

Colloque « Le multiculturalisme a-t-il un avenir ? »
Université de Paris 1- Panthéon Sorbonne

Atelier 2 : Le modèle multiculturaliste : réappropriations et résistances
samedi 27 février 2010

Sophie Guérard de Latour (EA Lumières, Nature, Sociétés)

La France perd-elle la mémoire ? Republicanisme, histoire nationale et reconnaissance des minorités

Le texte qui suit est la version intégrale d'un article publié dans A. Giovannoni et J. Guilhaumou (éd.) , *Histoire et subjectivation*, Kimé, 2008.

Résumé

Je présenterai principalement les deux premières parties de l'article, dans lesquelles 1) j'expose les critiques généralement adressées par les intellectuels républicains français contre le « devoir de mémoire » invoqué par certaines minorités, et 2) les raisons pour lesquelles ces critiques versent dans le « chauvinisme de l'universel » (A. Sayad). 3) Dans la conclusion, j'évoquerai pourquoi la position du néo-républicanisme invite à rejeter ces dérives du républicanisme français et à envisager plus favorablement les contestations à caractère mémoriel.

Introduction

L'année 2005 a marqué un tournant dans l'histoire politique de la République française. Alors que cette dernière affiche depuis toujours sa confiance en un modèle d'intégration universaliste et son refus de toute politique multiculturaliste, elle s'est vue remise en cause par de nouveaux groupes contestataires assumant publiquement leur identité ethnique ou raciale. Qu'il s'agisse des « Indigènes de la République » ou des membres du Comité Représentatif des Associations Noires, ces citoyens dénoncent l'hypocrisie d'un universalisme abstrait qui, sous prétexte de traiter

également les individus quelle que soit leur origine, couvre le racisme ordinaire des Français dit « de souche ». Ce mouvement d'*ethnisation de la contestation sociale* a été étroitement lié à un processus de *politisation de la mémoire collective*. Pour les Indigènes comme pour le CRAN, la lutte contre les injustices a partie liée avec le « devoir de mémoire ». A leurs yeux, l'impuissance de l'universalisme abstrait à prévenir les discriminations s'explique entre autres par la représentation déformée que la population française a d'elle-même, du fait d'une histoire officielle partielle. Reconnaître publiquement le caractère criminel de la traite négrière ou de la colonisation leur semble dès lors indispensable pour que les Français cessent de tolérer la marginalisation d'individus qu'ils ne considèrent pas comme étant des leurs. Toutefois, en s'engageant sur le terrain délicat de la reconnaissance, les minorités ethno-raciales ont été prises à leur propre piège, en se faisant concurrencer sur « le marché » des victimes d'injustices historiques. En votant la loi du 23 février 2005, qui « reconnaît le rôle positif de la présence française outre-mer », le parlement a ainsi consacré la mémoire minoritaire adverse, celle des rapatriés d'Afrique du Nord qui s'estiment lésés par une histoire officielle condamnant sans appel l'héritage colonial.

Notre article privilégiera l'approche normative de ce phénomène social et politique. Par « normatif », nous entendons toute analyse qui ne dissocie pas les questions de mémoire des enjeux de justice. Il serait réducteur, en effet, d'appréhender les luttes mémorielles à travers leur seule dimension stratégique. Que ces luttes offrent un moyen de gagner de l'influence politique ne règle pas la question de leur légitimité. Or, n'ont-elles pas été tour à tour valorisées comme une source de honte salutaire ou dénoncées comme une forme excessive de repentance, d'auto-flagellation ? Saturé de concepts moraux, le débat sur les conflits de mémoire ne se présente pas comme une simple affaire de pouvoir. Il paraît donc nécessaire de préciser quel modèle normatif est susceptible de l'évaluer. Dans cet article, il s'agira pour nous de montrer que ces conflits peuvent être justifiés d'un point de vue républicain. Le républicanisme a connu un renouveau dans la philosophie normative contemporaine et se présente comme une alternative au libéralisme politique¹. Pour cette philosophie politique, la société juste ne dépend pas du seul respect des droits

¹ Cf. C. Laborde, J. Maynor (éd.) *Republicanism and Political Theory*, Blackwell Publishing, 2007.

individuels mais plus profondément de la promotion par l'Etat et par les citoyens de la liberté conçue sous la forme de la non-domination². Cette liberté consiste à ne pas être soumis à l'arbitraire d'autrui. Elle s'oppose à la vision libérale et restrictive d'une liberté définie par la non-interférence, car un individu peut subir la domination d'autrui en l'absence d'interférences effectives et, symétriquement, en être protégé par les interférences légitimes de l'Etat. Dans cette perspective, les discriminations racistes ou ethniques représentent des situations typiques de domination, car malgré une égalité apparente de droits, les individus concernés sont plus vulnérables que les autres au jugement d'autrui ; ils vivent dans l'incertitude de voir leurs projets de vie compromis par les préjugés de ceux dont ils dépendent pour se loger, travailler, etc. Pour les néo-républicains, il est donc légitime de combattre ces situations de domination arbitraire en se mobilisant autour des identités qui en sont la cause. Cela suggère que la politisation de l'héritage historique est une voie légitime pour donner forme à la démocratie de contestation que les néo-républicains appellent de leurs vœux.

Toutefois, il n'est pas évident de justifier les conflits de mémoire sur cette base théorique, dans la mesure où ils entrent en tension avec un autre trait caractéristique du républicanisme : le patriotisme. Parce que les républicains sont traditionnellement attachés au sens civique, ils insistent plus que les libéraux sur l'appartenance à la communauté politique. A cet égard, le républicanisme est plus hospitalier à l'ancrage historique qui fonde la solidarité politique et qui prend généralement la forme de l'attachement à la nation. Or, c'est précisément le concept de *solidarité nationale* que la politisation de la mémoire rend problématique. Parce que les mémoires minoritaires remettent en cause les formes généralement admises de l'identité collective, on leur reproche souvent de fragiliser la communauté nationale. Dans la mesure où la politisation de la mémoire est étroitement liée à la prise de conscience du caractère ethniquement pluriel d'une nation comme la France, ce phénomène amène donc à s'interroger sur l'actualité du républicanisme face à ces nouvelles réalités. Peut-on encore être patriote dans une société multiculturelle ? Tous les citoyens peuvent-ils se sentir attachés à leur nation quand ils découvrent que

² P. Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Trad. fr. par P. Savidan et J.-F. Spitz, « NRF Essais », Paris, Gallimard, 2004.

l'histoire officielle ne leur rend pas justice de la même façon dans les représentations collectives qu'elle forge ? Ces difficultés sont généralement celles que les républicains français mettent en avant pour contester la validité des revendications minoritaires et leur méfiance explique la distance de plus en plus grande qui sépare le républicanisme français de ses reformulations théoriques récentes dans la philosophie anglophone.

Pour examiner ces difficultés, nous commencerons par analyser les grandes objections adressées à la politisation de la mémoire collective dans le débat public français. Nous expliquerons ensuite pour quelles raisons ces objections nous semblent enfermer le républicanisme français dans un « chauvinisme de l'universel » qui contredit son essence. Nous tâcherons enfin de montrer, à partir de la sociologie républicaine d'Emile Durkheim, que les luttes mémorielles ne doivent pas être interprétées comme une menace pour l'unité nationale mais comme l'expression des nouveaux rapports de solidarité qui la fondent.

I. Les « tyrannies » de la mémoire

Le concept grec de « tyrannie » est apparu de façon chronique dans les critiques soulevées par les conflits de mémoire et peut à ce titre jouer le rôle de fil conducteur dans leur analyse. Il exprime à chaque fois la crainte d'un déséquilibre qui se décline en trois grands registres: moral, épistémologique et politique.

A. *La tyrannie de la victime ou l'objection morale*

La première objection repose sur l'argument classique selon lequel le sentiment d'injustice ne suffit pas à fonder le sens de la justice. La justice exige une forme de « mesure » ou d'objectivité qui interdit de se limiter au seul point de vue de la victime. Dans cette perspective, *il est illégitime de réclamer justice en se référant à des injustices passées parce que cette position repose sur une logique de victimisation incompatible avec l'objectivité du jugement moral*. Dans *La tyrannie de la pénitence*, Pascal Bruckner offre une formulation acerbe et brillante de ce type de

critique. Pour le philosophe, « le devoir de mémoire n'est brandi par les uns que pour susciter le devoir de pénitence chez les autres³ ». Il considère ainsi les contestations minoritaires comme une des expressions privilégiées de la nouvelle idéologie qui domine l'Occident, la *pénitence*, et qui, sous la pression des « colporteurs de la flétrissure », intellectuels et hommes politiques confondus, enferme les nations occidentales dans la culpabilité suscitée par le souvenir de leurs crimes passés. Bruckner reproche au « devoir de mémoire » de conforter l'individu dans « une macération narcissique qu'aucun dédommagement ne pourra jamais apaiser parce qu'elle s'est prise elle-même pour fin, oblitérant toute visée morale plus haute⁴ ». L'autorité inédite que ce prétendu devoir confère à certaines personnes signale une régression inquiétante qu'il qualifie de « métaphysique perverse de la victime⁵ », dans laquelle « la souffrance » devient « l'unique source de droit⁶ ». Cette métaphysique, où le sentiment fait loi, est irrationnelle dans la mesure où elle crée une asymétrie fondamentale entre la victime et l'agresseur et s'avère incompatible avec l'égalité de traitement que réclame la justice démocratique. En d'autres termes, le « devoir de mémoire » mis en avant par les minorités est injuste parce qu'il restaure des formes de *privilèges* :

On a transféré sur les minorités les privilèges interdits aux classes dominantes et aux nations. D'ailleurs la minorité, ethnique, religieuse, sexuelle, régionale, n'est rien que cela : une petite nation rendue à son angélisme, lavée du péché originel chez qui le chauvinisme le plus outrancier n'est que l'expression d'un légitime amour-propre⁷.

Si, dans les démocraties modernes, l'attachement à une identité collective ne doit pas primer le respect de l'individu, alors la fierté identitaire qui nourrit le rejet de l'autre doit être condamnée dans tous les cas. La xénophobie et le racisme ne sont pas plus excusables quand ils sont le fait des minorités, et le devoir de mémoire entretient la majorité dans un sentiment de culpabilité qui encourage à tort cette forme d'indulgence. S'il est légitime d'avoir honte de ses fautes, alors le poids de la honte doit être également réparti quand les fautes s'avèrent identiques.

³ P. Bruckner, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme en occident*, Paris, Grasset, 2006, p. 183.

⁴ p. 186.

⁵ p. 135.

⁶ p. 136.

⁷ p. 174.

C'est précisément pour combattre cette fausse honte et restaurer la fierté blessée des occidentaux que Bruckner avance, entre autres, trois grands arguments. D'abord, il rappelle le « caractère insidieux » de « l'idée de faute collective⁸ » : « Pas plus qu'il n'y a transmission du statut héréditaire de victime, il n'y a transmission du statut de bourreau⁹ ». Remonter dans le temps pour dénoncer des injustices n'aurait aucun sens parce que les responsables ne sont plus là et que leurs descendants n'ont pas à être jugés à leur place ; ils n'ont pas à culpabiliser à la place des vrais coupables. Si Bruckner n'écarte pas complètement l'idée de responsabilité collective, il en limite fortement la portée et rappelle qu'en aucun cas elle ne saurait être directe et entière à la manière de la responsabilité individuelle.

Ensuite, il souligne qu'une fois relativisée de la sorte, la responsabilité collective ne doit pas être évaluée de façon partielle et que la reconnaissance des fautes commises ne doit pas se faire aux dépens du bien accompli. A force de repentance, l'Europe, semble avoir oublié qu'elle « a plutôt vaincu ses monstres¹⁰ » que sont la superstition religieuse, l'absolutisme politique, le totalitarisme, etc. et que « la liberté a plutôt triomphé que l'oppression¹¹ ». Pour Bruckner, il est d'autant plus absurde de sous-estimer ces progrès moraux qu'ils rendent possible la repentance actuelle.

Enfin, la justice réclame que la condamnation des fautes soit la même pour tous et que les « repentirs » occidentaux cessent d'être « à sens unique¹² ». Non seulement l'Occident ne doit pas sous-estimer le bien qu'il a fait, mais il ne doit pas non plus oublier le mal accompli par les autres : « La vague de repentance qui gagne comme une épidémie nos latitudes [...] n'est salutaire qu'à condition d'admettre la réciproque : que d'autres croyances, d'autres régimes reconnaissent, eux aussi, leurs aberrations ! [...] il faut donc élargir le cercle de la repentance, l'ouvrir à tous les continents et non le cantonner aux seuls pays du Nord¹³ ». La justice exige en effet que l'on sorte du moralisme où l'individu s'enferme dans la culpabilité et la haine de soi pour rétablir une réciprocité entre les agents responsables.

⁸ p. 119.

⁹ p. 119-120.

¹⁰ p. 124.

¹¹ p. 125.

¹² p. 56.

¹³ p. 59.

B. *La tyrannie de la norme ou l'objection épistémologique*

Un second type de discours critique les mémoires contestataires en affirmant qu'*il est illégitime de s'appuyer sur le passé pour revendiquer des droits, parce que l'histoire et la justice relèvent de deux formes de jugement spécifiques*. Cette objection s'appuie sur la distinction entre l'*histoire* et la *mémoire* déjà thématifiée lors des débats français à propos de la période de Vichy et clairement exposée dans le texte où l'historien Henry Rousso explique son refus de témoigner en tant qu'expert au procès de Maurice Papon¹⁴. Pour Rousso, les historiens ne sont pas obligés d'accepter le rôle que leur assigne ce genre de procès, car « [ils] doivent se garder de jouer les agitateurs de la mémoire, ne serait-ce que pour rappeler que l'histoire et la mémoire ne se confondent pas¹⁵ ». La mémoire, en effet, « n'est pas une démarche de connaissance, mais elle relève de l'existential¹⁶ ». Elle ne s'intéresse pas au passé en tant que tel mais y cherche un moyen de tracer les contours d'une identité singulière ou collective, ce qui a plusieurs conséquences : la mémoire « charrie de l'affect [...] tend à reconstruire un passé idéal ou diabolisé [...] peut compresser ou dilater le temps, et ignorer toute forme de chronologie, au moins rationnelle ». A l'inverse, « l'histoire des historiens [...] résulte d'une volonté de savoir, elle obéit à des protocoles, des postulats, se fonde sur des procédures d'établissement de preuves vérifiables et donc éventuellement réfutables¹⁷ ». Ainsi, comme l'a montré Maurice Halbwachs, la mémoire collective est « un tableau de similitudes » qui trace une continuité entre le passé et le présent, alors que l'histoire est « un tableau de changements » qui revient sur des événements oubliés, qui établit des ruptures entre aujourd'hui et hier.

Même s'il existe un rapport dialectique entre les deux et même si la mémoire peut devenir historique, il existe une frontière précise entre l'histoire et la mémoire que la judiciarisation du passé tend à brouiller. Quand les procès deviennent des vecteurs de mémoire collective, l'enjeu principal n'est pas de rendre justice en

¹⁴ H. Rousso, *La hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998.

¹⁵ p. 13.

¹⁶ p. 22.

¹⁷ *Ibid.*

faisant la lumière sur la responsabilité exacte d'un homme. Il s'agit plutôt d'un acte de contrition officielle, censé permettre « une catharsis et un exutoire à l'échelle nationale, une manière aussi de proclamer à la face du monde que la nation est capable d'affronter son passé¹⁸ ». Dans ce contexte, la charge émotive de l'accusation est telle qu'elle dénature la position d'expert de l'historien, parce qu'elle contribue à faire passer au second plan la précision factuelle. De façon plus générale, les difficultés soulevées par le rôle d'expert expriment l'écart qui sépare le jugement historique du jugement judiciaire, tant d'un point de vue de l'administration des preuves que de ses conditions d'élaboration. L'historien s'y trouve en effet soumis à des procédures qu'il n'a pas fixées et qui s'avèrent souvent incompatibles avec sa conception de l'objectivité : répondre à des questions dont la formulation occulte la complexité des faits ; accepter des catégories normatives qui ne correspondent pas à son mode d'analyse (comme celles de « victimes » ou d'« agresseurs »); produire des résultats dans un délai de temps incompatible avec les exigences de la recherche; et surtout subir la pression psychologique d'une situation où l'on sait que l'expertise rendue aura des conséquences directes sur le destin de l'accusé¹⁹.

Si les analyses de Rousso portent sur le cas de la *justice rendue à un individu* dans le cadre d'un procès, elles posent un problème qui reste pertinent quand l'histoire est sollicitée au nom de la *justice sociale*. La réaction de rejet quasiment unanime des historiens²⁰ face à la loi du 23 février 2005 procède en effet de la même logique : les historiens ont refusé que les parlementaires inscrivent dans une loi ce qu'il convient d'enseigner à propos de la colonisation de l'Algérie, car l'histoire a une vocation scientifique qui est compromise dès que le droit se mêle de dire ce qui est vrai ou faux. Plus fondamentalement, si l'histoire et la loi ne peuvent pas faire bon ménage, c'est que la première est faite pour *expliquer* et non pour *juger*. Pour comprendre les événements passés, elle n'a pas à dire si ce qui a été fait était *bien* ou *mal*, ni à diviser les ancêtres en *victimes* ou *coupables*. Ainsi, le processus de politisation des mémoires conforté par les Indigènes et le CRAN, ne ferait que perpétuer le vice originel du « devoir de mémoire » : conforter une vision

¹⁸ p. 96.

¹⁹ R.J. Evans, "History, Memory, and the Law: the Historian as Expert Witness", *History and Theory* 41, October 2002, p. 330.

²⁰ Pétition d'un collectif d'historiens « Colonisation : non à l'enseignement d'une histoire officielle » (*Le Monde*, 25 mars 2005)

judiciarisée du passé qui nie la liberté de pensée des historiens en leur imposant de juger le passé au lieu de le comprendre.

C. *La tyrannie du présent ou l'objection politique*

La troisième objection considère qu'*il est illégitime de contester l'histoire officielle au nom du devoir de mémoire et de fragiliser ainsi les bases de la solidarité nationale*. Dans *La France perd la mémoire*²¹, l'historien Jean-Pierre Rioux l'expose clairement. Comme Rousseau, il défend la spécificité de l'histoire par rapport à la mémoire mais insiste moins sur la différence épistémologique que sur la différence politique. A ses yeux, il ne convient pas seulement de défendre le statut scientifique de l'histoire mais aussi son rôle dans la constitution d'une mémoire collective forte. Pour lui, l'inflation récente du thème de la mémoire n'exprime pas « une tyrannie mémorielle » mais plutôt « une dictature du “court terme” qui n'a que faire d'une mémoire commune, nourricière ou non, accablante ou vivifiante²² ». Depuis les années 1970, la France serait ainsi passée des « Trente Glorieuses » aux « Trente Mémorieuses », période au cours de laquelle les Français se sont pris de passion pour leur patrimoine, leurs identités régionales, la dénonciation des injustices passées. D'après Rioux, au cours de ce mouvement multiforme de retours en arrière, les références communes qui constituaient le cœur de l'identité nationale ont été fragmentées, troublées et en définitive perdues. Sous la double pression de l'individualisme postmoderne et de l'instantanéité médiatique, les Français se seraient dispersés dans la quête d'identités parcellaires et flottantes, incapables de se situer les unes par rapport aux autres dans une temporalité commune. Ainsi, « la débandade mémorielle réplique à la tyrannie du présent » : elle traduit le désir actuel des individus de trouver un sens à leur vie et l'incapacité de donner une portée collective à cette quête. Car « à vouloir congédier trop hâtivement leur mémoire source, [...] nos sociétés risquent d'être paralysées par une panne de la temporalité, frappées d'impuissance devant une histoire close²³ ».

²¹ J.-P. Rioux, *La France perd la mémoire. Comment un pays démissionne de son histoire*, Paris, Librairie Académique Perrin, 2006.

²² p.163.

²³ p.166.

Ici encore, le « devoir de mémoire » est accusé de contribuer à cette nouvelle forme de tyrannie, celle d'une société enfermée dans son présent, faute de savoir clairement d'où elle vient et de pouvoir affirmer où elle va :

Dans cette brèche juridique, se sont engouffrés toutes les dévalorisations, toutes les dénégations de notre mémoire commune en dénationalisant l'enjeu, en faisant d'une mise en cohérence du passé une affaire d'individus et de groupes isolés qui vont passer pour des « survivants » prenant le relais des anciens « vivants » dans une filiation de malheur²⁴.

Rioux ne conteste pas le fait que des injustices aient été commises dans le passé, ni que l'historien doive les faire connaître, mais il regrette que leur condamnation, placée sous l'égide du devoir de mémoire, ait favorisé l'éclatement de la conscience historique de la France. En faisant de ce devoir une réclamation d'individus face à la collectivité, les minorités ont « dénationalisé l'enjeu » en se plaçant en quelque sorte à l'extérieur de la nation. Elles auraient ainsi renoncé à faire l'effort d'ajuster leurs mémoires minoritaires avec les cadres de la mémoire majoritaire, processus sans lequel il n'est pas de mémoire collective, comme l'a montré Maurice Halbwachs²⁵. L'objection de Rioux est donc politique en ce qu'elle ne réduit pas l'histoire au seul statut de science ; elle lui reconnaît aussi celui de principe d'unité sans lequel une nation démocratique devient impuissante, faute de se voir comme un acteur collectif engagé dans l'histoire du monde.

II. Le républicanisme français est-il condamné au chauvinisme ?

Si la clarté de l'analyse exige que les différents niveaux d'objection soient distinguées, elle ne doit pas pour autant simplifier la réalité, ni faire oublier que ceux-ci s'entremêlent souvent dans le discours des acteurs. Cette imbrication ne se réduit pas à un simple manque de rigueur mais découle en grande partie de présupposés propres à la culture politique française. Nous voudrions à présent, en précisant ce qui relie les trois objections les unes aux autres, indiquer en quoi elles

²⁴ p.179.

²⁵ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1968.

participent d'une version du républicanisme que certains qualifient de « chauvinisme de l'universel » et suggérer la possibilité d'un républicanisme moins exclusif.

A. Nation et communauté

Commençons par souligner le caractère communautaire de la première et de la dernière positions. Alors que ce caractère est assumé chez Rioux, il reste latent dans le discours de Bruckner. On peut toutefois le déduire de l'usage confus que le philosophe fait du concept de responsabilité. Si l'on revient sur les trois arguments retenus (1. Les Occidentaux d'aujourd'hui n'ont pas à faire pénitence pour les crimes d'hier ; 2. Ils devraient aussi être fiers du bien qu'ils ont accompli ; 3. Ils ne devraient pas être les seuls à s'excuser), on constate que le premier rejette le principe de responsabilité collective que les deux autres supposent. En effet, si un peuple n'a pas à avoir honte des crimes commis par ses ancêtres, il n'a pas plus à tirer fierté du bien accompli avant lui. De même, pourquoi juger que la repentance n'est « salutaire » qu'à condition d'« élargir le cercle » des peuples qui l'expriment, si cette repentance est infondée moralement ? La cohérence de ces trois arguments peut être préservée si l'on admet que Bruckner n'exclut pas le principe de responsabilité collective mais seulement qu'il le nuance. L'idée qu'une civilisation ou qu'un peuple constitue une sorte d'être moral est notamment suggérée par ses références permanentes à la honte et à la fierté, sentiments moraux que le philosophe ne rejette pas mais qu'il prétend plutôt équilibrer. L'invocation de ces sentiments à l'échelle collective a un aspect archaïque qui cadre mal avec l'individualisme et le rationalisme modernes, mais qui, d'après James Booth, participe d'une des dimensions essentielles de la responsabilité. Dans son analyse sur les « communautés de mémoire », Booth soutient qu'il n'y a pas de responsabilité sans identité ni d'identité sans mémoire. La mémoire, qui fonde notre caractère, c'est-à-dire « la synthèse présente de nos actes passés », est la source même du sentiment de honte, qu'il soit individuel ou collectif :

Shame is bound up with character and not the narrower connection between agent and act.[...] Shame is awakened in us by a recognition of what we have done as a constitutive part of what we are, of our character or identity across time, not merely by what we willed to do then or would do now [...]. At the

level of a community, the sense of shame (or pride) in the deeds of one's family or fellow citizens points to a shared character, a community of fate and memory, something in short that is ours. As Isaiah Berlin observed, "we are ashamed of what our brothers or our friends do; of what strangers do we might disapprove but we do not feel ashamed."²⁶

La honte ou la fierté collective sont des révélateurs du rôle que joue l'identité dans la perception de la responsabilité morale. De même que nos actes passés pèsent sur nous, nous vivons le passé de la communauté à laquelle nous nous identifions sous la forme d'une « communauté de destin ». Bruckner semble admettre l'existence d'un tel sens communautaire, dans la mesure où il prétend soigner le « masochisme » des Occidentaux en restaurant leur fierté. Précisons que, dans son discours, les frontières de la communauté en question restent floues puisqu'il parle tour à tour de « l'Occident », de « l'Europe » et de « la France ». Toutefois, il s'adresse bien en premier lieu à *sa* nation, puisque c'est en France, « symptôme et caricature de l'Europe²⁷ », qu'il ressent le plus fortement le caractère tyrannique de la pénitence.

Quant à Rioux, sa thèse rejoint la position d'un républicain communautaire comme Michaël Sandel²⁸. L'historien affirme clairement que la démocratie française ne repose pas sur une communauté *politique* mais sur une communauté *éthique*, incapable d'exister en dehors de la représentation unifiée d'elle-même que lui procure l'histoire officielle. Rioux adopte ici une position perfectionniste, au sens où sa conception politique du rôle de l'histoire compromet la neutralité de l'Etat quant aux conceptions de la vie bonne. Pourtant, au premier abord, on pourrait croire qu'il justifie la promotion publique de l'identité nationale pour des raisons strictement instrumentales. C'est apparemment *pour que* la France continue de se percevoir comme un acteur historique et *pour qu'elle* reste une démocratie vivante que l'histoire officielle est invoquée. A cet égard, si l'on suit l'objection faite par Will Kymlicka à Sandel²⁹, la thèse de Rioux resterait neutre et libérale. D'après Kymlicka,

²⁶ W.J. Booth, "Communities of memory : On Identity, Memory and Debt", *American Political Science Review*, vol. 93, No. 2, June 1999, p. 256.

²⁷ P. Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, chap. 7.

²⁸ D'après R. Merrill, la théorie de Sandel est communautarienne car « [elle] partage au moins deux des thèses centrales avec le communautarisme : la thèse perfectionniste et la thèse participative. », *La république et ses démons*, Paris, Collection Chercheurs d'Ere, 2007, p. 48.

²⁹ W. Kymlicka, *Politics in the vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 331-336.

la valorisation de l'identité nationale ne contredit nullement les principes du libéralisme politique tant qu'elle vise à créer les conditions nécessaires à leur réalisation ; nul n'est besoin d'être un communautarien pour admettre la légitimité d'un nationalisme destiné à promouvoir le sentiment de solidarité indispensable à la poursuite de la justice sociale.

Pourtant, le rapport exclusif que Rioux établit entre l'histoire officielle et les mémoires alternatives suggère que sa conception de l'identité nationale n'est guère libérale. En critiquant l'obsession mémorielle, symptôme à ses yeux de l'individualisme postmoderne, en ne prenant pas au sérieux le fait que ces mémoires puissent aider certains à dénoncer des injustices présentes, Rioux ne se fait pas l'avocat d'une conscience nationale soucieuse de promouvoir le respect du pluralisme. Même s'il a raison de rappeler qu'il n'y a pas de mémoire collective sans références communes, l'autorité qu'il accorde à l'histoire dans sa forme officielle va dans le sens de la « communauté de destin » décrite par Booth. La nation qui unit les Français est un héritage doté d'un certain contenu qui, en définitive, ne se discute pas. A trop ergoter à son propos, à trop contester son contenu, on érode le « caractère » national que cette histoire transmet, on l'empêche d'apparaître comme un « destin » et, au lieu d'y gagner une société plus tolérante, on condamne la nation à l'impuissance politique. L'identité nationale dont l'histoire est porteuse et que l'Etat doit promouvoir se présente donc comme la *bonne* façon d'être pleinement Français.

B. Nation et science

On pourrait toutefois se demander ce que ces deux critiques, à caractère communautarien, ont à voir avec la seconde, l'objection épistémologique, qui se présente comme la moins politique des trois. Le fait que Rioux, tout en prônant le rôle politique joué par l'histoire, n'en défende pas moins sa vocation scientifique, suggère qu'ici encore les objections renvoient l'une à l'autre. Rappelons qu'en France, l'émergence du projet démocratique a été indissociable de l'idéal rationnel. Les Révolutionnaires de 1789 n'ont cessé de plaider les droits de la raison contre la

tradition, ainsi que le rappelle leur célèbre mot d'ordre : « Notre code est notre histoire ». Héritiers des philosophes des Lumières, qui avaient initié ce mouvement de *tabula rasa*, ils pensaient avoir trouvé dans les théories du droit naturel, notamment celle de Rousseau, les bases rationnelles de l'ordre politique. Ils étaient convaincus que les droits fondamentaux de l'être humain peuvent être déduits de l'étude objective de sa nature. La république, régime fondé sur les lois et l'expression de la volonté générale, apparut ainsi comme l'incarnation d'une politique de la raison³⁰.

Or, l'histoire, dans sa version classique, repose sur la même exigence d'objectivité rationnelle. Elle se méfie de la subjectivité et de la partialité des mémoires, tant individuelles que collectives. Toutefois, l'histoire, « universelle du point de vue de sa prétention à la scientificité, est aussi, et avant tout, l'histoire des nations, l'histoire vue par les nations³¹ ». L'affirmation des identités culturelles, à travers l'émergence de nouvelles mémoires collectives, est ainsi symptomatique d'une « double crise : celle de l'universel, du moins dans son identification à la raison et au savoir scientifique, et celle de la nation, ou du moins de quelques grandes nations occidentales³² ».

Pour revenir à nos objections, nous pouvons donc en déduire que celles de Rousso et de Rioux ne sont pas discontinues mais qu'elles se renforcent l'une l'autre. Défendre les droits de la raison contre une vision judiciarisée du passé, comme le fait Rousso, c'est défendre l'universel contre les tentations du relativisme mémoriel. De même, pour Rioux, à partir du moment où la république, régime attaché à l'universel, se réalise dans un cadre national, il est légitime de défendre avec vigueur l'héritage historique qui lui a donné forme. Défendre cet héritage n'est ni partial, ni ethnocentrique, cela consiste seulement à défendre le « devoir d'intelligence » contre les dérives du « devoir de mémoire ».

³⁰ Cf. C. Larrère, « Libéralisme et républicanisme: y a-t-il une exception française ? », *Cahiers de philosophie de Caen*, 2000 n° 34, p. 127-146.

³¹ M. Wiewiorka, *La différence*, Paris, Balland, 2001, p. 181.

³² p.182.

C. *Une nation républicaine doit-elle être aveugle aux différences ?*

Les rapports logiques qui unissent l'attachement à la nation à la figure de l'universel dans ces trois objections forment ce que le sociologue Abdelmalek Sayad appelle le « chauvinisme de l'universel³³ ». Cette expression rejoint les critiques adressées par Iris Marion Young à l'universalisme abstrait ou à la « citoyenneté indifférenciée »³⁴. L'égalité civique est universelle en ce qu'elle accorde les mêmes droits à tous les citoyens en vertu de leur dignité d'homme et en dépit de leurs caractéristiques individuelles. Mais la volonté de transcender les particularités ne saurait être parfaite, car la démocratie n'est pas une pure idée et se matérialise nécessairement dans un contexte culturel donné. Le « chauvinisme de l'universel » désigne ainsi la tendance spontanée de toute nation démocratique à se considérer comme l'incarnation de l'universel, alors qu'elle n'en est qu'une interprétation parmi d'autres. Cette tendance conduit certains à ériger la culture nationale en modèle ultime et à rejeter du côté du traditionalisme, voire de l'obscurantisme, tout comportement qui s'écarte de cette norme. Il nous semble que les trois objections, parce qu'elles unissent intimement fierté nationale, universalité de la raison et critique de la différence, participent du chauvinisme dénoncé par Sayad.

Même si aucun des auteurs évoqués ne prétend se faire l'avocat du républicanisme, la logique qui sous-tend leurs critiques est représentative de la culture républicaine qui prévaut en France³⁵. Or, pour le philosophe qui s'intéresse aux fondements normatifs du républicanisme moderne, cette culture politique a quelque chose de surprenant. Si l'on prend au sérieux la proposition de Philip Pettit et que l'on place les concepts de non-domination et de contestation au cœur du régime républicain, ne devrait-on pas adopter un jugement bien moins sévère sur les conflits de mémoire ? Un républicain sincère ne devrait-il pas se réjouir de voir des individus en difficulté sociale, dont on regrette généralement l'apathie politique, se mobiliser pour faire entendre leur voix sur la place publique ? Comme le souligne

³³ A. Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, « Liber », Paris, Seuil, 1999.

³⁴ I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

³⁵ Pour examiner la convergence des objections adressées aux luttes mémorielles et la défense incohérente de l'identité nationale par les intellectuels républicains français, voir C. Laborde, « The Culture(s) of the Republic. Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought », *Political theory*, Vol. 29, No 5, Oct. 2001, p. 716-735.

Pettit :

Dans une démocratie de contestation, il est absolument indispensable que les gens puissent former des coalitions autour d'identités collectives qui fassent auparavant l'objet d'un refoulement, ou bien qu'ils puissent se mobiliser pour des causes qui auparavant n'avaient guère de visibilité ; il est donc indispensable qu'ils aient la possibilité d'amener l'opinion publique et la vie politique à se focaliser sur leur propre point de vue³⁶.

Si la république a pour vocation de maximiser la non-domination et si le racisme ou les discriminations ethniques sont des sources de domination, il semble légitime que les individus dominés s'appuient sur une relecture du passé pour mettre en avant leur identité collective. Que le support de la mobilisation soit étrange, qu'il bouscule l'histoire officielle et qu'il repose éventuellement sur une vision partielle du passé justifie-t-il qu'on rejette ces nouveaux mouvements sociaux ? Un républicain ne devrait-il pas au contraire s'efforcer de dégager ce qu'il y a de *juste* en eux ? En dénigrant les voix minoritaires, certains intellectuels confortent au contraire les individus dominés dans le sentiment que l'idéologie républicaine joue désormais en France le rôle d'une rhétorique conservatrice³⁷.

Le deuxième aspect surprenant du chauvinisme de l'universel réside dans son usage de la référence scientifique. Comme Claude Nicolet l'a montré dans son étude magistrale, la science a joué un rôle fondamental dans la formation de « l'idée républicaine » en France, en ce qu'elle est apparue comme le moyen privilégié d'adapter la vertu des Anciens aux conditions du monde moderne³⁸. Le rôle de la vertu a été traditionnellement souligné par les penseurs républicains français, depuis Montesquieu qui place celle-ci au cœur de la définition du régime républicain et Rousseau qui en fait la condition d'identification des volontés particulières à la volonté générale. Mais dans un monde où la quête du bien-être individuel a remplacé le sens de l'honneur, où la complexité de l'économie industrielle a renversé l'équilibre traditionnel des rapports sociaux, les républicains français du XIX^e siècle ont dû modifier leur conception de la vertu et « chercher dans le mouvement même des sciences le fondement d'une autre morale³⁹ ». Pour eux, la diffusion de

³⁶ P. Pettit, *Républicanisme*, p. 259.

³⁷ M. Wiewiorka, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en question*, Syros, 1994, pp.12-13 et p. 55.

³⁸ C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, « Tel », Paris, Gallimard, 1982, pp. 493-496.

³⁹ p. 494.

l'instruction et des connaissances devait en effet favoriser l'attachement des citoyens à la république et leur capacité à identifier le bien commun. Le but ultime de la science n'était pas seulement de produire de nouvelles connaissances mais aussi de donner à la république les moyens d'atteindre l'idéal de justice qu'elle s'était fixée, en fondant l'autonomie civique et la solidarité sociale sur l'élévation du niveau culturel de la population.

Face à un tel projet, on peut donc être surpris par les objections généralement faites aux luttes mémorielles par les intellectuels de culture républicaine en France. Un républicanisme authentique ne devrait-il pas s'appuyer sur les ressources de la science pour soutenir ce qu'il y a de légitime dans la politisation des mémoires plutôt que de se méfier de toute intrusion de la politique dans le domaine de l'histoire scientifique ou de s'appuyer sur celle-ci pour conforter la domination de l'histoire officielle ? Est-il bien républicain de réduire autant le rôle civique de la science historique ou de l'interpréter de façon aussi conformiste ? Il nous semble que non. La méfiance des historiens face à la récupération politique des enjeux de mémoire est parfaitement légitime mais elle verse dans l'excès à partir du moment où elle assimile la contestation mémorielle à une forme de relativisme. Pourquoi n'y aurait-il pas une part de vérité dans ces mémoires contestataires que l'histoire peut dégager ? Pourquoi l'histoire ne serait-elle d'aucun secours pour dire ce qu'il y a de juste en elles ? Prendre ces hypothèses au sérieux exige que l'on appréhende le républicanisme français autrement et qu'on le dissocie radicalement du chauvinisme de l'universel. Pour y parvenir, nous voudrions à présent nous appuyer sur la pensée de celui qui, d'après Nicolet, « incarne une des très rare, peut-être la seule tentative de constitution officielle d'une science par et pour la République⁴⁰ », le philosophe et sociologue, Emile Durkheim.

III. Une conscience nationale hospitalière aux différences

⁴⁰ p. 312.

A. *Solidarité organique, culte de l'individu et héritage historique*

La sociologie de Durkheim nous semble à même de briser les présupposés qui inspirent le chauvinisme de l'universel, parce qu'elle élabore une théorie qui unit étroitement la dimension communautaire du lien social et l'expression croissante des différences individuelles. Elle permet à cet égard d'appréhender la politisation des mémoires, non comme le symptôme de l'individualisme relativiste des sociétés modernes, mais comme une forme d'expression liée aux idéaux collectifs de ces sociétés.

La sociologie de Durkheim est fondée sur une proposition initiale forte que la suite de ses travaux ultérieurs, malgré leur évolution et leur variété, n'ont cessé de préciser : *l'individualisme moderne est une croyance communautaire*. Cette proposition se décline dans un premier temps dans la réflexion de Durkheim sur la « solidarité organique ». Ce concept trouve son origine dans la critique de l'ouvrage de Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*⁴¹, qui analyse l'individualisme moderne comme le résultat de l'atomisation des rapports sociaux. Durkheim admet avec Tönnies que la vie moderne, marquée par l'industrialisation et l'urbanisation massives, a profondément bouleversé les formes de la régulation sociale en remplaçant l'autorité des traditions par la libre initiative et le respect du groupe par l'autonomie individuelle. Mais il refuse d'opposer le caractère naturel de la *Gemeinschaft* au caractère artificiel de la *Gesellschaft*. Dans les sociétés modernes, l'individualisme n'éclate pas la collectivité au point d'en faire un « agrégat mécanique » « dont l'action de l'Etat ne pourrait prévenir que pour un temps les effets dispersifs⁴² ». Durkheim suppose au contraire que « la vie des grandes agglomérations sociales est toute aussi naturelle que celle des petits agrégats », qu'« elle n'est ni moins organique ni moins interne ». Son étude sur la division du travail approfondit cette idée en tâchant de montrer que la solidarité n'a pas disparu des sociétés modernes mais qu'elle a seulement changé de nature. Il y montre que la loi du marché ne suffit pas pour expliquer l'individualisme moderne. Contrairement à ce qu'affirment les économistes et les utilitaristes de son époque, le lien social ne

⁴¹ F. Tönnies, *Communauté et société* (trad. J. Leif), Paris, P.U.F., 1944.

⁴² E. Durkheim, « Communauté et société selon Tönnies », *Textes I*, « Le sens commun », Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 383-390.

tend pas à reposer exclusivement sur le contrat, i.e. sur le libre accord des volontés individuelles. La part croissante du droit restitutif (ou droit des contrats) dans la régulation des échanges ne signifie pas que la discipline sociale diminue mais seulement qu'elle change de nature. Une analyse plus poussée de l'évolution sociale indique, d'après Durkheim, que la véritable dynamique à l'œuvre dans le monde moderne n'est pas la loi du marché mais celle la « division du travail social ». Ainsi, l'individualisation des comportements ne serait pas le symptôme d'une plus grande liberté mais le résultat de la spécialisation accrue des fonctions sociales : les individus agissent d'autant plus différemment et deviennent d'autant plus autonomes que les tâches assignées par la société moderne sont de plus en plus variées et complexes. Il en résulte paradoxalement que, loin de les séparer les uns des autres, ce processus de différenciation les unit. Les sociétés modernes sont des communautés fondées sur un lien de « solidarité organique », métaphore par laquelle Durkheim indique que la diversification des comportements est proportionnelle à l'interdépendance des fonctions accomplies dans la vie sociale.

Ensuite, la conception durkheimienne de l'individualisme repose sur sa réflexion à propos du « culte de l'individu ». Comme l'a suggéré Willie Watts Miller, l'individualisme tel que le conçoit Durkheim est à la fois source de *cohésion* et de *consensus*⁴³. La thèse de la solidarité organique, qui montre comment l'unité procède de la différence, développe le premier aspect. La thèse du « culte de l'individu » insiste pour sa part sur le deuxième, en suggérant que les sociétés modernes restent unies par des croyances communes. Rappelons que, dans *La division du travail*, « la solidarité par les similitudes » caractérise les sociétés traditionnelles, dans la mesure où leurs membres se vivent comme les héritiers des *mêmes* ancêtres et se reconnaissent dans le respect de traditions et de coutumes *identiques*. Pour Durkheim, qui forge les concepts de la sociologie dans les cadres du vocabulaire de la psychologie, la « solidarité par les similitudes » ou « mécanique » traduit ainsi l'omniprésence de la « conscience collective » dans la vie des membres des sociétés traditionnelles. Cette conscience collective, qui désigne « l'ensemble des sentiments et des croyances communs à la moyenne des membres d'une même

⁴³ W. Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, London, Mac Gill Queen's University Press, 1996, p. 89.

société⁴⁴ », cesse progressivement de saturer la vie sociale et de réguler les comportements, au fur et à mesure que le travail social se divise, obligeant les consciences individuelles à plus d'autonomie. Pourtant, d'après Durkheim, la conscience collective ne disparaît jamais complètement et la réduction de son champ d'action n'ôte rien à la force des objets auxquels elle continue de s'appliquer.

C'est surtout à partir du *Suicide* et dans son article sur « L'individualisme et les intellectuels » que Durkheim explicite cette idée. Comme l'a montré Mark Cladis, dans cet article publié à l'occasion de l'Affaire Dreyfus, Durkheim élabore une défense originale des droits de l'individu qui ne dissocie pas ces derniers de l'attachement à la communauté nationale⁴⁵. Il n'y prend pas fait et cause pour la victime mais pour les dreyfusards, accusés par les conservateurs d'être des « individualistes ». En réclamant la révision du procès du Capitaine, ces intellectuels n'hésiteraient pas à jeter le discrédit sur l'Armée et la Justice françaises, prouvant par là leur individualisme foncier et leur absence de sens civique, puisqu'ils jugent les intérêts d'un individu supérieurs à ceux de la nation. Pour vider cette accusation de sa substance, Durkheim souligne que, dans le discours des intellectuels, « l'individualisme [...], c'est la glorification, non du moi mais de l'individu en général⁴⁶ ». L'individu qu'ils défendent n'est pas celui des économistes, focalisé sur ses intérêts et sur son bien-être, mais celui des philosophes, à savoir l'être humain qui doit être respecté *en tant qu'humain*. Même si Durkheim prend parti pour l'individualisme moral de Rousseau et de Kant, il le considère en sociologue, c'est-à-dire comme un produit social, comme une croyance commune dérivée de la nature des rapports sociaux. Il explique ainsi que, dans un monde marqué par la diversification de ces rapports, seul un idéal tel que « l'homme *in abstracto* » peut faire office de croyance commune : « La communion des esprits ne peut plus se faire sur des rites et des préjugés définis puisque rites et préjugés sont emportés par le cours des choses ; par suite, il ne reste plus rien que les hommes puissent honorer en commun si ce n'est l'homme lui-même⁴⁷. »

⁴⁴ E. Durkheim, *De la division du travail social*, « Quadrige », Paris, P.U.F., 1930, réédition 1998, p. 46.

⁴⁵ M. Cladis, *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford California, Stanford University Press, 1992.

⁴⁶ E. Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1970, réédition 1987, p. 268.

⁴⁷ p. 272.

Le vocabulaire religieux importe ici car il fonde le caractère communautaire de la position durkheimienne. Si une religion se définit comme « l'ensemble de croyances et de pratiques collectives dotées d'une certaine autorité⁴⁸ », alors on peut considérer que les sociétés modernes restent religieuses à leur manière. Le respect de « l'individu en général » est devenu leur ultime « foi commune », il incarne le reste de conscience collective qui continue de les unir, dans la mesure où la dignité humaine y représente ce type de convictions qui s'imposent avec la force de la tradition et que l'on ne questionne pas. L'idée du « culte de l'individu » permet ainsi à Durkheim de battre les conservateurs sur leur propre terrain, en affirmant à propos des dreyfusards :

Si toute entreprise dirigée contre les droits d'un individu les révolte, ce n'est pas seulement par sympathie pour la victime ; ce n'est pas non plus par crainte d'avoir eux-mêmes à souffrir de semblables injustices. Mais c'est que de pareils attentats ne peuvent rester impunis sans compromettre l'existence nationale.[...] Ainsi, l'individualiste, qui défend les droits de l'individu, défend du même coup les intérêts vitaux de la société ; car il empêche qu'on n'appauvrisse criminellement cette dernière réserve d'idées et de sentiments collectifs qui sont l'âme même de la nation⁴⁹.

Le vocabulaire indique que, pour Durkheim, l'indignation des dreyfusards est une expression de la conscience collective. Elle exprime ce qui apparaît encore comme un crime absolument condamnable aux yeux de l'opinion française de la fin du XIX^e siècle, à savoir manquer de respect à la personne humaine. Le vocabulaire religieux va dans le même sens : il indique que ce respect remplit la même fonction que la religion dans les sociétés traditionnelles ; pour Durkheim, les sociétés modernes restent fondées sur des croyances collectives à partir du moment où leur unité repose essentiellement sur l'autorité dont jouissent ces représentations auprès de leurs membres. Enfin, cet article met clairement en évidence la dimension identitaire de cette conception des droits de l'homme. Le culte de l'individu est, de fait, un culte *national*. C'est au sein d'une nation donnée qu'une telle croyance commune s'est progressivement imposée. En défendant Dreyfus, les intellectuels s'efforcent donc de sauver le « patrimoine moral » de la France, c'est-à-dire de défendre l'héritage des principes de 1789 et l'ensemble des valeurs que ce passé incarne désormais aux yeux des Français. Ainsi, Durkheim élabore

⁴⁸ p. 270.

⁴⁹ p. 273-274.

une « défense communautarienne du libéralisme » parce qu'il considère que le respect des droits de l'individu est indissociable du contexte historique et social qui a permis leur intériorisation dans une société donnée.

La conception durkheimienne de l'individualisme étant brièvement rappelée, nous souhaitons à présent examiner en quoi elle éclaire notre réflexion sur la nature de la solidarité nationale en revenant sur les deux aspects évoqués précédemment, la communauté et la science.

B. Histoire, mémoire et éthique reconstructive

La sociologie de Durkheim se situe dans une perspective communautarienne qui, à première vue, semble rejoindre la thèse défendue par Rioux. Pour ce dernier, l'histoire est la source d'une mémoire collective nécessaire à l'existence d'une communauté politique et qui suppose une vision relativement homogène du passé national chez les citoyens. De même, chez Durkheim, les principes démocratiques s'actualisent sous la forme d'un culte de l'individu nationalement institué, au sens où le respect des droits de l'homme participe d'un processus d'intériorisation historiquement situé et de l'attachement de la population à un héritage symbolique spécifique. Ces deux positions s'accordent sur le fait que le passé est créateur de lien social s'il est perçu comme un héritage doté d'une valeur intrinsèque et éminemment respectable. Ce point, comme le souligne Booth, est généralement sous-estimé par les penseurs libéraux qui, même s'ils reconnaissent l'importance des liens nationaux, refusent de les considérer sous la forme d'une communauté de destin et maintiennent la possibilité d'un choix identitaire⁵⁰. Ces réticences les empêchent de saisir de façon appropriée la force avec laquelle le passé pèse sur l'identité collective : *“It is not given to us, any more to other societies or ages, to chose our cradle (our past, our inheritance, and the memories that makes them present for us)”*⁵¹. Reconnaître cela oblige notamment à renoncer à la possibilité d'une justification strictement instrumentale du nationalisme. La promotion par l'Etat d'une certaine culture, même si son seul objectif est de servir à la réalisation des principes de justice, n'est efficace

⁵⁰ J. Booth, *Communities of Memory*, p. 169.

⁵¹ p. 180.

qu'à partir du moment où elle crée un rapport de solidarité suffisamment fort entre les citoyens. Or, une telle solidarité n'existe que si l'identité nationale paraît respectable *en tant que telle*. Ce qui est instrumental aux yeux de l'Etat ne saurait l'être pour les individus, à moins de perdre sa force morale.

Le poids du passé ne doit donc pas être négligé mais il convient toutefois d'en préciser la nature, *en examinant si le caractère communautaire du lien national empêche ou favorise l'évolution des représentations communes*. D'après Rioux, si ces dernières perdent en homogénéité, elles perdent simultanément en autorité. A la suite de Halbwachs, il insiste sur la nécessité de repères clairement identifiables dans la formation d'une histoire commune. Pourtant son analyse est critiquable en ce qu'elle ne relie pas assez précisément ce besoin d'histoire à la nature des sociétés modernes à propos desquelles Durkheim affirme : « de même que les peuples anciens avaient besoin de foi commune pour vivre, nous, nous avons besoin de justice et on peut être certain que ce besoin deviendra toujours plus exigeant, si, comme tout le fait prévoir, les conditions qui dominent l'évolution sociale restent les mêmes⁵² ». Si l'on prend au sérieux l'hypothèse d'un idéal de justice élevé au rang de foi commune, dans un monde marqué par l'individualisation des rapports sociaux, alors tout héritage historique n'a pas la même valeur. Dans son article sur les intellectuels, Durkheim ne défend pas le même héritage que les conservateurs ; il ne valorise pas la France monarchique et catholique de l'Ancien Régime mais celle de 1789, le pays de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Son parti-pris n'est pas seulement normatif mais aussi et surtout sociologique. C'est parce que la France de la fin du XIX^e siècle est devenue un pays moderne, où le respect de l'individu incarne désormais « le seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays⁵³ », que la vision conservatrice du passé, fondée sur l'autorité révolue de traditions ancestrales, doit être rejetée. Tenir compte de la nature du lien social dans l'évaluation de l'héritage historique oblige à nuancer le traitement indifférencié que Rioux accorde aux événements marquants des « Trente Mémoireuses ». Dans son analyse, l'émergence d'une passion pour le patrimoine régional, la multiplication des témoignages d'anciens popularisés par le développement de l'histoire orale, la

⁵² E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 382.

⁵³ E. Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », p. 270.

condamnation de l'esclavage, la dénonciation de la colonisation etc., tout est mis au même niveau. Or, si cette égalité de traitement est justifiée du point de vue scientifique, elle est contestable du point de vue de politique. En effet, à partir du moment où l'histoire officielle donne forme au culte de l'individu, i.e. au sentiment de justice, ne doit-elle pas accorder une place privilégiée aux contestations mémorielles qui dénoncent la négation des droits fondamentaux de l'individu ?

Dès lors, toute contestation de l'histoire officielle n'est pas condamnable du simple fait qu'elle tend à détruire son caractère monolithique. Si cette contestation procède de l'idéal de justice, elle est une expression de la solidarité nationale. Loin de fragiliser celle-ci, elle devrait au contraire la renforcer. En somme, d'un point de vue durkheimien, il n'est pas anodin que les contestations sociales prennent souvent un caractère mémoriel dans les démocraties modernes. C'est précisément parce que l'héritage historique donne forme aux sentiments démocratiques que les individus sont amenés à puiser dans cet héritage ou à changer de regard sur lui pour revendiquer leurs droits. La thèse du « culte de l'individu » suggère donc fortement que l'histoire peut être une source de représentations partagées, indispensables à l'existence de la communauté politique, sans qu'elle soit pour autant figée dans une version définitive.

Sur ce point, on peut suivre Booth lorsqu'il affirme : *“our present dispensation allows us a space in which we decide whether and in what manner we acknowledge that duration, past and future⁵⁴.”* Cette remarque suggère que le poids du passé n'est pas subi en permanence, sous la forme d'habitudes intériorisées, il peut aussi faire l'objet d'un rapport réflexif dans lequel une marge de manœuvre à l'égard du passé est restituée : *“the choice that we have here is that of whether and how we bear witness to the past that is ours⁵⁵”*. C'est essentiellement dans la reconnaissance des injustices passées que la capacité d'action des communautés de mémoire se manifeste. Par exemple, l'Allemagne s'est affirmée comme un pays résolument démocratique dans l'après-guerre en refusant de nier le passé nazi et en reconnaissant publiquement le caractère exceptionnel du crime qu'a été l'Holocauste. Le cas des excuses publiques ou des actes de contrition officielle manifeste les

⁵⁴ J. Booth, *Communities of Memory*, p. 182.

⁵⁵ *Ibid.*

changements profonds introduits par la culture démocratique dans le rapport des peuples à leur passé. Jean-Marc Ferry précise la nature de ce rapport dans son analyse du patriotisme constitutionnel de Jürgen Habermas.

Si l'on demandait en quoi [...] exactement le patriotisme constitutionnel se distingue d'un patriotisme juridique, la réponse serait : en ce qu'il s'articule dans un rapport intime à *l'histoire* ; et si l'on demandait en quoi, dans ce cas, il se distingue d'un patriotisme historique, la réponse serait : en ce qu'il s'articule dans un rapport *autocritique* à l'histoire propre⁵⁶.

D'une part, le *patriotisme constitutionnel* n'est pas un *patriotisme juridique* dans la mesure où il ne se réduit pas à l'adhésion volontaire des individus à un ensemble de principes, en l'occurrence ceux de la démocratie libérale. Il est ancré dans l'histoire parce que la citoyenneté a été progressivement intériorisée sous la forme d'une culture politique, fondée sur la *publicité*, la *légalité* et la *civilité* et sur « l'appropriation par les individus-citoyens des procédures requises pour l'effectuation de ces principes⁵⁷ ». D'autre part, cette culture de la citoyenneté empêche le patriotisme constitutionnel de se confondre avec le *patriotisme historique*, qui ancre l'attachement à la nation démocratique dans une version dogmatique de l'histoire officielle. Elle encourage une « pratique du décentrement » qui incite les nations à relire leur passé de façon critique, en intégrant le point de vue des victimes et en réévaluant des actes révolus à partir de cette perspective élargie. Même si Habermas défend le concept de patriotisme constitutionnel pour justifier la dynamique de la construction européenne et montrer que la citoyenneté n'est pas essentiellement liée à la nationalité, il nous semble que l'éthique reconstructive qui, d'après Ferry, fonde ce patriotisme, agit aussi à l'intérieur de l'Etat-nation. En effet, si l'on admet avec Durkheim que l'idéal de justice prend corps au travers de l'attachement à une certaine identité historique, il paraît logique que cet idéal agisse comme un filtre engageant le peuple à réévaluer sans cesse le passé auquel il s'identifie. Si certains épisodes de son histoire lui paraissent injustes, ce peuple sera amené, en vertu de son besoin accru de justice, à revenir sur eux pour les dénoncer.

Analysés de la sorte, les conflits de mémoire se présentent donc comme des mouvements bien moins dangereux qu'on le prétend généralement. Même s'ils se

⁵⁶ J.-M. Ferry, « Cultures et civilisations. Avatars du sentiment national en Europe, à la lumière du rapport à la culture et à l'histoire », *Comprendre*, P.U.F. n°1, septembre 2000, p. 14.

⁵⁷ J.-M. Ferry, « Le politique comme culture et la question de l'Etat européen », *Les idées en mouvement*, Mensuel de la Ligue de l'Enseignement, supplément au n°61, août-sept. 1998, p. 38.

formulent sous une forme ethnique et communautaire, qui donne l'impression d'un défaut d'intégration culturelle, ils suggèrent au contraire que cette intégration est bien réelle. En effet, dans la mesure où la valorisation de l'identité ethnique est associée à une revendication de justice, elle manifeste l'intériorisation, par les descendants d'immigrés, des principes fondamentaux de la République française et donc leur appartenance à la communauté nationale. C'est précisément cette intégration culturelle qui les conduit à politiser leur différence d'origine et à réclamer qu'elle ne soit pas négligée par l'histoire officielle. Le « culte de l'individu » subvertit donc profondément la logique du chauvinisme de l'universel : au lieu de conduire à l'effacement des différences en vertu de la sacralisation d'une culture nationale, il voit dans l'attachement à la nation la source même d'un respect croissant pour les individus et d'une conscience accrue de la diversité de leurs points de vue.

C. Science et éthique reconstructive

Il convient toutefois de souligner le caractère problématique du paradigme religieux. N'est-il pas étonnant de défendre l'idéal de justice démocratique sur cette base ? Cet idéal repose en effet sur le respect de l'autonomie individuelle, qui suppose la capacité à faire usage de sa raison et à exercer son esprit critique. Or de telles exigences s'opposent radicalement à l'attitude religieuse, qui exige le respect inconditionnel de choses sacrées. Justifier la reconnaissance des mémoires minoritaires de la sorte peut donc s'avérer dangereux. Le culte de l'individu ne risque-t-il pas de sacraliser les victimes et de leur accorder une autorité morale telle qu'on tomberait à nouveau dans l'excès de compassion dénoncé par Bruckner ? C'est pour résoudre cette difficulté qu'il est nécessaire à présent de préciser la façon dont le culte de l'individu s'articule à la science dans le républicanisme de Durkheim.

Si le concept de « culte de l'individu » aboutit logiquement à la sacralisation *de* la victime, il n'implique pas pour autant la sacralisation *du point de vue de* la victime. Rappelons que Durkheim ne fonde pas l'individualisme moral sur l'individu mais sur la société. Ainsi, la légitimité dont est investie la victime ne procède pas de la façon dont elle évalue individuellement sa situation mais de normes collectivement intériorisées. Pour évaluer les injustices, il faut donc identifier ces normes, c'est-à-

dire s'appuyer sur la science sociale pour dégager la forme prise par la solidarité sociale. Dans cette perspective, l'émergence de mémoires minoritaires peut être interprétée comme un ensemble de réactions à une forme pathologique de la solidarité organique que Durkheim nomme « la division du travail contrainte ». Dans un monde complexe, où les fonctions sont de plus en plus différenciées, l'ordre social ne peut plus dépendre de la reproduction de comportements uniformes et homogènes mais exige au contraire que chacun exploite ses talents spécifiques. Il en résulte que le rôle social d'un individu cesse progressivement d'être déterminé par son origine pour correspondre principalement au développement de sa propre personnalité. Néanmoins, la persistance de préjugés liés à l'origine empêche que la répartition des fonctions sociales se fasse spontanément en vertu des capacités individuelles. Lorsqu'il évoque la « division du travail contrainte », Durkheim ne parle pas à son époque de discrimination ethnique ou raciale. Pourtant, comme l'a souligné l'historien Gérard Noiriel, il écrit à un moment où l'antisémitisme et la xénophobie se déchaînent en France, avec les débuts d'une immigration massive, et élabore sa théorie sur la solidarité organique pour invalider les thèses conservatrices qui fondent l'identité française sur l'origine et sur la transmission d'un héritage ancestral⁵⁸.

Culte de l'individu et solidarité organique sont donc étroitement liés : l'exigence de justice qui incite à relire le passé provient à la fois du reste de conscience collective, source du consensus, et de la forme différenciée prise par la solidarité sociale, source de cohésion. A cet égard, il semble difficile de dissocier le retour sur les injustices passées des problèmes de discrimination, car c'est la nature actuelle des rapports sociaux qui suscite *et* légitime leur dénonciation. Ce point permet de préciser le caractère républicain des « communautés de mémoire ». Le poids du passé ne dépend pas seulement de la continuité temporelle des communautés politiques, comme le suggère Booth, mais aussi de la forme particulière prise par leur solidarité sociale et du rôle inédit qu'y joue l'idéal de justice. En insistant sur le premier aspect seulement, on risque de concentrer les efforts collectifs sur une politique de réparation qui encourage le victimisme et la déresponsabilisation. En effet, à trop regarder en arrière, en direction des anciennes

⁵⁸ G. Noiriel, S. Beaud, « Penser l'intégration des immigrés », *Hommes et Migrations*, juin 1990, pp. 43-53.

victimes, on peut entretenir chez leurs descendants le sentiment qu'ils sont eux-mêmes des victimes et les décourager ainsi d'affronter leur propre existence. Or, nous estimons que, d'un point de vue politique, la façon dont les injustices passées pèsent sur la communauté nationale ne procède pas tant des actes commis que de leurs conséquences actuelles sur la structure sociale. Comme nous l'avons vu, c'est la nature actuelle du lien communautaire qui rend les discriminations raciales ou ethniques illégitimes à double titre. D'abord, parce que la « solidarité organique » impose aux individus de développer leurs propres qualités et ne repose plus sur des critères liés à leur origine. Ensuite, parce que les préjugés hérités de la « solidarité mécanique » contredisent le respect dû à l'individu et blessent les derniers sentiments moraux que partagent les membres de la société. C'est donc en tant que luttes contre les formes *actuelles* de domination sociale que les conflits de mémoire sont justifiés. C'est l'idéal commun de la non-domination qui suscite l'émergence de ces mémoires contestataires et qui leur confère une autorité morale dans la communauté nationale.

A ce titre, la perspective durkheimienne converge avec les analyses de Melissa Williams à propos de la promotion politique des groupes marginalisés. D'après Williams, « *a collective responsibility to recognize certain groups' claims to recognition arises out of a commitment to contemporary equality, not a desire to acknowledge guilt for past wrongs*⁵⁹ ». Cette prise de position oblige à réhabiliter la fonction normative de la science historique. Pour Williams, il est légitime d'accorder une attention spéciale aux groupes qui, suite à un long processus de marginalisation sociale et politique, ont perdu toute confiance dans la capacité de la classe politique à les représenter équitablement. L'expérience de la marginalisation se traduit souvent par l'émergence d'une mémoire commune : « *'Memory' highlights the subjective side of a history of discrimination, the meaning the past has for members of those groups who were the targets of discrimination and oppression*⁶⁰ ». Mais la mémoire en tant que telle n'a pas de valeur normative et doit être authentifiée par le point de vue de l'histoire : « *'History' designates the objective side of discrimination and oppression, the evidence provided by law, documents and other generally accepted*

⁵⁹ M. Williams, *Voice, Trust, Memory. Marginalized Groups and the Failing of the Liberal Representation*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1998, p. 197.

⁶⁰ p. 177.

*sources that the discrimination actually occurred*⁶¹ ». L'histoire - et plus largement l'ensemble des sciences sociales - permet d'indiquer si la marginalisation actuelle de certains groupes est l'effet « structurel » - i.e. qui advient même en l'absence d'intention manifeste de discriminer⁶² - d'un passé d'oppression sociale et politique. D'après Williams, la politisation de la mémoire ne peut pas faire l'économie d'un recours à l'histoire. Cette dernière rétablit une forme d'objectivité en traçant une frontière entre les demandes légitimes et les demandes illégitimes. Son argument offre l'avantage d'écarter l'objection de la prolifération ingérable des demandes de reconnaissance. Elle permet de juger illégitimes certaines lois mémorielles, comme celle du 23 février 2005, et d'en justifier d'autres, comme la loi Taubira qui qualifie l'ancienne traite négrière de crime contre l'humanité⁶³.

N'est-il pas dangereux toutefois de réhabiliter ainsi la « science » historique, en défendant sa capacité à trancher objectivement les conflits de mémoire ? Faut-il y voir l'annonce d'une nouvelle forme de gestion de la question sociale, orchestré par une armée de technocrates-historiens, décidant souverainement comment distribuer la reconnaissance symbolique ou matérielle de l'Etat aux groupes minoritaires ? Si le risque de technocratisme ne doit pas être sous-estimé, il convient de le relativiser en rappelant la façon dont Durkheim redéfinit l'autonomie. Pour lui, cette dernière ne procède pas d'un point de vue rationnel que chaque individu peut adopter isolément, mais d'une réflexion critique « *based on an informed understanding of our society, reached through the reasoning and research characteristic of the systematic, public, collaborative inquiry of sciences* »⁶⁴. Dans le républicanisme de Durkheim, la science est susceptible d'actualiser la vertu dans la mesure où, en tant que processus collectif de compréhension du monde – surtout du monde social - elle donne à la société les moyens de se gouverner elle-même. Mais cet auto-gouvernement ne repose pas sur un technocratisme centralisé, au sens où les dirigeants politiques se contenteraient d'agir en fonction des lois mises au jour par les scientifiques. Il dépend surtout du type de culture que l'esprit scientifique contribue à diffuser dans la

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ A moins que les rapatriés ne parviennent à prouver qu'ils ont été les victimes d'oppression politique dans les anciennes colonies et que celle-ci se traduit aujourd'hui par leur marginalisation sociale.

⁶⁴ W. Watts Miller, « Durkheim, liberal-communitarian », *Individualism and Human Rights in the Durkheimian Tradition*, British Centre for Durkheimian Studies, Occasional paper n°1, Oxford, 1993, p. 99-100.

société et qui possède les mêmes caractéristiques que la culture de la citoyenneté décrite plus haut. Pour Durkheim, en effet, la valeur politique de la science réside autant dans ses résultats que dans sa manière de procéder : les chercheurs incarnent une sorte de république des savants, unie par la recherche d'un bien commun, la vérité, et par le respect des procédures d'argumentation, de publicité et de civilité qui leur permet d'avancer ensemble, malgré la diversité de leurs points de vue⁶⁵. Culture scientifique et culture politique sont ainsi étroitement liées dans l'intériorisation d'un type de comportement conforme aux principes démocratiques.

Cette perspective invite à envisager le rôle civique de l'historien de façon moins réductrice que Rousso et moins dogmatique que Rioux. D'abord, elle oblige à admettre que, sur certaines questions, l'histoire doit pouvoir juger la légitimité de certaines décisions politiques, malgré son exigence d'autonomie scientifique. Ensuite, elle insiste sur les interactions et l'influence réciproque des mémoires individuelles et de l'histoire scientifique. Comme le souligne Noiriél, la recherche historique sur certains épisodes obscurs d'une nation commence souvent par le travail de sensibilisation de militants, qui ont des raisons personnelles de s'intéresser à cette période de l'histoire. Réciproquement, une fois constituée en objet reconnu par les historiens, la période en question est soumise à l'examen et à la critique, ce qui incite ces mémoires à décentrer leur point de vue : « en mettant à la portée des citoyens le savoir qu'ils ont élaboré, ils [les historiens] contribuent à enrichir la mémoire collective de l'humanité. Ils contribuent à diffuser ce que l'on appelle « l'esprit critique », grâce auquel les porteurs de mémoire examineront leur passé avec davantage de recul et plus de tolérance à l'égard des autres⁶⁶ ». Ce mouvement d'influences réciproques entre l'histoire et la mémoire met en évidence le rôle que joue la science dans l'élaboration d'une éthique reconstructive et la façon dont elle permet d'actualiser la vertu républicaine. Comme l'a montré Pettit, la non-domination passe par la diffusion d'un savoir commun⁶⁷, celui qui permet à tous les membres d'une société de se sentir immunisé contre les interférences arbitraires. A

⁶⁵ Cf. W. Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, p. 177.

⁶⁶ G. Noiriél, « Histoire, mémoire et engagement civique », *Hommes et Migrations*, n°1247, jan-fév. 2004, p. 20. C'est dans cette perspective d'influence réciproque qui ne remet pas en compte la division du travail, garante de l'autonomie et de la compétence des historiens, que Noiriél a activement défendu la création de la Cité Nationale de l'Immigration.

⁶⁷ P. Pettit, *Républicanisme*, p. 99 et sq.

nos yeux, le dialogue entre histoire et mémoire doit contribuer à la promotion d'un tel savoir : en rappelant la réalité d'injustices passées, il permet de sensibiliser une population aux effets structurels de ces injustices, de l'amener à identifier les discriminations actuelles et à condamner les situations de domination arbitraire qui en découlent. Pour que les contestations sociales à caractère mémoriel ne soient pas réduites à des conflits d'intérêts, mais qu'elles contribuent à mobiliser une nation en faveur de la non-domination, il est donc nécessaire que l'histoire leur vienne en aide, à la fois en tant que critère objectif et en tant que culture scientifique susceptibles de les légitimer au yeux de l'ensemble des citoyens.

Conclusion

Dans ce qui précède, nous avons tâché de montrer comment la conception durkheimienne de la solidarité nationale subvertit la logique du chauvinisme de l'universel. D'abord, au lieu d'invoquer l'idéal de justice démocratique pour justifier une lecture dogmatique de l'histoire nationale, elle suggère que cet idéal, qui prend la forme d'un culte de l'individu nationalement institué, oblige la communauté des citoyens à appréhender son passé dans la perspective d'une éthique reconstructive. Ensuite, en fondant l'autonomie politique sur les bases d'une culture scientifique, elle ne renonce pas à établir des critères objectifs pour évaluer les revendications mémorielles. L'attachement à l'universel ne sert plus alors de prétexte pour refuser en bloc le victimisme ou l'individualisme. Le souci d'objectivité invite au contraire à appuyer les demandes légitimes sur la diffusion des connaissances historiques. Durkheim nous aide ainsi à comprendre qu'un véritable républicain, loin de déplorer l'émergence de conflits de mémoire et d'y voir une menace pour la solidarité nationale, devrait encourager autant que possible la lutte contre la domination que traduit, à sa manière, ce type contestation sociale.