

Temps et ressentiment

Paul Zawadzki

A défaut d'être toujours agréable à vivre, l'époque est intéressante à penser. Loin d'être livrées à l'ennui de la fin de l'histoire où à « la pensée tiède », nos sociétés de la modernité tardive sont travaillées par des questions étonnamment radicales. Radicales, en ce sens qu'elles portent souvent sur les fondements de ce qui fait de nous des sujets et de ce qui nous constitue comme société. Dans un contexte marqué par une individualisation poussée du rapport au sens et aux valeurs, les dilemmes qui se dessinent sur les décombres des simplifications idéologiques du temps de la guerre froide exigent un niveau de réflexivité et une énergie psychique impressionnants. Il est dommage que l'esprit de militance, le morcellement des savoirs et la rigidité croissante des cloisonnements disciplinaires occultent si souvent leur profondeur quasi anthropologique. De la consistance des réponses que nous pourrions leur apporter, dépend probablement l'avenir de la démocratie comme culture.

Le rapport de nos contemporains au temps constitue l'une de ces questions. Mémoire, oubli, crise de l'avenir, affaîssement du passé vivant, présentisme, transmission, patrimonialisation du passé, tyrannies de l'urgence et de l'immédiateté, dépossessions temporelles de toutes espèces : depuis un quart de siècle, la somme de réflexions produites tant par les sciences de la culture que celles de la nature sur ces problèmes, est impressionnante.

A-t-on jamais vu une société déployer une telle réflexivité sur sa temporalité ?

L'impensable devoir d'oubli

On le voit, la malheureuse condition de l'homme du ressentiment vient utilement rappeler que l'oubli ne marque pas seulement la victoire du temps de la nature sur les hommes, celle des bourreaux ou celle du Ministère de la Vérité orwellien. Il traduit aussi la faculté de résilience d'un sujet capable de s'arracher à son *pathos*, car si l'on devait garder directe, vive et intacte la mémoire du malheur, on ne vivrait plus ; au mieux, on survivrait. « L'oubli : à la fois injustice absolue et consolation absolue », écrivait Milan Kundera¹. Nietzsche, Freud, ou Fromm s'accorderaient aisément sur cette dimension mortifère du trop-plein de souvenir, restituant sa part de vérité à l'adage des peuples heureux qui n'ont pas d'histoire. En un mot, ni les sociétés, ni les individus ne peuvent se passer d'oubli.

Soit. Est-ce à dire que l'on puisse préconiser l'oubli ? Sous une forme aussi massive, la question n'a guère de sens. Il en va de l'oubli comme de la mémoire : ses usages sont divers². Ni le devoir de mémoire, ni celui de l'oubli ne sauraient prendre la forme de l'impératif catégorique. Il est des politiques de la mémoire comme de l'oubli, mais aucune société libre ne

1 Milan Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 176.

2 Yosef H. Yerushalmi, Nicole Loraux et al., *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, 1988 ; *Le genre humain*, (Politiques de l'oubli) n°18/1988 ; *Communications*, (La mémoire et l'oubli) n°49/1989 ; Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot, 1998....

saurait exiger l'oubli³. L'argument n'est autre que celui avancé par Locke en faveur de la tolérance : l'oubli ne dépend pas immédiatement de la volonté ; l'exiger serait porter atteinte au for intérieur ; ce serait enfin contraindre à l'insincérité et pousser à désobéir à la voix de la conscience. Comment pourrait-on limiter le recouvrement de la mémoire ? Tzvetan Todorov rappelle justement que « seuls les régimes totalitaires ou les tyrannies anciennes ont tenté de [le] réglementer »⁴. Machiavel ne se faisait aucune illusion sur ce point, lui qui suggérait au Prince que dans les républiques, « la mémoire de leur ancienne liberté ne les laisse ni ne peut laisser en repos : si bien que la voie la plus sûre est de les détruire ou d'y habiter »⁵. Le « travail du deuil » fait aujourd'hui partie des expressions de café du commerce : celui qui ne l'accomplit pas en quatrième vitesse est suspecté de mettre de la mauvaise volonté à « rebondir ». Dans quelle mesure le deuil d'un être cher implique-t-il la nécessité de *tuer le mort* selon l'expression de Daniel Lagache⁶ ? Il permet la mise à distance de l'excès d'émotion destructrice que suscite le souvenir du disparu sans que celui-ci, tout comme le fait de la disparition, ne soient pour autant effacés de notre présent. Face à l'abîme de l'état de nature, l'amnistie politique comme moyen de désamorcer les guerres civiles implique-t-elle l'oubli ? Compte tenu des sanglantes convulsions historiques qui ont fait la conflictualité moderne en Europe, la mémoire historique

— Renan le soulignait déjà⁷ — risque toujours de diviser. La question politique commence précisément ici : c'est celle de l'équilibre historiquement changeant de la cohésion et de la diversité. Quelles en sont les limites, les indices de résistance ? Les réponses varient selon les circonstances politiques. L'approfondissement du pluralisme lié notamment à la capacité récemment acquise de surmonter les guerres franco-françaises, dont on a peine à imaginer aujourd'hui la violence, permet sans doute mieux qu'avant que l'on cultive davantage les traditions particulières et plus généralement les références au passé, qu'il s'agisse de l'affaire Dreyfus, de Vichy, de la Résistance, du gaullisme, ou encore de l'esclavage et de son abolition⁸ etc.

Le ressentiment n'est qu'une des manières de se rapporter au passé. Comme l'écrit Scheler, « cette rumination, cette reviviscence continuelle du sentiment, est très différente du pur souvenir intellectuel de ce sentiment et des circonstances qui l'ont fait naître. C'est une reviviscence de l'émotion même, un re-sentiment. »⁹ En ce sens, s'émanciper de la mémoire pathologique du ressentiment, tout comme le fait par exemple d'accorder le pardon, libère du « fardeau que le passé fait peser sur le futur » mais n'implique en rien l'oubli total. Nuançant considérablement la charge nietzschéenne¹⁰ au profit de

3 Il est difficile de comprendre qu'un anthropologue comme Emmanuel Terray puisse écrire : au regard du devoir de mémoire, « je m'estime donc autorisé à poser ce que j'appellerai un devoir d'oubli », *Face aux abus de mémoire*, préface de Christian Bromberger, Arles, Actes Sud, 2006, p. 43.

4 Dans Alain Finkielkraut, Richard Marienstras, Tzvetan Todorov, *Du bon usage de la mémoire*, Genève, Éditions du Tricorne, 2000, p. 36.

5 Machiavel, « Le prince », in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, chap. 5, p. 303

6 Cité par Laplanche et Pontalis, « Travail de deuil », *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967

7 « L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger. L'investigation historique, en effet, remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques... », Ernest Renan, *Qu'est ce qu'une nation ? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882*, Presses Pocket, 1992, p. 41

8 Voir récemment Patrick Weil, « Politique de la mémoire : l'interdit et la commémoration », *Esprit*, n°2 (février)/2007.

9 Max Scheler, op. cit. p. 11.

10 A propos *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie* (1874), Nietzsche écrit « Un homme qui voudrait ne sentir que d'une façon purement historique ressemblerait à quelqu'un que l'on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. (...) il y a un degré d'insomnie,

la fonction thérapeutique de la mémoire, Paul Ricoeur a souvent souligné que l'oubli impliqué par le pardon est « l'oubli de la dette et non pas l'oubli des faits. »¹¹

Passion de vengeance, désir de justice

C'est dire qu'entre plusieurs séries d'exigences de sens contraires, il est difficile de se frayer un passage et de trouver le ton juste. Quand des idéologues sans nuance s'en mêlent, les résultats sont désastreux. On s'en prend alors sans vergogne à « l'industrie de l'holocauste »¹², à la « religion de la shoah »¹³, aux « maléfices du thème de l'antisémitisme »¹⁴ etc. Il n'en reste pas moins que face aux déri-

de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation », *Les considérations inactuelles*, trad. H. Albert, révisée par J. Le Rider, in Nietzsche, *Œuvres*, Vol. 1, Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 220-221.

11 Paul Ricoeur précise : « Bien au contraire, il faut garder une trace des faits pour pouvoir entrer dans une thérapie de la mémoire ; ce qu'il faut guérir, c'est la capacité destructrice de ces souvenirs », *La critique et la conviction*, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 190.

12 Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'Holocauste, réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs* (2000), trad. par E. Hazan, Paris, La Fabrique, 2001.

13 Proche des perspectives de Faurisson, Henri Roques, dont la thèse fut finalement invalidée le 2 juillet 1986, estime qu'« une nouvelle religion que l'on cherche à nous imposer... la religion de l'Holocauste », voir Valérie Igounet, *Histoire du négationnisme en France*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 408, citée par Patrick Weil, *op. cit.*, p. 137. La *Revue d'Histoire négationniste* (n°2/1990), oppose « le scepticisme révisionniste » à « la religion de l'Holocauste » ([http://www.zundelsite.org/french/rhr/Edi\(2\).pdf](http://www.zundelsite.org/french/rhr/Edi(2).pdf)). Depuis un certain temps, le faux concept de religion de la shoah est relancé périodiquement, bien au delà des cercles négationnistes, et cultivé parfois par des universitaires pressés.

14 Joëlle Marelli, « Usages et maléfices du thème de l'antisémitisme en France », in Nacira Guénif-Souilamas (dir.), *La république mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique, 2006. Sur cet affligeant pamphlet, voir aussi les fines analyses d'Adrien Barrot, *Si c'est un Juif. Réflexions sur la mort d'Ilan Halimi*, Paris, Michalon, 2007, pp. 65-66.

ves des mémoires instrumentalisées – pensons aux débats récents sur la mémoire de l'esclavage et aux attaques contre Olivier Pétrel-Grenouilleau¹⁵ - il est impossible d'éviter la réflexion sur la face sombre du phénomène mémoriel, dont l'un des aspects tient notamment du ressentiment.

Pierre Nora exprimait récemment ses inquiétudes face à la prolifération de représentations qui ne convoquent le passé qu'en termes de « criminalisation générale » ou de « victimisation généralisée »¹⁶. Le problème qu'il soulève dépasse, et de loin, la question du ressentiment, on y reviendra brièvement. Néanmoins la temporalité victimaire, c'est l'une des ses errances possibles, risque toujours de s'abolir dans l'interminable ressassement du passé qui à son tour fait bon ménage avec les passions vengeresses. « Le désir de vengeance est la plus importante des sources du ressentiment », observait Max Scheler, à la suite de Nietzsche¹⁷. Ce n'est pas seulement que l'homme du ressentiment soit un hypermnésique. De manière plus inquiétante, sa mémoire haineuse crie vengeance. Dans la vie des individus, comme dans l'histoire des sociétés, l'accumulation de ressentiments, de rancunes, d'humiliations constitue l'un des explosifs les plus dangereux qui soit. Ses effets à retardement sont d'une puissance de cruauté effrayants : ressentiments nationalistes, parodies de justice dans l'enthousiasme révolutionnaire, haines du bourgeois, les exemples n'en sont que trop nombreux à l'échelle des deux siècles écoulés.

Arrêtons nous un instant sur le problème des passions vengeresses, car il permet de saisir une dimension cruciale du ressentiment, laissant entrevoir l'une des modalités de sortie. On

15 Olivier Pétrel-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004

16 Pierre Nora, « Malaise dans l'identité historique », *Le débat*, n°141/2006, pp. 48 et 49.

17 Max Scheler, *op. cit.*, p. 16-17.

peut l'aborder en partant de l'*Anthropologie* de Kant : « la haine qui résulte du tort que l'on a subi, c'est à dire le *désir de vengeance*, est une passion qui provient irrésistiblement de la nature humaine et, si mauvaise que cette passion puisse être, la maxime de la raison qui s'appuie sur le *désir légitime de justice*, dont le désir de vengeance constitue un *analogon*, vient se mêler à cette inclination, faisant ainsi de la haine une des passions les plus violentes et qui s'enracinent le plus profondément dans l'âme humaine : une passion qui, quand elle paraît éteinte, laisse cependant toujours subsister, secrètement, un sentiment haineux appelé *rancune*, comme un feu qui couve sous la cendre »¹⁸

Cruelle et injuste, la passion de la vengeance n'est pas étrangère au sentiment de justice. Tout en constituant sa perversion hétéronome, le *désir passionné de vengeance* se mêle au désir légitime de justice. A suivre cette piste, il serait possible de remonter au sentiment moral de l'homme du ressentiment : l'*injustice*. Blessé, impuissant, remâchant sa rancune, il aspirerait à se faire justice lui-même. Dans le même sens, Fromm considère que la vengeance tient de la réparation magique. « L'homme semble prendre la justice en main quand Dieu ou les autorités séculières sont défaillantes. Tout se passe comme si par sa passion de vengeance, il s'élevait au rôle de Dieu et des anges de la vengeance. L'acte de vengeance peut être son plus grand moment, précisément à cause de cette élévation de son propre moi. »¹⁹ Au-delà d'une rancœur inlassablement ressassée, l'homme du ressentiment ne serait-il pas en son fond un homme indigné réduit au silence²⁰ ? Il rumine mélancolique-

ment une perte, mais aussi le souvenir amer de l'*injustice*. Hypermnésique, il ne *peut* pas oublier ; mais il ne le *veut* peut être pas non plus, surtout s'il attend que dommages soient reconnus et que justice lui soit rendue. En l'absence de justice, face au fréquent mutisme prédateur de celui qui lui a infligé le préjudice, il réclame son dû dans la temporalité suspendue d'une attente de réparation. « Est-il possible, se demandait Y. Yerushalmi, que l'antonyme de l'oubli ne soit pas la mémoire mais la justice ? »²¹

Développer ce point nous conduirait trop loin. Il faudrait traiter de la question actuellement débattue de la justice historique²² et aborder le problème de la transition démocratique dans sa longue durée. Car si le besoin de justice semble universel, ses contenus (le juste, l'injuste, le légitime, l'illégitime...) varient en fonction des cultures. A travers la notion d'égalité essentielle des hommes, la démocratie comme mise en sens du monde, comme manière de se penser soi et de penser les autres, opère une révolution des pratiques et des mœurs. Nul doute que celle-ci dut apparaître longtemps comme fondamentalement injuste aux partisans de l'ancien état des choses. La grande famille des ressentiments anti-modernes trouve ici son origine historique. Un exemple suffira : l'entrée égalitaire des Juifs dans la société était perçue comme injuste et illégitime par ceux qui partageaient une conception hiérarchique de l'ordre social fondée sur l'inégalité naturelle. C'est ce refus d'égalité, de similitude et de comparabilité, qui s'exprime explicitement dans le racisme des groupes éta-

18 Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1993, § 83, p. 243.

19 Erich Fromm, *La passion de détruire* (1973), trad. Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1975, p. 287.

20 L'indignation est « la première expression de notre sens de la justice », écrit Paul Ricoeur, op. cit. p. 183.

21 Yosef Hayim Yerushalmi, « Réflexions sur l'oubli », in *Usages de l'oubli*, Colloque de Royaumont, Paris, Seuil, 1988, p. 20.

22 Jean Marc Ferry, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996 ; Antoine Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; Ariel Colonomos, *La morale dans les relations internationales. Rendre des comptes*, Paris, Odile Jacob, 2005, chap. 5 et 6.

blis dont traite la théorie du ressentiment de Norbert Elias²³. Plus largement, la modernité démocratique a donné naissance à des conflits inexpiables entre différentes conceptions de l'ordre juste et légitime, en un chassé croisé de ressentiments égalitaires (indignation face à l'inégalité réelle) et anti-égalitaires (indignation devant le principe égalitaire et les pratiques qui en découlent)²⁴.

Si la perspective tracée est pertinente, il s'ensuit qu'exiger l'oubli et le refoulement revient non seulement à perpétuer la blessure mais à la creuser davantage. On souhaiterait aux personnes traumatisées qu'elles parviennent à oublier l'injustice et la douleur afin de s'en séparer et de revivre enfin ; on aimerait que leur temps suspendu se remette en marche. On serait mal venu en revanche d'exiger l'oubli, en particulier si la violence, pensons aux Arméniens et au génocide de 1915, n'a toujours pas été reconnue dans sa juste mesure et qualification. *De fait*, l'oubli accompagne la vie des individus comme celles des sociétés, pour le meilleur comme pour le pire. L'injonction de l'oubli, elle, va bien au-delà de ce constat. « Il faut oublier » est souvent une fin de non recevoir adressée au récit du malheur. Elle entérine

23 « Le ressentiment surgit quand un groupe marginal socialement inférieur, méprisé et stigmatisé, est sur le point d'exiger l'égalité non seulement légale, mais aussi sociale [...] l'ordre des choses qui apparaît aux groupes établis comme naturel commence alors à vaciller. Leur statut social supérieur, qui est constitutif du sentiment que l'individu a de sa propre valeur et de la fierté personnelle de nombre de leurs membres, est menacé par le fait que les membres d'un groupe marginal, en réalité méprisé, revendiquent non seulement une égalité sociale, mais aussi une égalité humaine. », « Notes sur les juifs en tant que participant à une relation établis-marginaux » (1984), in *Norbert Elias par lui-même*, trad. Jean-Claude Capèle, Paris, Fayard, 1991, p. 152.

24 Pour une argumentation plus fournie, cf. notre étude « Le ressentiment et l'égalité. Contribution à une anthropologie philosophique de la démocratie », in Pierre Ansart (éd.), *Le ressentiment*, Bruxelles, Bruylant, 2002, pp. 31-56.

le traumatisme comme destin. Elle le naturalise en quelque sorte, en exigeant que l'on renonce tant à la reconnaissance qu'aux réparations, que l'on accepte le caractère à jamais irréparable sur le plan symbolique de l'injustice. De ce point de vue, elle n'est pas seulement violente. Elle est aussi la plus contre productive qui soit. En effet, Axel Honneth y insiste beaucoup : l'une des spécificités des blessures morales réside dans le retrait ou le déni de reconnaissance qui atteint tout autant l'estime de soi que la capacité même d'agir. Bien entendu, on ne saurait faire que l'expérience n'ait pas eu lieu. Il y a toujours de l'irréparable. Mais en barrant la communication, on interdit l'une des modalités de dépassement du ressentiment qui passe notamment par le recours à un « tiers » dans le cadre d'un processus intersubjectif de reconnaissance. La surdité comme réponse au ressentiment ne fait qu'entraver le chemin de la reconstruction de soi. Pour que les trois dimensions du temps puissent retrouver leur respiration, que le passé fasse l'objet d'un travail indissociablement psychique et culturel, il faut que l'intersubjectivité – celle qu'autorise l'amitié, la vie associative ou politique, les institutions quand elles ne fonctionnent pas de manière mortifère – soit préservée. L'existence des milieux de mémoire en est l'une des conditions de possibilité, surtout quand il existe, comme c'est souvent le cas, des relations de dialogue fluides entre mondes de la connaissance universitaire et effervescences mémorielles.

De quelques faux dilemmes liés au vrai problème de la compassion

Depuis deux ou trois décennies, nos sociétés semblent accorder de plus en plus d'importance aux victimes. Analyser les raisons d'un tel déplacement dépasse le cadre de cet article, aussi nous nous bornerons à tracer quelques pistes de réflexion. Là où l'on tentait de rendre compte du malheur en se tournant vers Dieu, puis vers l'histoire et la politique, on semble s'orienter vers le

droit et la justice. Si la première moitié du XX^e siècle européen s'est abîmée dans les métaphysiques dogmatiques de l'histoire, la fin de siècle fut mélancolique, saisie par une fatigue post-moderne de l'histoire, dégrisée du volontarisme révolutionnaire et de sa prétention d'accoucher l'histoire. Le XIX^e siècle avait inauguré les mots en -isme ; la fin du XX^e cultive le préfixe post²⁵ et s'interroge sur les « fins de... ». Au début des années 70, Emmanuel Berl observait un processus de « désacralisation de l'histoire ». Dans un autre registre, Cornelius Castoriadis diagnostiquait une crise de l'historicité²⁶. La faillite des idéologies totalisantes que Raymond Aron avait appelé des *religions séculières*, la crise de l'avenir dont on s'est mis à parler à partir des années 80, l'effondrement des utopies collectives, tout cela a contribué au rétrécissement des horizons temporels sur le présent²⁷. Dès lors, l'une des hypothèses les plus fécondes consiste à suggérer que nous sortons d'un cycle engagé au XVIII^e siècle, celui de l'histoire, pour entrer dans un cycle dominé par le droit, les droits de l'homme devenant « le foyer de sens actif des démocraties » et « la norme organisatrice de la conscience collective »²⁸. La recherche de points fixes ou d'absolus s'orienterait-elle vers les fondements en droit là où des générations se tournaient vers l'histoire, ce qui nous exposerait

davantage aux risques des dérives de l'ethnocentrisme du présent²⁹ ?

Comme le relèvent Caroline Eliacheff et Daniel Soulez Larivière, avant les années 80 le mot victime ne faisait partie ni du vocabulaire psychiatrique, ni du vocabulaire psychanalytique³⁰. En politique, on parlait d'opprimés, d'exploités, ou de dissidents. Avec raison, ils soulignent que le courant victimaire résulte, pour une part, d'une crise de croissance de la démocratie et qu'il se nourrit d'individualisme démocratique. Tocqueville avait montré, en effet, que l'égalisation des conditions créait le sentiment de *similitude* des hommes. Contrairement à l'expérience aristocratique du monde qui limitait la similitude essentielle aux membres d'une caste, l'égalisation démocratique étend à tous les hommes, la notion de semblable. La compassion s'enracine dans cette nouvelle expérience de la similitude et de la comparabilité³¹.

Une chose est de critiquer les effets pervers de la « victimisation » pour en limiter la portée, en soulignant par exemple le simplisme des visions binaires et moralisantes³². Une telle critique interne permet le travail de maturation de la démocratie en étoffant la réflexion sur les usages de la compassion. Autre chose est d'y opposer des solutions « aristocratiques » ou

25 Krzysztof Pomian, « Post – ou comment l'appeler », *Le débat*, n°60/1990.

26 L'un des aspects fondamentaux, selon lui, de l'effondrement de « l'autoreprésentation de la société » affecte « la dimension de l'historicité, la définition par la société de sa référence à sa propre temporalité, son rapport à son passé et à son avenir », *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe*, IV, Paris, Seuil, 1996, p. 22-23.

27 Pour une analyse plus approfondie, voir le travail collectif, P. Zawadzki (dir.), *Malaise dans la temporalité*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

28 Marcel Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » (2000), repris dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 330.

29 Notre conscience de modernes, écrit Charles Taylor est « rivée à l'histoire ». Lorsque ce lien se défait, « la référence au passé ne diminue pas, mais elle devient de plus en plus primitive. Des visions du passé de plus en plus primaires et crues ont cours. Derrière nous se profile une « grande noirceur » aux traits de plus en plus flous et sombres. C'est un passé caricatural, une histoire de bandes dessinées », « Le fondamental dans l'Histoire », in Guy Laforest et Philippe de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998, p. 48.

30 *Le temps des victimes*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 27.

31 Sur tous ces points voir Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 2, notamment la 3^e partie, ainsi que Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999.

32 Voir par exemple Jean-Pierre Le Goff, « Que veut dire le harcèlement moral », *Le débat*, n°123/2003.

« machiavéliennes » qui condamnent la compassion en tant que telle. Vouloir en découdre avec la compassion serait en finir avec l'idée universaliste de similitude essentielle des hommes remise à jour avec la sortie de l'ordre inégalitaire et hiérarchique (mais que l'on trouve conceptuellement dans le monothéisme). Ce serait rompre avec le sentiment de fraternité humaine, ou pour parler comme Durkheim au moment de l'affaire Dreyfus, avec ce sentiment d'horreur que nous inspire « quiconque attente à une vie d'homme, à la liberté d'un homme, à l'honneur d'un homme »³³.

Nos débats restent souvent bien en deçà des vrais enjeux et il est toujours étonnant de voir à quel point nous succombons facilement au chantage des alternatives uniques. Loin de problématiser le monde, l'esprit de militance recouvre les questions anthropologiques qui travaillent la culture démocratique. Les visions binaires réduisent la discussion à de faux dilemmes : ou bien la justice ou bien la compassion ; ou bien la politique avec Machiavel ou bien l'adoucissement des mœurs avec Tocqueville ; ou bien la préservation de la cohésion nationale ou bien le pluralisme et la diversité ; ou bien la société ou bien les victimes ; ou bien l'action politique tournée vers l'avenir ou bien la remémoration de « l'image des ancêtres asservis » (W. Benjamin) et le désir de rendre justice au passé ; ou bien l'oubli salutaire tourné vers la vie active, ou bien la passivité mélancolique et chargée de ressentiment des victimes ; ou bien l'universalisme sans médiations ou bien le particularisme relativiste...

Contrairement aux visions totalisantes du monde qui continuent peut-être de nous hanter à notre insu, la vie des sociétés démocratiques ne se déploie pas dans l'unidimensionnalité. Tant qu'elles n'ont pas perdu le sens de la liberté, ces sociétés trouvent leur respiration

dans la dissociation des sphères (public/privé, politique/morale, scientifique/éthique etc.). On sait bien que la compassion n'est pas la justice, que l'émotion n'est pas la raison, que les droits de l'homme ne sont pas encore une politique. Depuis Machiavel jusqu'à Hannah Arendt, la réflexion politique se méfie à juste titre du rôle du cœur en politique. La compassion n'est pas une vertu politique, mais un monde sans compassion qui ne permettrait plus aux victimes des catastrophes historiques de faire entendre leur voix, serait tout simplement invivable.

Les vrais problèmes ne commencent qu'à partir du moment où l'on se confronte au tragique de la condition politique et existentielle en explorant les manières toujours incertaines et provisoires de conjuguer des exigences hétérogènes (puissance politique/respect de l'individu, réalisme politique/exigence éthique ; universalisme/particularité, justice/compassion, etc.). Qu'il existe des pratiques de terrorisme intellectuel, des tentatives pour soumettre l'histoire à des mémoires politisées, ou pour réduire la liberté de penser à quelques exigences idéologiques simplistes, c'est un fait. En quoi la préoccupation du droit, l'horreur de l'injustice, la compassion comme composante essentielle de la sensibilité démocratique devraient y conduire nécessairement ? Le militantisme de la mémoire n'est pas le seul concerné ; de manière plus subtile, et encore..., l'université est loin d'y échapper.

A mener les discussions à partir des dérives que l'on n'aperçoit que trop, on risque de perdre de vue les bénéfices (pour les reconstructions identitaires mais aussi pour la connaissance) du travail culturel de temporalisation qui s'est opéré, tant à l'ouest qu'à l'est de l'Europe au cours des dernières décennies à partir de la pluralisation démocratique des mémoires. Puisque la mémoire de la shoah constitue l'un des points d'ancrage à ces discussions, il suffit de lire les témoignages des descendants des survivants pour constater qu'en dépit des

33 « L'individualisme et les intellectuels » (1898), repris dans Durkheim, *La science sociale et l'action*, intro. J.-C. Filloux, Paris, PUF, 2^e éd. 1987, p. 265.

problèmes liés à la transmission transgénérationnelle du traumatisme, l'élaboration à la fois psychique et culturelle du passé débouche fort heureusement sur autre chose que le temps suspendu du ressentiment ou celui du particularisme exacerbé³⁴. Comme tout travail de sens, empruntant les voies de la science, de la littérature, de la religion, du militantisme politique..., à l'échelle du demi siècle écoulé, la variété des réponses à l'héritage du traumatisme est telle que réduire l'ensemble de cette créativité à la rumination ou au repli communautariste n'a tout simplement aucun sens.

Sur le plan de la connaissance, comme le rappelle Pierre Nora dans l'article cité, l'évolution est déjà ancienne qui mène depuis les années soixante-dix vers un élargissement historiographique des objets et des méthodes, débouchant sur la prise en compte des minorités et des opprimés de toutes sortes. Elle est issue de la rencontre entre l'héritage d'un siècle génial mais cruel et l'approfondissement de la sensibilité démocratique. La destructivité inédite du XX^e siècle pèse de manière obsédante – le contraire serait étonnant – mais la dette à l'égard des morts s'est aussi bien incarnée dans l'infini scrupule de l'historien. A l'encontre d'un positivisme de courte vue, il faut répéter que, dans le domaine des sciences de la culture, le problème ne vient jamais d'un excès de passion (subjectivité) mais d'un défaut de discipline ou d'exigence intellectuelle et argumentative. Loin des abus d'une mémoire particularisante, soumise au relativisme des logiques identitaires, les travaux de Pierre Vidal-Naquet ou de Léon Poliakov, deux historiens ébranlés par la guerre, montrent que ces passions font bon ménage avec la connaissance. Vidal-Naquet aimait citer Chateaubriand : « Lorsque dans le silence de l'abjection, l'on n'entend plus retentir que la chaîne de l'esclave et la voix de

délateur, lorsque tout tremble devant le tyran et qu'il est aussi dangereux d'encourir sa faveur que de mériter sa disgrâce, l'historien paraît, chargé de la vengeance des peuples ». Quant à Léon Poliakov, qui a consacré sa vie à « brosser l'histoire à rebrousse poil » (W. Benjamin) pour explorer cet envers longtemps impensé de l'histoire européenne que fut l'antisémitisme, il disait souvent qu'il était parti de la question la plus particulariste qui soit : « pourquoi a-t-on voulu me tuer » ? Mais, loin que la méditation historique sur une expérience singulière, celle de la shoah, n'enferme la réflexion dans un égocentrisme victimaire, elle a nourri chez lui un regard scrutant l'ensemble de l'histoire européenne et le type d'humanité qui en est issue. En témoigne l'universalisme du questionnement qui caractérise ses ouvrages sur le racisme, les mythes des origines, l'altérité, ou encore la causalité.

Sur le plan politique, l'espoir d'actions réparatrices des injustices historiques³⁵ se heurte à des difficultés inextricables. Toutefois, ces actions ne sont pas seulement tournées vers le passé. « Le souvenir n'est que l'envers de l'espérance », écrivait Georges Gusdorf. La préoccupation de justice fait signe vers l'idée d'une « société décente », selon l'expression d'Avishai Margalit, qui reste souvent infrapolitique mais qui dessine bel et bien un projet. La notion de crime contre l'humanité serait-elle la boussole négative pour s'orienter dans le XXI^e siècle ? Une telle référence absolutisée dans l'ordre politique soulève bien des questions et des inquiétudes. Est-il plus dangereux de s'orienter en fonction du pire que d'agir dans la conviction utopique de réaliser le meilleur ? L'une des questions les plus intéressantes, à laquelle les années à venir apporteront leur réponse, est de savoir si les effe-

34 Voir par exemple Eva Hoffman. *Après un tel savoir...* *La Shoah en héritage* (2004), trad. A. Weil, Paris, Calmann-Lévy/Mémorial de la Shoah, 2005.

35 On fait référence aux demandes d'indemnisation des préjudices de l'histoire (spoliations des biens juifs pendant la guerre, esclavage aux Etats-Unis, préjudices subis par les peuples autochtones au Canada etc.).

vescences mémorielles resteront claquemurées dans l'univers passéiste de leurs identités particulières ou si un dialogue pourra se développer entre elles, donnant lieu à l'émergence d'une sphère d'intersubjectivité nouée autour d'un projet d'être ensemble. Loin de tout déni, s'élevant de la singularité des expériences du passé vers l'universalité des projets communs, une telle trajectoire culturelle assurerait à coup sur le dépassement des ressentiments.

La criminalisation du passé, évoquée par Nora, pose un problème plus général que l'on se contentera de soulever pour finir. On pourrait nuancer l'inquiétude de son diagnostic en montrant que l'intérêt renouvelé porté aux Justes, en affinité avec la demande contemporaine d'éthique, atteste que la volonté de rendre justice au passé, ne conduit pas seulement à reconstruire le passé comme noirceur ou anti-valeur. Ce qui reste troublant, ironie terrible de l'histoire tourmentée du XXe siècle, c'est que les noms des tyrans ne sont pas effacés « pour toujours et à tout jamais ». Bien

au contraire, comme symbole ou caricature, ils semblent bien plus vivants dans les consciences européennes que les grands noms de la culture. Gagnent leur immortalité des personnages odieux, des bureaucrates sans âme ni visions ; les « héros » éthiques ou culturels ne sont connus que des seuls spécialistes. Tout le monde a entendu parler de Papon et d'Eichmann, personnage creux et inintéressant. Qui garde présent à l'esprit le souvenir d'Aristides Sousa de Mendes et Chiune Sugihara ? Si la chose est bien compréhensible, le problème demeure : en forçant le trait, que signifie pour une société de cultiver les représentations morbides en laissant les sources d'identification et de vie en friche ? Que signifie pour une culture de garder vivantes les images répulsives des assassins, abandonnant aux musées les modèles d'exemplarité et d'identification positive qui sauvent la foi en l'homme et qui nous permettent d'espérer que la déraison et le cynisme, le nihilisme et la force brutale n'aient pas les derniers mots ?