. *Anthropologie de la mémoire*. Paris, Armand Colin.
Candau Joël. 2009a. Pourquoi ne pouvons-nous pas nous passer des rhétoriques holistes ? Une perspective naturaliste. *Noesis* 15 : 115-137.
Candau Joël. 2009b. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. *Revista Memória em Rede* 1(1) : 43-58.
Candau Joël. 2012. Pourquoi coopérer. *Terrain* 58 : 4-25.
Candau Joël. 2013. La métamémoire, ou la mise en récit d'une mémoire partagée in *La irrupción del cuerpo. Oralidad: memorias, relatos y textos*. Actes de la 4ème et 5ème École France Chili - Chaire Michel Foucault : *L'oralité : mémoires, récits et textes*, Univ. du Chili, mai 2011. LOM Ediciones : 285-295.
Candau Joël. 2016. Une odeur déconcertante chez tante Léonie. *Revue Marcel Proust Aujourd'hui* 13 : 142-157.
Candau Joël. 2018. The Theuth effect. What does culture do to our brains ?. UNESCO Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS) (sous presse).
Cavalli-Sforza Luca. 1996. *Gènes, peuples et langues*. Paris, Odile Jacob.
Chalmers Alan F. 1987. *Qu'est-ce que la science ? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*. Paris, La Découverte.
Changeux Jean-Pierre. 2002. *L'Homme de vérité*. Paris, Odile Jacob.
Chen Janice, Leong Yuan Chang, Honey Christopher J., Yong Chung H., Norman Kenneth A., Hasson Uri. 2017. Shared memories reveal shared structure in neural activity across individuals. *Nature Neuroscience* 20(1): 115-125.
Coman Alin, Momennejad Ida, Drach Rae D., Geana Andra. 2016. Mnemonic convergence in social networks: The emergent properties of cognition at a collective level. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(29): 8171-8176.
Confino A. 1997. Collective memory and cultural history: Problem of method. *American Historical Review* 102: 1386-1403.

Connerton Paul. 2008. Seven types of forgetting. *Memory Studies* 1(1): 59-71.
Dassié Véronique. 2010. *Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime*. Paris, Éditions du CTHS.
de Miguel Jesús M. 2004. La memoria perdida. *Revista de Antropología Social* 13: 9-35.
Descombes Vincent. 1996. *Les institutions du sens*. Paris, Minuit.
Diamond Jared. 1987. Soft sciences are often harder than hard sciences. *Discover*: 34-39.
Diamond Jared. 2014.Reversals of national fortune, and social science methodologies. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111(50): 17709-17714.
Dresler Martin, Shirer William R., Konrad Boris N., Müller Nils C. J., Wagner Isabella C., Fernández Guillén, Czisch Michael, Greicius Michael D. 2017. Mnemonic Training Reshapes Brain Networks to Support Superior Memory. *Neuron* 93(5) : 1227-1235.e6.
Durkheim Émile. 1960 & 1985. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF.
Fandakova Yana, Selmeczy Diana, Leckey Sarah, Grimm Kevin J., Wendelken Carter, Bunge Silvia A., Ghetti Simona. 2017. Changes in ventromedial prefrontal and insular cortex support the development of metamemory from childhood into adolescence. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114(29): 7582-7587.
Finley Moses I. 1981. *Mythe, mémoire, histoire*. Paris, Flammarion.
French Lauren, Garry Maryanne, Mori Kazuo. 2008. You say tomato? Collaborative remembering leads to more false memories for intimate couples than for strangers. *Memory* 16(3) : 262-273.
Gabbert F., Memon A., Wright D. B. 2003. Memory conformity: Can eyewitnesses influence each other's memories for an event? *Applied Cognitive Psychology* 17: 533-543.
Garcia Jorge Mendoza. 2005. Exordio a la memoria colectiva y el olvido social. *Athenea Digital* 8: 1-26.
Geffroy Céline. 2013. *Boire avec les morts et les pachamama. Une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes*. Thèse d'anthropologie soutenue le 12 avril 2013 à l'Université de Nice Sophia Antipolis.
Griffiths Thomas L., Lewandowsky Stephan, Kalish Michael L. 2013. The Effects of Cultural Transmission Are Modulated by the Amount of Information Transmitted. *Cognitive Science* 37(5): 953-967.
Hacking Ian. 2001. *Entre science et réalité. La construction sociale de* quoi *?* Paris, La Découverte.
Halbwachs Maurice. 1925 & 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel.
Halbwachs Maurice. 1941 & 1971. *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte*. Paris, PUF.
Halbwachs Maurice. 1950. *La mémoire collective*. Paris, PUF.
Harris C. B., Paterson H. M., Kemp R. I. 2008. Collaborative recall and collective memory: What happens when we remember together? *Memory* 16: 213-230.
Hayashi-Takagi Akiko, Yagishita Sho, Nakamura Mayumi, Shirai Fukutoshi, Wu Yi I., Loshbaugh Amanda L., Kuhlman Brian, Hahn Klaus M., Kasai Haruo. 2015. Labelling and optical erasure of synaptic memory traces in the motor cortex. *Nature* 525: 333-338.
Helfrich Randolph F., Mander Bryce A., Jagust William J., Knight Robert T., Walker Matthew P. 2017. Old Brains Come Uncoupled in Sleep: Slow Wave-Spindle Synchrony, Brain Atrophy, and Forgetting. *Neuron* : https://doi.org/10.1016/j.neuron.2017.11.020
Hirst William, Manier David. 2008. Towards a psychology of collective memory. *Memory* 16(3): 183-200.
Hirst William, Phelps Elizabeth A., Meksin Robert *et al.* 2015. A Ten-Year Follow-Up of a Study of Memory for the Attack of September 11, 2001: Flashbulb Memories and Memories for Flashbulb Events. *Journal of Experimental Psychology: General* 144(3): 604-623.
Hutchins E. 1995. How a cockpit remembers its speed. *Cognitive Science* 19: 265-288.
Jousse Marcel. 1974. *Anthropologie du geste*. Paris, Gallimard.
Kabadayi Can, Osvath Mathias. 2017. Ravens parallel great apes in flexible planning for tool-use and bartering. *Science* 357: 202-204.
Kandel Eric R., Dudai Yadin, Mayford Mark R. 2014. The Molecular and Systems Biology of Memory. *Cell* 157(1): 163-186.
Karpicke Jeffrey D., Roediger Henry L. 2007. Repeated retrieval during learning is the key to long-term retention. *Journal of Memory and Language* 57(2): 151-162.
Kenett Yoed N., Levy Orr, Kenett Dror Y., Stanley H. Eugene, Faust Miriam, Havlin Shlomo. 2018. Flexibility of thought in high creative individuals represented by percolation analysis. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115(5): 867-872.
Khilstrom J. F. 2002. Memory, autobiography, history. *Proteus: A Journal of Idea*s, 19(2).
Kouchaki Maryam, Gino Francesca. 2016. Memories of unethical actions become obfuscated over time. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(22): 6166-6171.
Lévi-Strauss Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
Loftus Elizabeth F. 2005 Planting misinformation in the human mind: A 30-year investigation of the malleability of memory. *Learning & Memory* 12(4): 361-366.
Loftus Elizabeth F., Palmer John C. 1974. Reconstruction of automobile destruction: An example of the interaction between language and memory. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 13(5): 585-589.
Luhmann Christian C., Rajaram Suparna. 2015. Memory Transmission in Small Groups and Large Networks. *Psychological Science* 26(12) : 1909-1917.

Luria Alexandre. 1995. *L'homme dont la mémoire volait en éclats*. Paris, Seuil.
Martin Kelsey C., Casadio Andrea, Zhu Huixiang, Yaping E., Rose Jack C., Chen Mary, Bailey Craig H., Kandel Eric R. 1997. Synapse-Specific, Long-Term Facilitation of Aplysia Sensory to Motor Synapses: A Function for Local Protein Synthesis in Memory Storage. *Cell* 91(7): 927-938.
Martinelli Pénélope, Anssens Adèle, Sperduti Marco, Piolino Pascale. 2013. The Influence of Normal Aging and Alzheimer's Disease in Autobiographical Memory Highly Related to the Self. *Neuropsychology* 27(1): 69-78.
Massard-Vincent Josiane. 2003. Quand les morts divisent les vivants. Armistice et localité en Angleterre. *L'Homme* 166 : 59-86.
Miyamoto Kentaro, Osada Takahiro, Setsuie Rieko, Takeda Masaki, Tamura Keita, Adachi Yusuke, Miyashita Yasushi. 2017. Causal neural network of metamemory for retrospection in primates. *Science* 355: 188-193.
Nagel Thomas. 1974. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* LXXXIII(4): 435-450.
O'Neill J., Boccara C.N., Stella F., Schoenenberger P., Csicsvari J. 2017. Superficial layers of the medial entorhinal cortex replay independently of the hippocampus. *Science* 355: 184-188.
Okuyama Teruhiro, Kitamura Takashi, Roy Dheeraj S., Itohara Shigeyoshi, Tonegawa Susumu. 2016. Ventral CA1 neurons store social memory. *Science* 353: 1536-1541.
Olick Jeffrey K. 1999. Collective Memory: The Two Cultures. *Sociological Theory* 17(3): 333-348.
Oreskes N., Conway E.M. 2010. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warmin*g. Londres, Bloomsbury Press.
Patai Eva Zita, Gadian David G., Cooper Janine M., Dzieciol Anna M., Mishkin Mortimer, Vargha-Khadem Faraneh. 2015. Extent of hippocampal atrophy predicts degree of deficit in recall. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 112(41): 12830-12833.
Queenan Bridget N., Ryan Tomás J., Gazzaniga Michael S., Gallistel Charles R. 2017. On the research of time past: the hunt for the substrate of memory. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1396(1): 108-125.
Quine W.V.O. 1977. *Le Mot et la Chose*. Paris, Flammarion.
Quine W.V.O. 1993. *La Poursuite de la vérité*. Paris, Seuil.
Ramirez Steve, Liu Xu, Lin Pei-Ann *et al.* 2013. Creating a False Memory in the Hippocampus. *Science* 341: 387-391.
Reese Elaine, Fivush Robyn. 2008. The development of collective remembering. *Memory* 16(3): 201-212.
Richards Blake A., Frankland Paul W. 2017. The Persistence and Transience of Memory. *Neuron* 94(6): 1071-1084.
Roediger H. L., DeSoto K. A. 2014. Forgetting the presidents. *Science* 346: 1106-1109.
Roediger Henry L., Abel Magdalena. 2015. Collective memory: a new arena of cognitive study. *Trends in Cognitive Sciences* 19(7): 359-361.
Roediger Henry L., Jacoby J. Derek, McDermott Kathleen B. 1996. Misinformation Effects in Recall: Creating False Memories through Repeated Retrieval. *Journal of Memory and Language* 35(2): 300-318.
Rose Nathan S., LaRocque Joshua J., Riggall Adam C. *et al.* 2016. Reactivation of latent working memories with transcranial magnetic stimulation. *Science* 354: 1136-1139.
Roy Dheeraj S., Kitamura Takashi, Okuyama Teruhiro, Ogawa Sachie K., Sun Chen, Obata Yuichi, Yoshiki Atsushi, Tonegawa Susumu. 2017. Distinct Neural Circuits for the Formation and Retrieval of Episodic Memories. *Cell* doi http://dx.doi.org/10.1016/j.cell.2017.07.013
Samoilenko Anna, Lemmerich Florian, Weller Katrin, Zens Maria, Strohmaier Markus. 2017. Analysing Timelines of National Histories acrossWikipedia Editions. A Comparative Computational Approach. *Proceedings of the Eleventh International AAAI Conference on Web an Social Media (ICWSM 2017 in Montreal, Canada)*: arXiv:1705.08816v1 [cs.DL] 24 May 2017.
Schacter Daniel L., Addis Donna Rose, Buckner Randy L. 2007. Remembering the past to imagine the future: the prospective brain. *Nature Reviews Neuroscience* 8(9): 657-661.
Schwartz Barry. 1982. The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory. *Social Forces* 61(2): 374-402.
Schwartz Barry. 1996. Memory as a cultural system: Abraham Lincoln in World War II. *American Sociological Review* 61(5): 908-927.
Shapiro Lawrence. 2011. *Embodied cognition*. Abingdon et New York, Routledge.
Sperber Dan, Wilson Deirdre. 1989, *La pertinence. Communication et cognition*. Paris, Minuit.
Sperber Dan. 1996. *La contagion des idées*. Paris, Odile Jacob.
Sperber Dan. 2000. Outils conceptuels pour une science naturelle de la société et de la culture. *Raisons pratiques* 11 : 209-230.
Spinney Laura. 2017. The shared pas that wasn't. *Nature* 543: 168-170.
Sutton John, Harris Celia B., Keil Paul G., Barnier Amanda J. 2010. The psychology of memory, extended cognition, and socially distributed remembering. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9(4): 521-560.
Svob Connie, Brown Norman R., Takšić Vladimir, Katulić Katarina, Žauhar Valnea. 2016. Intergenerational transmission of historical memories and social-distance attitudes in post-war second-generation Croatians. *Memory & Cognition* 44(6): 846-855.
Tarde Gabriel de. 1993. *Les lois de l'imitation*. Paris, Kimé.
Thornton R. J. 1988. The Rhetoric of Ethnographic Holism. *Cultural Anthropology* 3(3): 285-303.

Tonegawa Susumu, Liu Xu, Ramirez Steve, Redondo Roger. 2015. Memory Engram Cells Have Come of Age. *Neuron* 87(5): 918-931.
Tulving Endel. 1985. Memory and Consciousness. *Canadian Psychology* 26(1): 1-12.
Valéry Paul. 1945. *Regards sur le monde actuel*. Paris, Gallimard.
Verdier Yvonne. 1979. *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard.
Wang Yin, Collins Jessica A., Koski Jessica, Nugiel Tehila, Metoki Athanasia, Olson Ingrid R. 2017. Dynamic neural architecture for social knowledge retrieval. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114(6): E3305-E3314.
Wathelet Olivier. 2009. *Anthropologie de la transmission des savoirs et savoir-faire sensoriels : étude de cas : la transmission d'un patrimoine olfactif à l'intérieur de la famille*. Université Nice Sophia Antipolis <tel-00431113>.
Wertsch James V. 2016. Narrative Tools, Truth, and Fast Thinking in National Memory: A Mnemonic Standoff between Russia and the West over Ukraine in Mäkitalo Åsa, Linell Per, Säljö (éds.), *Memory Practices and Learning: Interactional, Institutional, and Sociocultural Perspectives*, Charlotte, NC, Information Age Publishing: 233-248.
Wertsch James V., Roediger Henry L. 2008. Collective memory: Conceptual foundations and theoretical approaches. *Memory* 16(3): 318-326.
Wessel Ineke, Moulds Michelle L. 2008. Collective memory: A perspective from (experimental) clinical psychology. *Memory* 16(3): 288-304.
Wittenbaum Gwen M., Hubbell Anne P., Zuckerman Cynthia. 1999. Mutual enhancement: Toward an understanding of the collective preference for shared information. *Journal of Personality and Social Psychology* 77(5): 967-978.
Wittenbaum Gwen M., Park Ernest S. 2001. The Collective Preference for Shared Information. *Current Directions in Psychological Science* 10(2): 70-73.
Wixted John T., Goldinger Stephen D., Squire Larry R. *et al.* 2018. Coding of episodic memory in the human hippocampus. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115(6): 1093-1098.
Xu Mengsi, Qiao Lei, Qi Senqing, Li Zhiai, Diao Liuting, Fan Lingxia, Zhang Lijie, Yang Dong. 2018. Social exclusion weakens storage capacity and attentional filtering ability in visual working memory. *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 13(1): 92-101.
Yerushalmi Yosef Hayim. 1982. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle and London, University of Washington Press.
Zerubavel E. 2003. *Time maps: Collective memory and the social shape of the past*. Chicago, IL, University of Chicago Press.
Zerubavel, E. 1997. *Social mindscapes: An invitation to cognitive sociology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Zinn Carolina Garrido, Clairis Nicolas, Cavalcante Lorena Evelyn Silva *et al.* 2016. Major neurotransmitter systems in dorsal hippocampus and basolateral amygdala control social recognition memory. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(33): E4914-E4919.

Résumé. La notion de mémoire partagée ne va pas de soi. Comment s'assurer, en effet, que des représentations du passé sont réellement identiques pour un ensemble d'individus ? Dans la première partie de ce texte, je montre que le flou qui entoure la notion de mémoire partagée n'est qu'un cas particulier du sens flottant intrinsèque aux rhétoriques holistes utilisées en sciences humaines et sociales pour désigner des représentations collectives ou supposées l'être. Dans la partie suivante, je présente deux des trois modalités du partage mémoriel (la protomémoire et la mémoire proprement dite) et je propose dix-huit critères destinés à éprouver le partage de la deuxième modalité. La troisième et dernière partie est consacrée à la métamémoire, définie par sa dimension narrative, c'est-à-dire par la mise en récit d'une mémoire partagée ou supposée l'être. Je soutiens que le récit métamémoriel donne de la consistance au partage mémoriel en propageant la croyance en une mémoire partagée, notamment grâce à des effets d'éclairage narratif d'événements du passé. Ce métadiscours nourrit l'imaginaire communautariste des membres du groupe et contribue à l'émergence d'un monde où naît une certaine intersubjectivité mémorielle, sous une forme qui peut être paradoxale : souvent, ce que nous prenons pour une mémoire partagée est en réalité le récit partagé d'une croyance dans le partage de cette mémoire.

Mots clés : mémoire, métamémoire, protomémoire, partage, rhétorique holiste, méthode