

Mémoires blessées, post-colonialité et subalternité:  
*Diagnostic et perspectives entre philosophie et  
psychanalyse*

Fred Poché

Université Catholique de l'Ouest

**Résumé**

L'auteur ouvre la réflexion en soulignant l'importance de la prise en compte de la mémoire au niveau personnel comme sur le plan social et politique. Pour ancrer son analyse, il s'arrête, alors, sur le discours fondateur des « Indigènes de la république ». L'objectif de ce diagnostic vise à montrer l'intérêt et les limites du propos développé par ce mouvement politique. Il s'agit, précisément, de mieux penser la participation citoyenne des jeunes de quartiers défavorisés issus de l'immigration. Ensuite, prolongeant la réflexion du philosophe français Paul Ricoeur, FP met en relief les différents registres de mémoire (*empêchée, abusée, obligée*) en les articulant avec la question des citoyens de seconde zone. Enfin, il en tire les conséquences pour un développement pertinent de la notion d'*empowerment*.

Verletzte Erinnerungen, Postkolonialität und Subalternität :  
*Diagnose und Perspektiven zwischen Philosophie und  
Psychoanalyse*

**Zusammenfassung**

Der Autor reflektiert über die Bedeutung der Erinnerung auf der persönlichen, aber auch auf der sozialen und politischen Ebene. Um seine Analyse zu begründen, konzentriert er sich dann auf den Gründungsdiskurs der "Indigenes of the Republic". Ziel dieser Diagnose ist, die Bedeutung des von dieser politischen Bewegung entwickelten Diskurses aufzuzeigen. Es geht gerade darum, die Bürgerbeteiligung von Jugendlichen mit Migrationshintergrund aus benachteiligten Stadtteilen zu verbessern. Sodann hebt der Autor in der Tradition des Philosophen Paul Ricoeur die verschiedenen Register der Erinnerung (verhindert, missbraucht, gezwungen) hervor, indem er sie mit der Frage der Bürger zweiter Klasse verknüpft. Schließlich zieht er die Konsequenzen für eine relevante Entwicklung des Empowerment-Begriffs.

# Wounded memory, post-coloniality and subalternity: *Diagnosis and perspectives between philosophy and psychoanalysis*

## Abstract

The author opens the reflection by emphasizing the importance of the taking into account of the memory at the personal level as at the social and political level. To anchor his analysis, he stops on the founding discourse of the "Indigènes de la république". The purpose of this diagnosis is to show the interest and limits of the purpose developed by this political movement. Fred Poché wants to rethink the citizen participation of young people from disadvantaged neighborhoods. Then, extending the reflection of the French philosopher Paul Ricoeur, he highlights the different registers of memory (prevented, abused, obliged) by articulating them with the question of "second-class citizens". Finally, he draws the consequences for a relevant development of the notion of empowerment.

*La « capacité à oublier (...) est une nécessité inévitable de l'hygiène mentale et physique sans laquelle la vie civilisée serait insupportable ; mais c'est aussi la faculté mentale qui aide à la soumission et à la renonciation. Oublier, c'est aussi oublier ce qu'il ne faudrait pas oublier pour que la justice et la liberté triomphent. Une telle faculté d'oubli reproduit les conditions qui reproduisent l'injustice et l'esclavage : oublier les souffrances, c'est oublier les forces qui les causèrent, et les oublier sans les vaincre. Les blessures qui guérissent avec le temps sont aussi celles qui contiennent le poison. Contre cette reddition au temps, la restauration de la mémoire dans ses droits, en tant que véhicule de la libération, est une des tâches les plus nobles de la pensée »<sup>1</sup>.*

H. Marcuse

## Introduction

Pourquoi, en ce siècle de l'unification du monde sous l'emprise de la globalisation des marchés financiers, des flux culturels et du brassage des populations, la France s'obstine-t-elle à ne pas penser de manière critique la postcolonie, en d'autres termes, l'histoire de sa présence au monde et l'histoire de la présence du monde en son sein

---

<sup>1</sup> H. Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, 1955, traduit de l'anglais par J-G Nény et B. Fraenkel, Paris, Minuit, 1963, p. 212.

aussi bien avant, pendant, qu'après l'Empire colonial ?<sup>2</sup>. Cette question, posée par Achille Mbembe voici déjà plusieurs années, garde une certaine actualité. En effet, depuis 2005, année durant laquelle des émeutes éclatèrent dans les banlieues françaises, des jeunes héritiers de l'immigration évoquent fréquemment l'histoire de l'esclavage noir, la colonisation, ou la guerre d'Algérie en articulant ce passé douloureux avec leur situation actuelle. Certains, à fleur de peau, déchirés dans leur être, ressentent avec force ce que le rappeur Medine clame dans « Alger pleure » : « J'ai l'sang mêlé : un peu colon, un peu colonisé. Un peu colombe sombre ou corbeau décolorisé. Medine est métissé : Algérien-Français. Double identité : je suis un schizophrène de l'humanité. Deux vieux ennemis cohabitent dans mon code génétique. À moi seul, j'incarne une histoire sans générique. Malheureusement les douleurs sont rétroactives »<sup>3</sup>.

Dans le même temps, des historiens parlent d'une « fracture coloniale »<sup>4</sup> qui taraude notre société. Cette présence d'un passé qui ne passe pas nous invite plus que jamais à penser le rapport à *l'histoire vécue* ou *racontée* ainsi que ses incidences en termes de citoyenneté<sup>5</sup>. Au fond, la mémoire est responsable, non seulement de nos convictions mais aussi de nos sentiments. Elle tient une place centrale dans la construction de notre rapport au monde. À l'inverse, de lourds silences, ou de simples bribes de paroles insuffisamment explicites, ne remplacent jamais la production d'un récit, même si celui-ci relate des événements douloureux, voire traumatiques. Ainsi, sur le plan existentiel et politique, les blessures de l'histoire - traite des Noirs, esclavage, colonialisme - s'imposent dans les représentations et parasitent le rapport que certains individus de milieux défavorisés entretiennent à la société et à la citoyenneté.

Dans la présente contribution, je voudrais d'abord souligner l'importance de la prise en compte de la mémoire et ce, en m'arrêtant sur le discours fondateur du mouvement politique « Les Indigènes de la République ». Il s'agira, plus précisément, de montrer l'intérêt, mais aussi les limites du propos, pour aider à promouvoir la participation à la vie de la Cité des jeunes de quartiers défavorisés issus de l'immigration. Ensuite, dans le sillage de Paul Ricœur, je mettrai en relief les différents registres de mémoire (*empêchée, abusée, obligée*) en les articulant avec la question de la citoyenneté de ce même public. Enfin, j'en tirerai les conséquences pour un développement de *l'empowerment* des publics défavorisés.

## 1. Les turbulences de la mémoire, et les « indigènes de la République »

Si, dans un cadre donné, la production narrative permet à un sujet (individuel ou collectif) de relier les différents domaines de son existence, il arrive qu'elle produise, à

---

<sup>2</sup> A. Mbembe, « La République et l'impensé de la "race" », *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, (Sous la direction de Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire), Paris, La Découverte, 2006, p. 143.

<sup>3</sup> Medine, *Alger pleure*, 2012.

<sup>4</sup> P. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire, *la fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2006.

<sup>5</sup> J. Jedlicki « Comment la mémoire envenime les conflits », *Le Monde des débats*, Mai 1999. Haim Hazaz, *The sermon & other stories*, The Toby Press. B. Stora, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1991. J. Sémelin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil, 2005.

l'inverse, un enfermement dans des imaginaires aliénants ou dans des identités figées<sup>6</sup>. En d'autres termes, une conscience trop lourde de mémoire ne se trouve pas en capacité de saisir les nouvelles possibilités qu'offre le présent et renonce alors à se transformer. L'histoire de la femme de Loth dans la *Genèse*, [19, 15-28] donne un exemple évocateur de la paralysie à laquelle nous condamnons une préoccupation trop grande pour le passé. En quittant la ville de Sodome que Dieu s'apprête à détruire, ville où elle vit avec son mari et ses deux filles, la femme de Lot désobéit au commandement divin et « regarde en arrière ». Sa punition consiste à se voir transformée en statue de sel, « illustrant ainsi le sort de ceux qui ne savent pas oublier, ceux dont le regard demeure fixé sur le passé : en se fermant à l'avenir, ils se figent et s'arrêtent de vivre »<sup>7</sup>.

Au demeurant, l'ipséité de tout sujet se caractérise par le fait de se trouver enchevêtré dans des histoires. En d'autres termes, c'est la particularité de nombreuses histoires – vécues ou racontées – de nous coller à la peau, de ne pas disparaître. Ainsi sommes-nous en permanence empêtrés « de manière particulière dans de nombreuses histoires passées »<sup>8</sup>. Cependant, notons que le trop-plein de mémoire<sup>9</sup> qui parfois empêche de vivre ou fonctionne comme filtre dans la perception que l'on se fait, comme citoyen, de la Cité, n'est pas réellement une mémoire. Car cette dernière, en toutes circonstances, se doit nécessairement d'être sélective. Dans l'acte de mémoriser, certains traits de l'histoire se voient conservés, d'autres, au contraire, immédiatement ou progressivement écartés, et par conséquent oubliés.

Sans rechercher la valorisation de l'oubli – ce qui serait, bien sûr, dommageable - on peut se demander si la mise en valeur d'un passé lointain et mythique, dans le contexte de sociétés divisées, ne constitue pas, finalement, un obstacle à la paix et à la réconciliation. Car la commémoration des défaites et des injustices passées sert souvent des intérêts politiques et contribue à creuser le fossé qui sépare les communautés en conflit<sup>10</sup>. Il n'est donc pas simple de mettre en œuvre une réelle politique de la mémoire comme, par exemple, s'efforce de le faire la société française depuis quelques années, parfois sous la pression de groupes comme les Indigènes de la République. Pourtant sans doute se révèle-t-elle plus que jamais nécessaire.

Le 10 février 2005, en France, s'achève, en seconde lecture à l'Assemblée Nationale, la discussion d'un projet de loi. Ce projet exprime la reconnaissance de la nation « aux femmes et aux hommes qui ont participé à l'œuvre accomplie par la France dans les anciens départements d'Algérie, au Maroc, en Tunisie, ainsi que dans les territoires placés antérieurement sous la souveraineté française ». L'initiative de ce texte revient pour l'essentiel à des députés, de courants politiques différents, membres du Groupe d'études sur les rapatriés et n'ayant pas vraiment digéré la fin de l'Algérie française. Ils ne trouvent donc rien à redire à l'adoption d'un amendement devenu l'article 4 de la loi du 23 février 2005 précisant que « les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer ». Le débat est vif, la guerre des

<sup>6</sup> F. POCHÉ, *Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité*, Paris, Cerf, 2008.

<sup>7</sup> E. Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, Puf, 2002, p. 88.

<sup>8</sup> W. Schapp, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la choses*, trad de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1992, p. 152.

<sup>9</sup> P. Ricœur, *L'histoire, la mémoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 536.

<sup>10</sup> E. Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, *Op. cit.*, p. 89.

mémoires<sup>11</sup> s'embrase. Cet article 4 va alors ouvrir une polémique nationale mettant en mouvement des historiens, puis certains parlementaires qui réagissent vivement et réclament son abrogation. C'est, finalement, le chef de l'État de cette époque qui demandera la réécriture de ce texte qui, selon ses propos, « divise les Français ».

Au-delà de la révolte des banlieues, plusieurs dates importantes sont à noter cette même année. Le 18 janvier est lancé l'appel d'un groupe de personnes qui se nomment les « Indigènes de la République ». Et peu de temps après, en l'occurrence, 26 novembre 2005 est créé le Comité Représentatif des Associations Noires (CRAN). La question noire se retrouve au cœur du débat public et de la république<sup>12</sup>. La République et l'identité française sont alors en jeu. On reparle ainsi de la III<sup>ème</sup> république, de l'empire colonial ; on évoque, d'un côté, sa « mission civilisatrice » de l'autre, les « conquêtes militaires » et ses répercussions. Le débat est de part en part philosophique car il croise tout à la fois la question de la mémoire, de la diversité des cultures et de la justice.

Ainsi, donc, en janvier 2005 paraît dans la presse un texte signé par des personnalités intellectuelles ou militantes et soutenu par de nombreuses associations, sous le titre : « Nous sommes les indigènes de la République. Appel pour les assises de l'anti-colonialisme post-colonial »<sup>13</sup>. Les auteurs commencent par déclarer qu'ils ne demandent pas d'excuses, ni de musées ou des places commémoratives. En lançant cet appel, et en organisant des assises de l'anticolonialisme, ils souhaitent plutôt ouvrir un débat sur ce qu'ils nomment « notre histoire commune et l'ombre qu'elle porte sur notre réalité réelle ». Ils déclarent qu'ils obtiendront cela par l'action de celles et de ceux « toujours moins égaux que les autres, qui vivent au quotidien les discriminations, et avec toutes celles et ceux qui les refusent »<sup>14</sup>. Le texte parle de la discrimination à l'embauche, au niveau du logement, à la santé, à l'école et aux loisirs des personnes issues des colonies anciennes ou actuelles. Il affirme que les personnes provenant de l'immigration post-coloniale sont les premières victimes de l'exclusion sociale et de la précarisation. Indépendamment de leurs origines sociales effectives, les populations des quartiers populaires se voient « indigénisées », reléguées aux marges de la société.

L'Appel met en relief le vocabulaire fréquemment utilisé à propos des banlieues. Celles-ci, en effet, sont qualifiées de « zones de non-droit » que la république doit « reconquérir ». Sont évoqués, également, les contrôles au faciès, les provocations diverses, les persécutions de toutes sortes qui se multiplient ; alors que les brutalités policières se trouvent rarement sanctionnées par une justice dont il est dit qu'elle fonctionne à deux vitesses. Afin d'exonérer la République, déclarent les signataires, « on accuse nos parents de démission alors que nous savons les sacrifices, les efforts déployés, les souffrances endurées »<sup>15</sup>. Le texte affirme que les mécanismes coloniaux de la gestion de l'Islam sont remis à l'ordre du jour avec la constitution du Conseil français du Culte Musulman sous la responsabilité du ministère de l'intérieur. Par ailleurs, la loi dite « anti-foulard » est jugée discriminatoire, sexiste, raciste et considérée comme une loi d'exception aux relents coloniaux<sup>16</sup> ; comme est colonial le

<sup>11</sup> Cf. B. Stora (entretiens avec Thierry Leclère), *La guerre des mémoires. La France à son passé colonial*, Le Moulin du château, L'Aube, 2007.

<sup>12</sup> G. Courtois, « Les blessures de la colonisation », *Le Monde*, 21/01/ 2006.

<sup>13</sup> Cf. « A propos des indigènes de la République », *Mouvements*, 2005/4 p. 112 à 126.

<sup>14</sup> « Nous, les "indigènes de la République" » *Le Monde*, 17/03/2005.

<sup>15</sup> [http://lmsi.net/article.php?id\\_article=336](http://lmsi.net/article.php?id_article=336)

<sup>16</sup> A propos de cette question, et au-delà de la situation française, cf. M. Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance. Vaincre la politique de la peur*, traduit de l'anglais par Nathalie Ferron, Paris, Climats, 2013.

« parage des harkis et leurs enfants ». Il est affirmé que les populations issues de la colonisation et de l'immigration subissent la discrimination politique. Les quelques élus se trouvent, selon cette analyse, cantonnés au rôle de « beur » ou de « black » de service. Par ailleurs, « on refuse le droit de vote à ceux qui ne sont pas français tout en contestant l'enracinement de ceux qui le sont. Le droit du sol est remis en question. Le texte aborde également le problème des sans-papiers : « Sans droit ni protection, menacées en permanence d'arrestation et d'expulsion, des dizaines de milliers de personnes sont privées de papiers. La liberté de circulation est déniée ; un nombre croissant de Maghrébins et d'Africains sont contraints à franchir les frontières illégalement au risque de leurs vies »<sup>17</sup>.

Les signataires du texte réaffirment, alors, que la France a été un État colonial. Durant plus de quatre siècles, elle a participé de manière active à la traite négrière et à la déportation des populations de l'Afrique sub-saharienne. Tout ceci s'est fait au prix de terribles massacres. La France, est-il souligné, a imposé sa politique sur des dizaines de peuples dont elle a spolié les richesses, détruit les cultures, ruiné les traditions, nié l'histoire et effacé la mémoire. Il est alors question des tirailleurs d'Afrique qui ont servi de chair à canon au cours des deux guerres mondiales et qui restent victimes d'une scandaleuse inégalité de traitement. Il est aussi affirmé que la France demeure un État colonial. Le texte parle alors de la Nouvelle Calédonie, la Guadeloupe, la Martinique, la Guyane, la Réunion, et la Polynésie. Les enfants des colonies sont, en France, relégués, peut-on lire, au statut d'immigrés, de Français de seconde zone sans l'intégralité des droits. Le texte déclare, par ailleurs, que dans certaines de ses anciennes colonies, la France continue de mener une politique de domination.

La façon dont sont traitées les populations issues de la colonisation prolonge, sans s'y réduire, la politique coloniale. Le texte déclare que le principe de l'égalité devant la loi n'est pas respecté. Et la loi elle-même n'est pas toujours égale : double peine, application du statut personnel aux femmes d'origine maghrébine, sub-saharienne... La figure de l'« indigène », ce citoyen de seconde classe, continue à hanter l'action politique, administrative et judiciaire ; « elle innerve et s'imbrique à d'autres logiques d'oppression, de discrimination et d'exploitation sociales. Ainsi, aujourd'hui, dans le contexte du néo-libéralisme, on tente de faire jouer aux travailleurs immigrés le rôle de dérégulateurs du marché du travail pour étendre à l'ensemble du salariat encore plus de précarité et de flexibilité »<sup>18</sup>. Par ailleurs, la gangrène coloniale s'empare des esprits. L'exacerbation des tensions dans le monde, particulièrement au Moyen-Orient, se retrouve immédiatement au sein du débat français. Les intellectuels sont également pris à partie, en l'occurrence, ceux qui investissent l'espace de la communication en utilisant les thématiques du « choc des civilisations » dans le langage du conflit entre « République » et « communautarisme »<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> [http://lmsi.net/article.php3?id\\_article=336](http://lmsi.net/article.php3?id_article=336)

<sup>18</sup> [http://lmsi.net/article.php3?id\\_article=336](http://lmsi.net/article.php3?id_article=336)

<sup>19</sup> Les « Indigènes de la République » précisent que les jeunes héritiers de l'immigration sont accusés de développer un nouvel anti-sémitisme. Les populations d'origine africaine, maghrébine ou musulmane sont rassemblées sous le terme « intégrisme » et identifiées à une menace vis-à-vis des valeurs de l'Occident. Cette idéologie finit par imposer son vocabulaire dans la société française, bien au-delà des courants extrémistes. Le texte précise ainsi que l'idéologie coloniale perdure. Elle est transversale aux grands courants d'idées qui composent le champ politique français.

Face à cet appel des indigènes de la République, la réplique sera forte<sup>20</sup>. Un an après, dans un ouvrage intitulé *La tyrannie de la pénitence*, le philosophe Pascal Brukner ironisera, d'ailleurs, en soulignant que « naître européen, c'est porter sur soi tout un fardeau de vices et de laideur qui nous marquent comme des stigmates, c'est reconnaître que l'homme blanc a semé le deuil et la ruine partout où il a posé le pied. Exister pour lui, c'est d'abord s'excuser »<sup>21</sup>. Rien n'est plus occidental, déclare alors l'essayiste, que la détestation de l'Occident, cette passion à se maudire, à se lacérer<sup>22</sup>. Déjà, en 1983, dans *Le sanglot de l'homme blanc*, ce dernier déclarait que la haine de l'Occident est en réalité la haine de toutes les cultures en une seule : « On commence par ne plus rien trouver d'aimable en soi et l'on finit par désapprendre d'aimer les autres »<sup>23</sup>. Cela dit, Brukner affirmait aussi que faire le deuil du colonialisme aujourd'hui, ne consiste pas à l'ensevelir sous une pieuse amnésie, mais à l'enseigner aux enfants des écoles, « leur apprendre de quelles infamies notre patrie s'est montré capable, sur quel continent de cadavres notre république s'est édifiée, quels furent les tortionnaires et les complices qui ont perpétré leurs méfaits. On n'efface pas une erreur commise en l'oubliant mais en l'affrontant, en dévoilant jusqu'à ses plus lointaines ignominies »<sup>24</sup>. Il déclarait même : « Qui oserait nier que la France n'ait une dette vis-à-vis du Maghreb et de l'Afrique noire, l'Angleterre une créance envers l'Inde et l'Afrique australe, les USA enfin un devoir moral à l'égard de l'Amérique latine ? »<sup>25</sup>.

Or, dans l'ouvrage daté de 2006, le philosophe semble, cette fois, davantage encore, sur la défensive, en utilisant l'expression « pathologies de la dette ». Selon lui, la meilleure victoire sur les exterminateurs, tortionnaires, négriers d'hier, est alors la coexistence désormais possible de populations, d'ethnies que les préjugés, que les mentalités décrétaient jadis incompatibles ; c'est l'accès des anciens dominés au rang de semblables, leur engagement dans une aventure collective. « Dans chacune de nos nations, déclare ainsi l'essayiste, des millions d'hommes doivent apprendre à vivre ensemble avec des histoires différentes. Leurs ancêtres se sont entre-tués pour des motifs qui leur semblent aujourd'hui obscurs ou répugnants. Ils peuvent continuer à se méfier les uns des autres, se côtoyer dans la rivalité des passions tristes ; ou au contraire surmonter l'esprit de vindicte au profit d'une volonté de cohabitation telle qu'elle se manifeste à certains moments exceptionnels (...). L'idéal serait d'en arriver à ne voir que des talents, des noms propres, des forces individuelles, des êtres d'exception et non des individus encastrés dans des catégories figées »<sup>26</sup>.

Une question émerge au fur et à mesure de notre analyse : derrière le souci de la mémoire véhiculé par de nombreux groupes issus de l'immigration, avons-nous affaire, finalement, à un enfermement dans des « catégories figées », voire à une forme inquiétante de « communautarisme »<sup>27</sup>, comme le clament régulièrement nombre de

<sup>20</sup> Ainsi, certains associeront ce texte aux délires antisémites de « l'humoriste » Dieudonné, d'autres parleront d'une régression absolue, ou d'un appel au communautarisme. Cf. F. Gèze, « Les "indigènes" au secours de la république ? », *Mouvements*, 2005/4 p. 112 à 126.

<sup>21</sup> P. Brukner, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur la masochisme occidental*, Paris, Grasset, 2006, p. 37.

<sup>22</sup> P. Brukner, *Op. cit.*, p. 50.

<sup>23</sup> P. Brukner, *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Seuil, 1983, p. 269.

<sup>24</sup> P. Brukner, *Op. cit.*, p. 268.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> P. Brukner, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur la masochisme occidental*, Paris, Grasset, 2006, p. 187.

<sup>27</sup> Pour une approche critique de la question cf. L. Lévy, *Le spectre du communautarisme*, Paris, Editions Amsterdam, 2005, ainsi que S. Khiari, « Indigène de la république, réponses à quelques objections... »,

politiques attachés pour leur part au républicanisme aveugle aux différences ?

Bien sûr, une revendication mémorielle unilatérale et non attentive à la production du *commun* ou à la *construction d'un avenir partagé*, contribue parfois à accentuer les tensions et à susciter de la violence. Il arrive, d'ailleurs, que le souvenir de l'humiliation, même de celle concernant l'histoire vécue par des pères, des ancêtres, inspire un désir insatiable de vengeance. Lorsque l'existence se focalise entièrement sur le passé, l'individu, ou le groupe, risque de ne plus être en mesure d'agir sur le présent, de s'investir positivement dans l'espace public, en gardant comme horizon, le bien commun. Au niveau d'une société, une utilisation abusive du sentiment de « dette » envers l'histoire perpétue les querelles et engendre de nouveaux cycles de violence<sup>28</sup>.

Cependant, à l'inverse, devant les revendications mémorielles faut-il pousser des cris d'orfraie et craindre les crispations identitaires voire le spectre du « communautarisme » comme obstacles à la mise en œuvre d'une citoyenneté active et constructive ? Devrions-nous, alors, suivre Nietzsche pour qui l'oubli ne constitue pas un défaut de mémoire<sup>29</sup>, une incapacité à retenir le passé, mais un pouvoir actif sans lequel la conscience, complètement engorgée de souvenirs, ne pourrait accueillir rien de nouveau ? D'une certaine manière, en effet, l'instant présent ne peut exister sans faculté d'oubli. Mais jusqu'où convient-il de maintenir cette position ? Ne s'agit-il pas là de la pente « naturelle » de ceux qui reprochent aux jeunes des quartiers défavorisés de trop faire souvent référence au passé de la colonisation et ainsi de s'enfermer dans une culture de *victimisation* ?

Effectuons un pas de côté et regardons l'attitude de Yudka, le protagoniste d'une nouvelle de l'écrivain israélien Haim Hazaz, *The sermon*, qui revendique pour sa part un oubli régénérateur. Selon lui, la mémoire douloureuse de la Shoah étouffe la vie. La réflexion sur le passé n'amène rien de bon pense-t-il alors. Il est préférable de fermer les livres d'histoire et de vivre dans le présent. « Je m'oppose à l'histoire juive [...]. J'interdirais tout simplement à nos enfants d'apprendre l'histoire juive. Pourquoi diable leur apprendre la honte de nos pères ? Je leur dirais simplement : les enfants, depuis le jour où nous avons été chassés de notre terre, nous sommes devenus un peuple sans histoire. La classe est finie. Allez jouer au foot dans la cour »<sup>30</sup>. Peut-on vraiment partager une telle analyse ? Non, car des négationnistes travaillent justement dans le sens d'une falsification de l'histoire. Comme le soulignait Elie Wiesel lorsqu'il témoigna au procès Barbie : « C'est pour les morts, mais aussi pour les survivants, et plus encore pour leurs enfants - et les vôtres - que le procès est important ; il pèsera sur l'avenir. Au nom de la justice ? À nom de la mémoire. Une justice sans mémoire est une justice incomplète, fautive et injuste. L'oubli serait injustice absolue au même titre qu'Auschwitz fut le crime absolu. L'oubli serait le triomphe définitif de l'ennemi. C'est que l'ennemi tue deux fois, la seconde en essayant d'effacer les traces de son crime »<sup>31</sup>. La leçon vaut pour tout événement traumatique vécu par une communauté particulière.

---

Oumma, 25 février 2005, <https://oumma.com/indigenes-de-la-republique-reponses-a-quelques-objections/>

<sup>28</sup> E. Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, op. cit., p. 90. Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oublie dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2005, p. 149 et suivantes : deux interdits de mémoire d'Athènes.

<sup>29</sup> Dans *L'Écriture ou la vie*, Jorge Semprun raconte comment, à un moment donné, l'oubli l'a guéri de son expérience concentrationnaire.

<sup>30</sup> H. Hazaz, *The Sermon & Other stories*, (1956), translated by Hillel Halkin, The Toby Press, p. 233-249.

<sup>31</sup> E. Wiesel, *Silences et mémoire d'hommes*, Paris, Seuil, 1989, p. 138.

Au niveau d'une éthique et d'une *politique de la mémoire*, essentielles pour les citoyens héritiers de l'immigration, il existe, au fond, plusieurs mécanismes insatisfaisants de reconstruction du passé<sup>32</sup>.

- Le premier renvoie à la négation pure et simple des faits. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'un oubli des crimes de l'histoire, mais d'un acte qui consiste à nier le fait qu'ils se soient produits. Plus subtilement, il peut aussi relever d'une simple évacuation de certains moments de l'histoire. Ainsi, en France, à l'occasion d'une controverse au sujet de l'ingérence des politiques dans le travail des historiens, Christiane Taubira écrivait : « Je ne sais pas que l'Histoire pût être emprisonnée ! Tronquée parfois, évacuée sans doute, contorsionnée au besoin. C'est le sort qui fut réservé aux histoires coloniales de la France dans cette somme passionnante de 5 000 pages dirigée par Pierre Nora, intitulée *Les Lieux de mémoire* et sous-titrée *Entre mémoire et histoire*. Cinq mille pages dont une quinzaine consacrée à l'Exposition coloniale de 1931, abrégé ou paradigme des trois siècles et demi que durèrent les deux périodes coloniales françaises. Un article sur le café, d'une vingtaine de pages, ne réserve pas une ligne aux économies de plantation »<sup>33</sup>.
- Le second relève de l'« oubli-occultation ». Il cherche à passer sous silence certains actes peu glorieux de l'histoire d'un peuple. Ou bien, en minimisant l'ampleur réelle de certains événements, il présente une forme atténuée de négation du passé. Cette stratégie se retrouve dans la tendance à valoriser le rôle positif de la présence française, notamment en Afrique du Nord<sup>34</sup>.
- Enfin, un troisième mécanisme de reconstitution du passé se donne à voir dans la réorientation du souvenir problématique vers un objet ou un événement plus inoffensif que celui auquel il était attaché à l'origine. Un tel déplacement du souvenir prend la forme d'un amalgame.

## 2. La mémoire entre l'empêchement, la manipulation et l'obligation

Avant de penser plus finement le rapport entre les blessures d'un passé remémoré et la participation citoyenne des minorités issues de l'immigration, distinguons, à la suite, de Paul Ricœur, la *mémoire empêchée*, la *mémoire manipulée* et la *mémoire obligée* en articulant cette conceptualisation avec notre problématique.

### 2.1. L'oubli ou la mémoire empêchée

Le phénoménologue commence par la notion de *mémoire blessée* ou *malade* en s'appuyant sur deux textes de Freud : « Remémoration, répétition, perlaboration »<sup>35</sup> dans un premier temps, puis « Deuil et mélancolie »<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> E. Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, Op. cit., p. 94.

<sup>33</sup> C. Taubira, « Mémoire, histoire et droit », *Le Monde*, 15 octobre 2008.

<sup>34</sup> On voit émerger également dans la façon dont a été géré le souvenir de certains épisodes de la guerre d'Algérie, comme la terrible violence policière contre les personnes qui manifestaient contre l'OAS (Organisation Armée Secrète) et la guerre d'Algérie le 8 février 1962 au métro Charonne (A. Dewerpe, *Charonne 8 février 1962. Anthropologie historique d'un massacre d'Etat*, Paris, 2006).

<sup>35</sup> S. Freud, « Remémoration, répétition, perlaboration », (1914) *La technique psychanalytique*, Traduction de l'Allemand par Anne Berman, Paris, Puf, 1953, p. 105-115.

<sup>36</sup> S. Freud, « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, traduction de l'allemand, revue et corrigée, par J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1991, p. 145-171.

Le premier point d'abord l'obstacle rencontré par le travail d'interprétation à l'occasion du rappel des souvenirs traumatiques. Cet obstacle - attribué aux résistances du refoulement - est désigné par l'expression : « compulsion de répétition ». Formule qu'il utilise en 1920 dans « Au-delà du principe de plaisir », notamment avec le célèbre jeu de la bobine qu'utilise son petit-fils pour symboliser la présence/absence de sa mère. Le psychanalyste souligne à ce sujet que le patient ne reproduit pas le fait oublié sous la forme du *souvenir*, mais sous la forme d'une *action*. En d'autres termes, il le répète, sans savoir qu'il le répète (inconsciemment). L'enfant, par exemple, jouera ce qui dans la réalité lui pose problème. Les répétitions compulsives ont pour finalité de réduire progressivement l'angoisse. Elles peuvent avoir le sens d'une maîtrise progressive d'une expérience pénible. Dans ce texte, Freud fait deux propositions thérapeutiques qui sont, selon Ricœur, de la plus grande importance lorsqu'il s'agira de transposer l'analyse analytique au plan de la *mémoire collective*.

La première concerne l'analyste lui-même. En effet, il est conseillé à celui-ci une grande patience à l'égard des *répétitions* qui surviennent par le transfert. On s'en souvient, le transfert concerne le phénomène de répétition au sein de la cure, des sentiments moteurs du refoulé névrotique. Il concerne de manière identique le report sur la situation analytique, des espoirs, des attentes, des angoisses et des déceptions initialement liées à la demande de satisfaction des motions de désir<sup>37</sup>. Pour le dire autrement, le transfert est un report de sentiments favorables ou hostiles effectués par le patient (ou analysant) sur l'analyste. Cela correspond à la répétition de situations infantiles ou de structures anachroniques. Ainsi, avec le transfert, l'occasion est offerte au fond pathogène du sujet de se manifester ouvertement.

La seconde proposition concerne l'analysant. Car il lui est demandé de cesser de gémir ou de se cacher à lui-même son véritable état. En effet, il doit trouver le courage de fixer son attention sur ses manifestations morbides de ne plus considérer sa maladie comme quelque chose de méprisable. Mais plutôt de la regarder comme un adversaire digne d'estime, « comme une partie de lui-même dont la présence est bien motivée et où il conviendra de puiser de précieuses données pour sa vie ultérieure ».<sup>38</sup> Sans cela il n'y aura pas de *réconciliation* du malade avec le refoulé. Reprenant l'expression freudienne « perlaboration » ou « remaniement » (« Durcharbeiten »), Ricœur souligne que ce travail qui s'effectue dans le cadre de l'analyse renvoie non seulement au caractère dynamique du processus dans son ensemble, mais également à la collaboration de l'analysant à ce travail. Il existe bien, ici, un travail de *remémoration*. Et cette notion s'oppose à la *compulsion de répétition*. « Appartient à ce travail aussi bien la patience de l'analyste à l'égard de la répétition canalisée par le transfert que le courage requis par l'analysant de se reconnaître malade, en quête d'un rapport véridique avec son passé »<sup>39</sup>.

Avant de proposer une certaine transposition du domaine privée de la relation analytique au domaine public de la mémoire collective et de l'histoire, Ricœur fait référence à un deuxième texte de Freud : « Deuil et mélancolie »<sup>40</sup>. Même si Freud en reste à la dimension personnelle, ce détour est important pour notre philosophe, car on peut noter des possibilités de passage lorsque, par exemple, Freud dit : « Le deuil est

<sup>37</sup> J. Chazaud, *Petit vocabulaire raisonné de la psychanalyse*, Toulouse, Privat, 1988, p. 115.

<sup>38</sup> Freud cité par P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 85.

<sup>39</sup> P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Op. cit., p. 86.

<sup>40</sup> S. Freud, « Deuil et mélancolie », *Métopsychoanalyse*, Op. cit., 145-171.

régulièrement la réaction à la perte d'une personne aimée ou d'une abstraction mise à sa place, la patrie, la liberté, un idéal, etc. »<sup>41</sup>.

La première question est la suivante : pourquoi, chez certains malades, voyons-nous surgir, à la suite des mêmes circonstances, au lieu du deuil, la mélancolie ? Ricœur note à ce propos le rapprochement entre les deux essais évoqués : au lieu du *souvenir*, le *passage à l'acte* ; et au lieu du *deuil*, la *mélancolie*. Si dans la mélancolie nous avons affaire à une diminution du « sentiment de soi », ce n'est pas le cas dans le deuil. Ce qui fait du deuil un phénomène normal, bien que douloureux, est que, « une fois achevé le travail de deuil, le moi se trouve à nouveau libre et désinhibé »<sup>42</sup>. C'est à ce niveau que l'on peut rapprocher le travail de deuil du travail du souvenir. « Si le travail de la mélancolie occupe, dans le présent essai, une position stratégique parallèle à celle qu'occupe la compulsion de répétition dans le précédent, on peut suggérer que c'est en tant que travail du souvenir que le travail de deuil s'avère coûteusement libérateur, mais aussi réciproquement. Le travail de deuil est le coût du travail du souvenir ; mais le travail du souvenir est le bénéfice du travail du deuil »<sup>43</sup>. Mais le philosophe semble dire qu'il manque à Freud un détour, notamment par la poésie ou la musique. Il évoque notamment Baudelaire et la « sinistre mémoire » évoquée dans le *Spleen* ou bien encore les dernières sonates de Beethoven et leur évocation puissante d'une tristesse sublimée. Or, justement la *sublimation* est une dimension qui manque à Freud dans sa *Métapsychologie*. Car elle « aurait peut-être fourni à ce dernier le secret du retournement de la complaisance à la tristesse en tristesse sublimée – en gaieté. Oui, le chagrin est cette tristesse qui n'a pas fait le travail du deuil. Oui, la gaieté est la récompense du renoncement à l'objet perdu et le gage de la réconciliation, avec son objet intériorisé. Et, pour autant que le travail de deuil est le chemin obligé du travail de souvenir, la gaieté peut aussi couronner de sa grâce le travail de mémoire. À l'horizon de ce travail : une mémoire est « heureuse », quand l'image poétique complète le travail de deuil. Mais cet horizon se dérobe derrière le travail d'histoire dont la théorie reste à faire au-delà de la phénoménologie de la mémoire »<sup>44</sup>.

Ricœur revient enfin sur la pertinence d'une transposition de l'histoire des *catégories pathologiques*, développée par Freud dans les deux textes que l'on vient d'évoquer, sur le plan de la *mémoire collective*. Ce qui rejoint alors clairement notre problématique. On peut trouver une justification provisoire à la fois d'un côté de Freud et du côté de la phénoménologie de la mémoire. Sans entrer dans les détails, notons en premier lieu, que Freud donne déjà lui-même des signes d'ouverture, notamment dans des ouvrages postérieurs aux deux textes évoqués. Mais surtout, ce qui importe de noter, c'est que l'on peut retrouver du côté de la *mémoire collective* l'équivalent des situations pathologiques auxquelles la psychanalyse a affaire<sup>45</sup>.

Le philosophe français défend alors l'idée qu'il est possible de parler de *traumatismes collectifs*, ou de *blessures de la mémoire collective* comme nous le mesurons avec la *question postcoloniale*. Et ce, sur plusieurs plans. En effet, nous retrouvons ici, me semble-t-il, la mémoire des anciens colonisés ou leur descendance, qui trouvent dans

<sup>41</sup> S. Freud, « Deuil et mélancolie », *art. cit.*, p. 146.

<sup>42</sup> P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 88.

<sup>43</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 88.

<sup>44</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 94.

<sup>45</sup> « C'est la constitution bipolaire de l'identité personnelle et de l'identité communautaire, nous dit Ricœur, qui justifie, à titre ultime, l'extension de l'analyse freudienne du deuil au traumatisme de l'identité collective P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 95.

leur quotidien des échos concrets d'un passé qui ne passe pas : discrimination, infériorisation, mépris, absence de reconnaissance<sup>46</sup>... Et sur un autre plan, d'autres citoyens, habités par le « mythe »<sup>47</sup> d'une nation glorieuse, porteuse de l'universel et rayonnant à travers le monde, se retrouvent comme prostrés devant une situation qu'ils ne comprennent plus et où le croisement des cultures s'apparente à une déchéance de la civilisation. « La notion d'objet perdu, souligne pour sa part Ricœur, trouve une application directe dans les « pertes » qui affectent aussi bien le pouvoir, le territoire, les populations qui constituent la substance d'un État. Les conduites de deuil, se déployant depuis l'expression de l'affliction jusqu'à la complète réconciliation avec l'objet perdu, sont d'emblée illustrées par des grandes célébrations funéraires autour desquelles un peuple entier est rassemblé »<sup>48</sup>. Mais, là pour l'exemple précis de la situation post-coloniale, c'est bien le peuple qui se trouve fissuré.

Reprenant la célèbre théorie du pacte contractuel de Hobbes, l'auteur de *L'histoire, la mémoire et l'oubli* affirme que finalement toute communauté historique est née d'une guerre. Aussi, ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs correspond pour l'essentiel à des actes violents légitimés après coup par un état de droit précaire. Ce qui fut une gloire pour les uns fut une humiliation pour les autres. En effet ce que certains considéraient comme une « mission civilisatrice »<sup>49</sup>, pour continuer sur notre problématique, fut vécu comme un terrible *trauma* par ceux qui subirent la domination coloniale. Rappelons à ce sujet, le propos d'un Jules Ferry, sous la III<sup>ème</sup> république : « Les races supérieures, c'est-à-dire les sociétés occidentales parvenues à un haut degré de développement technique, scientifique et moral, ont à la fois des droits et des devoirs à l'égard des races inférieures, c'est-à-dire des peuples non encore engagés sur la voie du Progrès. Ces droits et ces devoirs sont ceux de la civilisation à l'égard de la barbarie. Partout doivent se répandre les bienfaits de la Science, de la Raison et de la liberté »<sup>50</sup>. Mais à cet enthousiasme débordant pour l'extension du territoire d'un pays et de ses valeurs claque comme un coup de fouet la parole du colonisé : « On me parle de civilisation, je parle de prolétarisation et de mystification »<sup>51</sup>.

La fière célébration de tel ou tel moment de l'histoire par un collectif particulier peut se trouver nouée à la mémoire d'une profonde humiliation. C'est ainsi que se trouvent emmagasinées dans les archives de la mémoire collective des blessures symboliques qui appellent une guérison sous peine d'enrayer la participation citoyenne. Plus précisément, ce qui, dans l'expérience historique fait figure de paradoxe, à savoir un « trop de mémoire » d'un côté et un « pas assez de mémoire » de l'autre, se laisse réinterpréter sous les catégories de la *résistance*, de la *compulsion de répétition* et finalement soumis à l'épreuve du difficile travail de remémoration. Le trop de mémoire rappelle particulièrement la *compulsion de répétition*, dont Freud nous dit qu'elle conduit à substituer le passage à l'acte au *souvenir véritable* par lequel le présent serait

<sup>46</sup> E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>47</sup> S. Citron, *Le mythe national. L'histoire de France revisitée*, Paris, L'Atelier, 2008.

<sup>48</sup> P. Ricœur, *Op.cit.*, p. 95.

<sup>49</sup> D. Costantini, *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, traduit de l'italien par Juliette Ferdinand, Paris, La Découverte, 2008.

<sup>50</sup> Cité par R. Girardet dans *L'idée coloniale en France, de 1871 à 1962*, Paris, la table ronde, 1972, p. 83.

<sup>51</sup> A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, 1955, Paris, Présence africaine, 2004, p. 25.

réconcilié avec le passé : beaucoup de violences à travers le monde tiennent lieu de souvenir<sup>52</sup>.

Au sujet des blessures de l'amour-propre national, on peut parler à juste titre d'objet d'amour perdu. « C'est toujours avec des pertes que la mémoire blessée est contrainte à se confronter. Ce qu'elle ne sait pas faire, c'est le travail que l'épreuve de réalité lui impose : l'abandon des investissements par lesquels la libido ne cesse d'être reliée à l'objet perdu, tant que la perte n'a pas été définitivement intériorisée. Mais c'est aussi le lieu de souligner que cette soumission à l'épreuve de la réalité, constitutive du véritable deuil, fait aussi partie intégrante du travail du souvenir »<sup>53</sup>.

Notre philosophe rapproche encore l'expérience individuelle de l'expérience collective. Ainsi, l'on peut parler d'un oubli de projets, de lapsus, d'actes manqués dans la vie quotidienne d'un sujet. Et de même, retrouve-t-on chez des peuples, des oublis, des souvenirs-écrans, de faux souvenirs d'un type particulier qui ont pour fonction de protéger le sujet d'un souvenir refoulé, en s'interposant dans la mémoire pour empêcher la remémoration du véritable souvenir - actes manqués. Tous ces phénomènes prennent à l'échelle de la mémoire collective des proportions très importantes, que seule l'histoire de la mémoire, est capable de porter au jour<sup>54</sup>.

## 2.2. La mémoire manipulée

Il existe aussi des abus provenant d'une manipulation concertée de la mémoire et de l'oubli par des détenteurs de pouvoir. Il s'agit, alors, de s'arrêter sur la mémoire instrumentalisée. Se joue, bien sûr, à ce niveau, le croisement entre la problématique de la *mémoire* et celle de l'*identité*. D'ailleurs, la citoyenneté active ne peut se vivre sans articuler ces deux dimensions. Nous le mesurons, aujourd'hui, justement au regard de la question de la participation citoyenne des personnes d'origine étrangère et de quartiers défavorisés.

Selon Ricœur, il est possible de mettre en relief trois formes de fragilité de l'identité. Je propose de la reprendre en l'illustrant par des exemples liés à la question postcoloniale. La première est le rapport difficile de l'identité au temps. Que signifie, en effet, rester le même à travers le temps. Le philosophe rappelle, à cet égard, sa célèbre distinction entre deux sens de l'identité : l'*ipse* et l'*idem*. Il évoque la tentation identitaire qui consiste dans le repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem* ; ou du reste le passage de la

---

<sup>52</sup> « On peut parler, si l'on veut, de mémoire-répétition pour ces célébrations funèbres. Mais c'est pour ajouter aussitôt que cette mémoire-répétition résiste à la critique et que la mémoire souvenir est fondamentalement une mémoire critique. Si tel est le cas, alors le trop peu de mémoire relève de la même réinterprétation. Ce que les uns cultivent avec délectation morose, et ce que les autres fuient avec mauvaise conscience, c'est la même mémoire-répétition. Les uns aiment s'y perdre, les autres ont peur d'y être engloutis. Mais les uns et les autres souffrent du même déficit de critique. Ils n'accèdent pas à ce que Freud appelait le travail de remémoration. P. Ricœur, *Ibid.*, p. 96. C'est au plan de la mémoire collective, plus, sans doute, qu'à celui de la mémoire individuelle, que le recoupement entre *travail de deuil* et *travail de souvenir* prend tout son sens.

<sup>53</sup> P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, *Op. cit.*, p. 96-97. 1. « En reliant les fils en apparence rompus du présent avec un passé qu'on pourrait croire à jamais aboli, l'ouvrage enrichit à sa façon le plaidoyer de la *Traumdeutung* en faveur de l'indestructibilité du passé ». 2. « En décelant des intentions rendues inconscientes par les mécanismes dus au refoulement, il introduit de l'intelligibilité là où l'on invoque tour à tour le hasard ou l'automatisme ». 3. « Il esquisse chemin faisant des lignes de transposition de la sphère privée à la sphère publique » P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, *Op. cit.*, p. 578.

<sup>54</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 579.

souplesse, propre au maintien de soi dans la promesse, à la rigidité inflexible d'un caractère, entendu au sens typographique du terme<sup>55</sup>. À l'échelle collective, nous voyons émerger, aujourd'hui, des crispations identitaires (« on est chez nous ») propres à freiner la participation du plus grand nombre à la vie de la Cité. Déjà, en 2005, évoquant les travaux de Pascal Blanchard sur l'imprégnation des logiques étatiques par le schéma colonial, Dominique Vidal et Karim Bourtel soulignaient dans *Le Mal-être arabe* : « Comment s'étonner dans ces conditions que les enfants de l'immigration se perçoivent aussi comme ceux de la colonisation, victimes de cette peur des Arabes qui marque notre histoire, des croisades au 11 septembre ? »<sup>56</sup>.

La seconde cause de la fragilité est la confrontation avec autrui, ressentie comme une menace. Ainsi, l'autre est-il perçu comme un danger pour l'identité propre, celle du nous ou celle du moi. « Faut-il donc que notre identité soit fragile, au point de ne pouvoir supporter, de ne pouvoir souffrir, que d'autres aient des façons différentes des nôtres de mener leur vie, de se comprendre, d'inscrire leur propre identité dans la trame du vivre ensemble demande Ricœur ? C'est ainsi. Ce sont bien les humiliations, les atteintes réelles ou imaginaires à l'estime de soi, sous les coups de l'altérité mal tolérée, qui font virer de l'accueil au rejet, à l'exclusion, le rapport que le même entretient à l'autre »<sup>57</sup>. Nous le mesurons sans doute avec plus de force, actuellement, lorsque nous voyons émerger un sentiment de perte, voire un effet de « sidération » chez certains citoyens dépassés par l'évolution du monde et les mutations profondes de leur pays. Seul un travail en profondeur sur ces peurs et inquiétudes face à l'altérité permettra d'avancer vers une plus grande participation citoyenne des uns et des autres ; une participation, non pas enfermée dans un *acosmisme de la fusion*, pour reprendre les catégories d'Hannah Arendt, mais réellement au service du bien commun.

La troisième cause de fragilité est l'héritage de la violence fondatrice. Comme nous l'avons vu, il n'existe pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport originel à la guerre. « Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs, ce sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un État de droit précaire, légitimés, à la limite, par leur ancienneté même, par leur vétusté. Les mêmes événements se trouvent ainsi signifier pour les uns gloire, pour les autres humiliations. C'est ainsi que sont emmagasinées, dans les archives de la mémoire, des blessures réelles et symboliques »<sup>58</sup>.

Naturellement, la manipulation de la mémoire a partie liée avec l'*idéologie*. Et à sur ce plan, le processus idéologique est opaque à deux niveaux. D'une part, il demeure dissimulé. Il est inavouable. Il se masque en se retournant en dénonciation contre les adversaires dans le domaine de la compétition entre idéologies. D'autre part, il se révèle extrêmement complexe. Il est facile de rapporter les différentes entreprises de *manipulations de la mémoire* aux divers niveaux opératoires de l'*idéologie*. Ainsi, en ce qui concerne les médiations symboliques de l'action, c'est à travers la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l'identité. L'idéologisation de la mémoire est rendue possible par les ressources de variation qu'offre le travail de configuration narrative. C'est la fonction sélective du récit qui offre à la manipulation

---

<sup>55</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 98-99.

<sup>56</sup> D. Vidal & K. Bourtel, *Le Mal-être arabe. Enfants de la colonisation*, Marseille, Agone, 2005, p. 80.

<sup>57</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 99.

<sup>58</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 99.

l'occasion et les moyens d'une stratégie rusée qui consiste d'emblée en une stratégie de l'oubli autant que de la remémoration.

Au demeurant, c'est au niveau où l'idéologie fonctionne comme discours justificatif du pouvoir, de la domination, que se trouvent mobilisées les ressources de manipulation qu'offre le récit. La domination ne se limite pas à la contrainte physique. « Même le tyran a besoin d'un rhéteur, d'un sophiste, pour donner un relais de parole à son entreprise de séduction et d'intimidation. Le récit imposé devient ainsi l'instrument privilégié de cette double opération »<sup>59</sup>. Ricœur évoque ce moment où la clôture du récit est mise au service de la clôture identitaire de la communauté. « Histoire enseignée, histoire apprise, mais aussi histoire célébrée. À la mémorisation forcée s'ajoutent les commémorations convenues ; un pacte redoutable se noue ainsi entre remémoration, mémorisation et commémoration »<sup>60</sup>.

L'auteur de *La mémoire, l'histoire et l'oubli* a raison de dire que si le traumatisme renvoie au passé, la valeur exemplaire oriente vers le futur. Or, ce que le culte de la mémoire pour la mémoire évacue, c'est, avec la visée du futur, la question de la *fin*, du *but*, de l'enjeu *moral*<sup>61</sup>. Les abus de la mémoire se font également abus d'oubli. En effet, avant l'abus, il y a l'usage, la nécessaire dimension sélective du récit. Si l'on ne peut pas se souvenir de tout, on ne peut pas non plus tout raconter. Un récit exhaustif est impossible. L'idéologisation de la mémoire est toujours possible. On peut raconter autrement, en supprimant, en déplaçant les accents d'importance, en refigurant de manière différente les protagonistes de l'action en même temps que l'action<sup>62</sup>. La ressource du récit devient un piège, selon Ricœur, quand des puissances supérieures prennent la direction de la mise en intrigue et imposent un récit canonique par intimidation ou séduction, à l'aide de la peur ou de la flatterie.

Le philosophe évoque également l'oubli de fuite motivée par une obscure volonté de ne pas s'informer, de ne pas enquêter sur le mal commis par l'environnement du citoyen, bref par un vouloir-ne-pas-savoir. « L'Europe occidentale et le reste de l'Europe ont donné, après les années de plomb du milieu du XXe siècle, le spectacle affligeant de cette volonté têtue. Le trop peu de mémoire peut être classé comme oubli passif dans la mesure où il peut apparaître comme un déficit du travail de mémoire »<sup>63</sup>. L'après 1940-1945, en France, et plus précisément l'après régime de Vichy, mais l'on pourrait parler également de la Guerre d'Algérie, se prête de façon élective à une transposition dans le champ de l'histoire de certains concepts psychanalytiques tombés eux-mêmes dans le domaine public ; par exemple, le traumatisme, le refoulement, le retour du refoulé, la dénégation, etc. Raconter un drame, c'est en oublier un autre. L'historien du temps présent doit nécessairement répondre à la question de la transmission du passé : faut-il en parler ? comment en parler ?<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 103-104.

<sup>60</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 104.

<sup>61</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>62</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 580.

<sup>63</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 580.

<sup>64</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 584. cf. B. Stora, *La guerre des mémoires : la France face à son passé colonial (entretiens avec Thierry Leclere)*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2007.

### 2.3. La mémoire obligée

Ricœur s'interroge également sur le prétendu « devoir de mémoire ». Cette notion nous renvoie au-delà d'une phénoménologie de la mémoire, et au-delà d'une épistémologie de l'histoire, à une herméneutique de la condition historique. Il n'est pas souhaitable, en effet, de faire abstraction des conditions historiques dans lesquelles le devoir de mémoire est requis ; en l'occurrence, en Europe occidentale et en France plus précisément, quelques décennies après les événements horribles du milieu du XX<sup>ème</sup> siècle. Il convient de traverser non seulement l'épistémologie de la connaissance historique mais aussi les conflits entre mémoire individuelle, mémoire collective et mémoire historique.

Le philosophe se demande ce qui manque au *travail de mémoire* et au *travail de deuil* pour s'égaliser au *devoir de mémoire*. Ce qui manque, c'est précisément l'élément impératif qui n'est pas présent dans la notion de travail : travail de mémoire, travail de deuil. De manière plus précise, ce qui fait encore défaut c'est le double aspect du devoir, comme s'imposant du dehors au désir et comme exerçant une contrainte ressentie subjectivement comme obligation. Ces deux traits se trouvent réunis dans l'idée de *justice* et retourne, pour sa part, la mémoire en projet. Le devoir de mémoire se projette à la façon d'un troisième terme entre le *travail de deuil* et le *travail de mémoire*. De son côté, l'impératif reçoit du *travail de mémoire* et du *travail de deuil*, l'impulsion qui l'intègre à une économie des pulsions.

La force fédérative de la justice se tient à trois niveaux. D'une part, la justice est tournée vers autrui. On peut même affirmer que la justice constitue la composante d'altérité de toutes les vertus qu'elle arrache au court-circuit entre soi-même et soi-même<sup>65</sup>. Ensuite, la justice porte en elle la notion de dette. Cette idée de dette est inséparable de celle d'héritage. Nous sommes redevables à ceux qui nous ont précédés d'une part de ce que nous sommes. Le devoir de mémoire ne se limite pas à garder la « trace matérielle », écrire ou autre, des faits passés, mais elle entretient le sentiment d'être obligés à l'égard de ces autres qui ont été. La justice paie la dette et soumet l'héritage à un inventaire. Enfin, parmi des personnes à l'égard desquelles nous sommes endettés, une priorité morale revient aux victimes. Et cette victime dont il est question est autre que nous.

Il existe, enfin, une pathologie de la mémoire (*traumatisme, refoulement, retour du refoulé, hantise, exorcisme*). Aussi, la façon dont le *devoir de mémoire* se trouve proclamé peut faire figure d'abus de la mémoire, de la même manière qu'il y a des abus au niveau de la mémoire manipulée. Bien sûr, il ne s'agit plus de manipulations au sens délimité par le rapport idéologique du discours au pouvoir, mais de manière plus subtile au sens d'une direction de conscience qui se proclame elle-même porte-parole de la demande de justice des victimes.

### 3. Mémoires blessées, citoyenneté et quartiers défavorisés

Ce détour par les mémoires, *empêchée, abusée* ou *obligée* nous invite à chercher une voie susceptible d'honorer l'articulation entre la question post-coloniale et l'accès à une participation active à la chose publique des personnes héritières de l'immigration. C'est

---

<sup>65</sup> P. Ricœur, *Op. cit.*, p. 108.

seulement à l'aune de cette réflexion que nous pouvons, maintenant, retravailler la question de la citoyenneté et de l'*empowerment*.

Arrêtons-nous, alors, sur trois points essentiels pour affiner notre réflexion. D'une part, le rapport aux langues et aux cultures minoritaires ; ensuite l'articulation entre les mémoires blessées et l'orientation politique vers un horizon d'attente propre à stimuler la participation des « subalternes » (Gramsci) à la vie de la Cité ; enfin, en termes de développement sociétal, l'articulation entre les transformations sociales et la protection des citoyens les plus en difficulté.

### 3.1. Langues, cultures et citoyenneté

La cécité face à la question des *cultures* qui marque le républicanisme à la française n'est pas un accident de parcours ou une inclination récente. Elle trouve ses racines dans l'esprit des Lumières et celui de la Révolution française. La simple question linguistique l'atteste. D'ailleurs, les demandes, répétées, de maîtrise de la langue française renvoient à des imaginaires profonds qu'il convient de relier à l'histoire de la construction de l'État-Nation. Nous en mesurons encore les effets lorsqu'il est affirmé que favoriser l'apprentissage de l'arabe à l'école publique serait une lourde faute envers la cohésion nationale.

La Révolution de 1789 a laissé un héritage qui continue à agir dans notre société. La seule question linguistique est révélatrice de cette tradition. Dès cette époque, en effet, parler français signifie être patriote et le « dialecte » se voit appréhendé comme un agent de désunion. Ainsi, le combat contre les langues locales de l'hexagone se pose-t-il, dans cet esprit, comme une lutte pour la culture et contre l'ignorance. Il est pensé dans le sens d'un combat laïc et républicain<sup>66</sup>. « Les hommes de 1789, amoureux de la langue française, selon eux incomparable aux autres et désormais « langue de la liberté », firent pencher la balance en faveur du français langue unique, contre ceux qui étaient disposés à tenir compte des diversités linguistiques caractéristiques du royaume »<sup>67</sup>. On affirme alors que la langue doit être *une* comme la République.

Après la Révolution de 1830, la connaissance de l'orthographe sera rendue obligatoire pour occuper un emploi public. Cela n'empêchera pas les populations non francophones de parler leur langue maternelle, mais servira de frein à l'accession au fonctionariat et renforcera la francisation : « Désormais les jeunes loups au dialecte barbare devront, pour percer, apprendre le français. C'est Jules Ferry, sous la IIIe République, qui va donner à la France les moyens de la lutte finale : l'enseignement obligatoire avec enseignement de toutes les matières en français est décrété en 1881-1884. L'enseignement est rendu gratuit, et obligatoire de six à treize ans »<sup>68</sup>.

Chaque matin, lorsque le maître entre dans la classe, il remet au premier élève de la division supérieure, un sou marqué d'un signe quelconque, comme, par exemple, une croix. Ce sou s'appelle le *Signe*. Le possesseur cherche à se débarrasser du Signe en le donnant à un autre élève, qu'il aura surpris prononçant un mot de patois<sup>69</sup>. À la fin de la journée, l'élève qui détient le sou en question reste après l'heure de classe pour

<sup>66</sup> L-J Calvet, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*, Paris, Payot, 1974, p. 171.

<sup>67</sup> S. Citron, *Le mythe national. L'histoire de France revisitée*, Paris, L'Atelier, 2008, pp. 287-288.

<sup>68</sup> L-J Calvet, *Op. cit.*, p. 173.

<sup>69</sup> B. Boitiat, *Correspondance générale de l'instruction publique primaire*, 15 octobre 1893, cité par L-J Calvet, *Linguistique et colonialisme, Op. cit.*, p. 175.

effectuer quelques travaux<sup>70</sup>. Une telle pratique produit une coupure dans le milieu familial, car l'enfant finit par avoir honte de parler la langue de ses parents. Or, la langue est un médium de structuration des sujets<sup>71</sup>.

Ce problème linguistique<sup>72</sup> est révélateur de la philosophie sous-jacente à la conception de la citoyenneté à la française. Celle-ci, en effet, se développe dans le cadre d'une anthropologie bourgeoise, libérale, qui fonde la coexistence sur l'idée d'un individu désarrimé de ses appartenances culturelle, linguistique, sociale et religieuse. Le républicanisme à la française, fondé sur un *universalisme abstrait* ne parvient pas à prendre en compte la diversité comme facteur de richesse. La récurrence des débats concernant l'apprentissage de la langue arabe à l'école montre ainsi la force de l'histoire et des imaginaires concernant le « communautarisme ». Alors, que paradoxalement, cette langue arrive en troisième position parmi les langues à laquelle le français a le plus emprunté, (au-delà, bien sûr, des langues « mortes ») après l'anglais et l'italien<sup>73</sup>. Tout pays, toute communauté humaine devrait se garder de penser le commun sous le mode de la *propriété*, de l'*identité close* et de l'appartenance figée<sup>74</sup>. Il conviendrait, au contraire, de valoriser le creusement, le consentement à l'inaccompli, à l'altération, à l'hybridité, ou au métissage. Il serait bénéfique de penser nos cultures sous le mode de la mosaïque, terme qui souligne à la fois l'harmonie et la diversité.

Par ailleurs, au-delà même de la question linguistique, c'est aussi la prise en compte de la culture arabe et de son importance pour l'histoire du monde occidental qu'il conviendrait de prendre davantage au sérieux.

### 3.2. Une mémoire au pluriel et un télos partagée

L'identité collective s'inscrit dans une dynamique temporelle, historique. Elle renvoie nécessairement à une mémoire. On ne peut parler d'*identité* sans mémoire et encore moins de *participation citoyenne*. Le développement actuel de la question culturelle en particulier dans ses banlieues et quartiers populaires, nécessite un travail de discernement. En effet, sans un regard critique sur l'histoire coloniale, nous risquons d'entretenir le mythe du « choc des civilisations ». Afin de sortir de cette infernale « fracture coloniale », il convient de prendre le temps, de se retrouver sur ce « passé qui ne passe pas » ; un passé « au cours duquel s'est construit un univers mental fondé sur la différence, et plus souvent encore la discrimination, entre « eux », les colonisés, et « nous », les colonisateurs »<sup>75</sup>. À ce niveau, il semble important de noter le glissement

<sup>70</sup> A. Le Braz, Bulletin pédagogique des instituteurs et institutrices du Finistère, n°1, 1896, cf. L-J Calvet, *Linguistique et colonialisme*, Op. cit., p. 175.

<sup>71</sup> Selon Suzane Citron, l'enfant « pris en flagrant délit de « patoisier » recevait un objet d'« infamie » - bout de carton ou bâton dans les Pyrénées orientales, cheville dans le cantal, brique en Corrèze et dans les Flandres (qu'on devait tenir à bout de bras). Le « délinquant » n'était délivré de sa honte que par un petit camarade fautif à son tour. À la fin de la classe, celui qui détenait l'objet exécutait un pensum ». S. Citron, *Le mythe national. L'histoire de France revisitée*, Op. cit., p. 288.

<sup>72</sup> Comme le souligne Edouard Glissant, « les nations en Occident se sont formées sur le mode de l'intransigeance linguistique et l'exilé avoue volontiers que ce dont il souffre est l'impossibilité de communiquer dans sa langue ». E. Glissant, *Poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990, p. 27.

<sup>73</sup> J. Pruvost, *Nos ancêtres les arabes. Ce que notre langue leur doit*, Paris, JC Lattès, 2017, p. 20.

<sup>74</sup> R. Esposito, *Communitas, Origine et destin de la communauté*, Traduit de l'Italien par Nadine le Lirzin, Paris, Puf, 2000, p. 20.

<sup>75</sup> N. Bancel et P. Blanchard, « Comment en finir avec la fracture coloniale », *Le Monde*, 17/03/ 2005.

sémantique qui s'opère en France à propos du vocable « diversité ». Il s'agit là d'un symptôme d'un type de représentation qu'il convient de déconstruire. Voici quelques années un article d'un grand quotidien du soir relatait le témoignage de deux jeunes femmes, l'une avocate et l'autre journaliste. Régulièrement, ces dernières se rendaient ensemble dans des lycées pour aider à dépasser les préjugés les stéréotypes et le racisme. La démarche se révéla positive. Cependant, la journaliste présenta une séance de la manière suivante : Ce jour-là « les deux femmes font face à une quinzaine d'élèves d'un lycée professionnel. Il s'agit de filles âgées de 14 à 17 ans, la plupart « issues de la diversité », c'est-à-dire originaire d'Afrique »<sup>76</sup>.

La remarque est révélatrice du glissement sémantique que l'on vient d'évoquer. Elle vient compléter les commentaires de politologues ou de journalistes déclarant, à l'occasion d'élections qu'il y aurait des « représentants de la diversité ». Nous voici donc au cœur du problème : l'impossibilité de penser autrement qu'en opérant une dichotomie entre un « nous » représentant la lignée imaginaire des Français « de souche », - dans la logique d'une identité-racine<sup>77</sup> et un « eux » renvoyant à la catégorie des individus appartenant aux minorités visibles. Comme le montre Suzanne Citron, dans *Le mythe national*, l'histoire républicaine de la France une et indivisible a longtemps gommé non seulement la diversité culturelle mais aussi le mouvement ouvrier et les luttes sociales de la Troisième République. Aujourd'hui, elle n'est pas encore arrivée à la révision historiographique qui reconnaîtra dans l'identité française le mélange des peuples et des cultures autant que la diversité des origines tout en dépassant la dichotomie entre un « nous » renvoyant aux autochtones de longue date et un « eux » - souvent associé à un certain phénotype – renvoyant aux personnes issues de l'immigration.

La cécité face à ce que des historiens appellent « la fracture coloniale » ne peut qu'accentuer la révolte, le sentiment de mise à l'écart, voire la « haine » des jeunes héritiers de l'immigration. « Privés de leurs origines, niés dans leur histoire, ils se retrouvent aux marges d'une société qui ne veut pas se retourner sur les raisons pour lesquelles ces immigrés sont ici : les liens coloniaux et postcoloniaux que la France entretient avec une partie du monde »<sup>78</sup>.

Au demeurant, sans doute convient-il de prêter attention aux limites de certaines formes de catégorisation monomaniaque propres à enfermer les individus dans une seule identité. À l'occasion d'un entretien, la porte-parole du – désormais - Parti des indigènes de la République, Houria Bouteldja tenait des propos qui justement tendent à s'enfermer dans une classification fort discutable : « Je vois trois catégories en France, soulignait-elle : les Français de souche - le corps légitime de la nation qui est d'origine

---

<sup>76</sup> Y. Mamou, « Tous les Arabes sont des ... ? », *Le Monde*, 9/02/2008, p. 3.

<sup>77</sup> E. Glissant, *Poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990.

<sup>78</sup> N. Bancel et P. Blanchard, « Comment en finir avec la fracture coloniale », *Le Monde*, 17/03/ 2005. Naturellement, il ne s'agit pas de tout expliquer par le poids de l'héritage colonial. D'autres facteurs entrent en ligne de compte : en l'occurrence, la crise économique, la fragilisation du tissu social, le « réveil » des religions, la brutalisation du monde du travail. Cependant, en France, ces évolutions, communes à bien des pays, s'inscrivent dans une histoire singulière et mal assumée, avec le républicanisme porté par l'esprit d'une certaine philosophie des Lumières et qui conduit à faire des immigrés postcoloniaux de commodes boucs émissaires.

chrétienne - ; les juifs, qui sont plus ou moins tolérés à condition de se blanchir ; les indigènes, les sujets post-coloniaux »<sup>79</sup>.

Une telle catégorisation me semble problématique à deux niveaux : d'une part, elle revient à appréhender la question identitaire dans le cadre d'une *métaphysique de la substance* (cf. l'expression « français de souche ») ; d'autre part, elle propose une lecture de la société qui évacue la question de l'appartenance de *classe*<sup>80</sup>.

Aujourd'hui, la notion de projet de société semble totalement éclipsée ; et, dans le même temps, la pensée d'une mémoire plurielle soucieuse de saisir le commun autrement que sous le mode de la mêmété, - sans gommer les blessures du passé - doit se lier à un horizon d'attente, à l'élaboration commune d'un *télos*, d'une visée partagée, d'une orientation collective qui soude les citoyens et donne sens au *vivre ensemble*. Il n'est, finalement, pas certain, comme l'affirment certains philosophes, que nous soyons en régime de post-modernité. Car il existe un « grand récit » qu'une certaine idéologie contemporaine véhicule largement : celui du capitalisme comme horizon indépassable de notre humanité. D'autres imaginaires, comme ceux que propose le courant convivialiste<sup>81</sup>, sont plus que jamais à promouvoir et à construire afin de réenchanter le désir de participation des citoyens les plus défavorisés.

### 3.3. Un développement entre transformation et protection

Enfin, en même temps que se développe une quête de reconnaissance des minorités culturelles, nous assistons depuis quelques années à une rupture entre *histoire* et *promesse*. L'imaginaire du progrès a vu sa trajectoire se briser. Nous assistons alors à un effondrement des perspectives d'avenir. Jusque dans les années soixante-dix, la société française portait en elle des représentations positives du futur, un horizon d'attente. Mais la trajectoire optimiste s'est rompue. La société s'est découverte sans représentation de son avenir, sans projet collectif, sans *télos* social<sup>82</sup>. Le rapport entre *développement*<sup>83</sup> et *horizon d'attente* demande à être repensé. Notons, d'ailleurs, qu'à l'origine, le développement se comprend comme le processus par lequel le vivant parvient à son état de « maturité ». Le terme renvoie donc initialement à un potentiel déjà là et à un accomplissement, un achèvement, un acte, une *énergéia* donnés, définis, déterminés<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> H. Bouteldja (entretien réalisé par C. Izambert, P. Guillibert et S. Wahnich), « Revendiquer un monde décolonial », *Vacarmes*, 2015/2, n°71, P. 51.

<sup>80</sup> A propos de cette question : J-L Amselle, « Au-delà et en deçà du postcolonialisme. Hommage à Yambo Ouologuem (1940-2017) », *Les temps modernes*, 2018/3, n°699, 76-84.

<sup>81</sup> (Collectif) *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*, Bordeaux, Editions Le bord de l'eau, 2013.

<sup>82</sup> C. Castoriadis, « Psychanalyse et société II », *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p. 119. Castoriadis le disait déjà au début des années 1990, les sociétés occidentales « présentent au reste du monde une image-repoussoir, celle de sociétés où règne un vide total de signification. La seule valeur y est l'argent, la notoriété médiatique ou le pouvoir, au sens vulgaire et le plus dérisoire du terme. Les communautés y sont détruites, la solidarité est réduite à des dispositions administratives ». C. Castoriadis, « Le délabrement de l'Occident », *Esprit*, 1991, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 59.

<sup>83</sup> A propos de la crise du développement cf. E. Morin (en collaboration avec A. B Kern), *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 1993, p. 83 et suivantes.

<sup>84</sup> C. Castoriadis, « Réflexions sur le "développement" et la "rationalité" », 1974, *Domaine de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, pp. 192-193.

Comme le souligne Castoriadis, poser les choses en ces termes, c'est opposer une « matière » déjà riche de déterminations non explicitées à la « forme » qu'elle va devenir ; cette forme étant bien sûr une norme. Il s'agit là du langage d'Aristote, de l'ontologie du Stagirite. Or, cette ontologie sous-tend toute la pensée occidentale. Ainsi, parle-t-on du développement des pays du Tiers-Monde en présupposant qu'il existe un état de maturité définissable que certains pays devraient atteindre<sup>85</sup>. Or, il n'y a pas un modèle standard de développement que tous les peuples seraient tenus de suivre<sup>86</sup>.

Aussi convient-il, à la suite d'Edgar Morin, de sortir la notion de développement de sa gangue économistique. En effet, d'abord, la croissance peut être envisagée d'un autre point de vue que celui de la seule économie. Ensuite, les atteintes au bien-être et à la prospérité ne relèvent pas systématiquement des causes économiques, mais aussi de causes culturelles, de motivations mythologiques ou religieuses, d'aspirations anthropologiques profondes. Enfin, il convient de sortir de la logique productiviste du développement illimité qui produit de terribles dégradations écologiques particulièrement dangereuses pour la biosphère et l'humanité<sup>87</sup>. Plus fondamentalement, il est nécessaire d'interroger la « signification imaginaire sociale » actuelle des pays dits « développés » qui consiste à penser que la croissance illimitée de la production est en fait le but central de l'existence humaine<sup>88</sup>. Car le vrai développement, c'est le développement humain dans toutes ses dimensions et non pas la promotion d'une raison instrumentale qui n'interroge jamais les finalités de la technique.

Au fond, la question essentielle, sur le plan tout à la fois personnel et collectif qui travers le problème de citoyenneté, peut se poser dans les termes du philosophe existentialiste André Gorz : « Que désirons-nous faire dans et de notre vie ? ». En effet, l'appel continu à la croissance oublie souvent d'aborder la question du contenu. L'on s'intéresse alors à l'augmentation du produit intérieur brut, autrement dit, à la quantité d'argent échangé, à la quantité de marchandises échangées et vendues au cours d'une année, et ce quelles que soient ces marchandises. Or, cette croissance répond, en premier lieu, au besoin du capital et non à celui de la population. Elle crée souvent davantage de pauvreté, profite à une minorité, détériore la qualité de la vie et de l'environnement plutôt que de l'améliorer<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Lorsque Marx parlait des « facultés qui dès l'origine sommeillent chez l'homme producteur », il reprenait le vocabulaire d'Aristote. Dans ce langage, dire que quelque chose est, c'est dire que sa forme correspond à une norme, que son *eidos* est défini par son *télos*, et qu'il n'est « vraiment », ou « pleinement » que pour autant qu'il est achevé, déterminé, défini. C. Castoriadis, « Réflexions sur le « développement » et la « rationalité », 1974, *Domaine de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, pp. 192-193.

<sup>86</sup> « Peu à peu les gouvernements des pays pauvres comprennent qu'il n'y a pas qu'un modèle de développement, transcendant et partout imposable ». E. Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990, p. 118.

<sup>87</sup> E. Morin, (S. Naïr), *Une politique de la civilisation*, Paris, Arléa, 1997, p.113-114.

<sup>88</sup> C. Castoriadis, « Développement sur le « développement et la « rationalité », 1974, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p. 171.

<sup>89</sup> A. Gorz, *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 124. « Quelles sont les richesses et les ressources qui manquent le plus souvent aux populations ? Une alimentation saine et équilibrée, tout d'abord ; de l'eau potable de bonne qualité ; de l'air pur, de la lumière et de l'espace ; un logement salubre et agréable. Mais l'évolution du PIB ne mesure rien de tout cela. Prenons un exemple : un village creuse un puits et tout le monde peut y puiser son eau. L'eau est un bien commun et le puits, le produit d'un travail commun. Il est la source d'une plus grande richesse de la communauté. Mais il n'augmente pas le PIB, car il ne donne pas lieu à des échanges d'argent : rien n'est acheté ni vendu. Mais si le puits est creusé et approprié

La participation à la vie de la démocratie, en particulier celle des plus défavorisées, ou des jeunes héritiers de l'immigration, ne se limite pas au scrutin et aux élections. Au contraire, elle prend en compte la nécessité de prendre part aux discussions politiques, d'influencer les choix relevant des affaires publiques. Elle appelle la mise en œuvre d'un réel *empowerment*. Aussi devons-nous, alors, sans cesse, nous interroger sur les oubliés, les sans part, les marges, les subalternes, ceux que l'on n'entend pas suffisamment dans l'espace public. Car c'est à l'aune de cette population que l'on pourra juger de la qualité et des progrès de notre démocratie.

---

par un entrepreneur privé qui demande à chaque villageoise de payer l'eau qu'il en tire, le PIB augmentera des redevances encaissées par le propriétaire ». A. Gorz, *Op. cit.*, p. 124-125.