

Le discours de la mémoire

François Jacquet-Francillon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rfp/1024>

DOI : 10.4000/rfp.1024

ISSN : 2105-2913

Éditeur

ENS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 5-15

ISBN : 978-2-7342-1143-3

ISSN : 0556-7807

Référence électronique

François Jacquet-Francillon, « Le discours de la mémoire », *Revue française de pédagogie* [En ligne], 165 | octobre-décembre 2008, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rfp/1024> ; DOI : 10.4000/rfp.1024

Le discours de la mémoire

François Jacquet-Francillon

Nous questionnons à nouveau ici les évolutions de la culture scolaire. Il s'agit cette fois de saisir les motifs et les effets – observables ou escomptés – de ces récits du passé collectif que l'école a commencé d'intégrer sous l'intitulé de la « mémoire ». De tels récits partagent avec ceux de l'histoire, aussi bien l'histoire scolaire que l'histoire savante, une ambition de vérité ou mieux : de *véridicité* ; et c'est pourquoi ils ouvrent dans les programmes des rubriques originales.

Mais les deux sortes de récits divergent à plusieurs titres. Premièrement, tandis que les récits de l'histoire honorent une exigence rationnelle pour garantir l'objectivité des faits et des événements (ce qui ne va pas sans discussions, récurrentes depuis le *xix^e* siècle, sur la définition et les limites de cette objectivité (1)), les récits de la mémoire se déploient dans la sphère du sentiment pour atteindre la subjectivité des expériences et des épreuves. Cette divergence est souvent commentée par les historiens lorsqu'ils se consacrent à la défense et illustration de leur discipline, entendue comme une spécialité critique (2). Secondement, tandis que l'histoire ne choisit pas entre les gloires et les hontes, les victoires et les défaites, et qu'elle peut même délaisser les unes et les autres pour traiter des séries de données – quantifiées au besoin –, la mémoire semble préférer le versant funeste du passé collectif : les crimes génocidaires des États totali-

taires, les guerres coloniales des nations démocratiques, la répression militaire et policière des régimes de dictatures, etc. Certes le recueil mémoriel, utile pour combler les oublis ou les lacunes de l'histoire, se tourne aussi vers les folklores, les patrimoines, les traditions villageoises ou corporatives, en un mot les cultures populaires ; et on a vu ces derniers temps fleurir dans nos provinces de modestes musées où l'on ne nous épargne pas les socs de charrues, les vieux livres de classe et les robes des mariées paysannes. Mais la mémoire montre plus volontiers une attirance pour les grandes catastrophes humaines du *xx^e* siècle.

Ces deux propriétés se répondent : le récit de la mémoire est sentimental et subjectiviste dès qu'il déroule le tragique, la misère du peuple et des humbles ; le récit historique est rationnel et objectiviste parce qu'il dessine soit l'aventure des puissants (dans la version Troisième République), soit le destin des sociétés et des civilisations (dans la version moderne et savante).

C'est le récit de la destruction des Juifs par les nazis qui a imposé depuis deux ou trois décennies ce vocable de la « mémoire », en reléguant celui du « souvenir », qui portait jusqu'alors la charge du deuil et de la dette envers les morts des guerres précédentes (3). Ce récit est élaboré dès que commence

le recueil des traces, à la fin de la dernière guerre, et même un peu avant si l'on retient la date de création du Centre de documentation juive contemporaine par Isaac Schneersohn en avril 1943, à Grenoble (4). Mais la présence de ce récit tient aussi à ce qu'il a restitué la singularité irréductible de l'événement. D'abord il nous a plongés moins dans la guerre que dans le protocole d'un meurtre de masse et, qui plus est, un meurtre que son immensité rend non pas impensable mais *incommensurable* (précisons : le meurtre de masse est tout à fait pensable puisqu'il a été réfléchi, médité, et peut-être même décidé *avec joie*, comme l'imagine Imre Kertész en relatant son arrivée à Auschwitz (5)). Ensuite, il nous a appris qu'un tel crime retourne et déchaîne les forces de la civilisation contre la civilisation elle-même : l'administration pourchasse les gens au lieu de leur donner des droits, la police ou d'autres instances de répression libèrent la violence au lieu de la contenir pour assurer la sécurité, des médecins infligent la mort au lieu de préserver la santé, etc. Enfin, ce récit a tiré de l'oubli des anonymes, hommes, femmes, enfants et vieillards innocents qui n'eurent d'autre cause à défendre que leur vie ; si bien que leur martyrologe n'a pu s'écrire que du point de vue de la souffrance et de la détresse radicales, sans aucune sorte d'apothéose – religieuse ou patriotique. D'où le recours aux témoins et aux témoignages pour atteindre à la véridicité exigible en pareil cas (6).

L'importance que la mémoire de la Shoah a prise en France depuis vingt ou trente ans s'explique en outre par des raisons de conjoncture. Dans les années soixante-dix commence le lent retrait simultané des cultures politiques du gaullisme et du communisme qui, en célébrant leurs contributions à la lutte contre l'occupant allemand, avaient repoussé dans les marges honteuses de l'histoire le sort des victimes (Juifs et Tsiganes principalement) et les modalités de leur malheur. Ces mêmes années, entrent dans l'âge adulte les enfants qui, nés après la guerre, ne peuvent en connaître que ce qu'on a voulu leur en dire, y compris dans le cadre scolaire. Et c'est au même moment, sans doute pas par hasard, qu'apparaissent les premières falsifications négationnistes, d'autant plus odieuses que la dissimulation du crime avait été tentée par les criminels. C'est donc bien dans ce contexte que s'affirme la volonté d'exposer à nouveaux frais toute cette histoire, sans l'embellir d'aucun mythe triomphateur, et pour la défendre peut-être contre l'oubli mais sûrement contre les suspensions fallacieuses : autre raison de solliciter les témoins et les témoignages.

HISTOIRE, MÉMOIRES, IDENTITÉS

L'affaire se complique à la fin du xx^e siècle parce que les récits de la mémoire se diversifient, se multiplient et parfois se concurrencent. Les guerres de décolonisation, et celle d'Algérie avant tout, ont engendré assez de drames pour que les personnes concernées veuillent les rappeler à la sensibilité collective, y compris en ranimant d'anciens griefs envers l'État français. Alors l'histoire scolaire, construite dans le but de transmettre une image cohérente et partagée de la Nation (7) (quoique l'école des Annales, depuis les années trente, ait aussi déstabilisé le récit d'histoire collective en s'intéressant moins à la Nation qu'au peuple et à la société, voire aux structures – matérielles, culturelles, mentales, etc.), est à son tour traversée par des demandes de mémoire divergentes, émanées de communautés qui ont été meurtries dans le passé, séparées de leurs origines (de leurs « racines »), privées de leurs idéaux.

Ceux qui portent ces mémoires veulent afficher leur singularité, certes ; mais pas n'importe où : là où se publient et se diffusent tous les récits du passé, dans les universités, les académies, les médias et les établissements d'enseignement. La demande mémorielle traduit donc une demande de reconnaissance, qui passe elle-même par un besoin de visibilité dans l'espace public, grâce à quoi chaque groupe peut démontrer la nécessité de son existence parmi les autres. C'est ainsi que des populations ou des minorités opprimées, dominées et rejetées (minorités ethniques, régionales ou sociales), pensent obtenir le respect de leur dignité grâce au statut qu'on accorderait à leur culture, leur religion, leur langue, etc., dans une perspective pluri- ou multiculturelle, débouchant peut-être sur une politique de « discrimination positive » (*affirmative action* (8)).

D'aucuns redoutent que ces démarches confortent l'égoïsme des groupes fermés qui privilégient leurs traditions et leurs sociabilités, qui protègent leurs frontières et demeurent indifférentes à l'intérêt général. Ce « communautarisme » recèlerait une tendance agonistique en distillant des sentiments non pas tant d'amour de soi que d'hostilité aux autres. Crainte sans doute fondée si les mémoires sont captives des fanatismes, avant tout les intégrismes religieux, parfois associés aux grands nationalismes comme aux petites querelles de clocher – ou de quartier ; et crainte d'autant plus vive que la doctrine républicaine tentait de nous en prémunir en instaurant l'égalité des citoyens.

Mais justement, la définition et la pratique de la citoyenneté ont changé et, en changeant, elles ont sinon encouragé du moins facilité les processus de différenciation symbolique. Étaient en effet institués citoyens les individus auxquels on octroyait les mêmes droits, des droits-libertés, en vertu de leurs qualités humaines génériques (facultés intellectuelles et morales, etc.), sans tenir compte des rôles sociaux, des « enracinements » dans une histoire, une culture, une mémoire. On déclarait des droits et on exigeait des devoirs en contrepartie, mais en faisant abstraction des identités particulières. Or, s'est imposée de nos jours une autre notion, dont peut rendre compte l'expression de « citoyenneté sociale (9) » (on parle dans le même sens d'« attitude citoyenne », de « lutte citoyenne », etc.). Le citoyen est désormais celui qui détient ou attend le bénéfice de droits sociaux et culturels, droits-créances cette fois, qui le distinguent des autres individus parce que les uns et les autres ne sont plus saisis à partir de qualités génériques mais à partir de qualités spécifiques, sociales et culturelles, positives mais aussi négatives, qui caractérisent les groupes auxquels ces individus se disent appartenir ou en fonction desquels ils affirment une identité. Exemples : les personnes porteuses de tel choix de vie, les gens de telle provenance, mais aussi ceux frappés par telle défaveur ou tel ostracisme, etc.

C'est l'addition des droits-créances aux droits-libertés qui transforme le paysage politique et social. Et si les droits-créances ont voix au chapitre de la citoyenneté, c'est parce qu'ils sont validés par ce développement moderne de l'État qu'est l'État providence, lequel n'entretient plus les mêmes rapports avec la société. La différence entre la citoyenneté classique et la citoyenneté sociale de ce point de vue, c'est la différence entre une collectivité unifiée dans l'espace public de l'État, et une autre, qui s'accommode de la diversité dans l'espace public de la société civile. Autrement dit, la citoyenneté classique instaure l'égalité des individus, alors que la citoyenneté sociale défend l'équité généralisée entre les catégories (10). La première engage une vision universaliste de l'intérêt général, seulement dessiné par la cité politique ; la seconde prépare la reconnaissance particulariste des intérêts attachés aux différents groupes pour mettre en œuvre dans le champ social une justice distributive qui organise la coexistence de ces groupes, donc, *a fortiori*, de leurs identités. L'État est tout autant gestionnaire des populations qu'il se voulait créateur de la Nation ; et ce faisant, comme le souligne D. Schnapper, il « cristallise » les appartenances (11). En fin de compte, la nouvelle citoyenneté entérine une norme plura-

liste là où la citoyenneté classique avait fait valoir la norme de la tolérance, l'État étant voué à la stricte neutralité (12).

Si les mémoires et leurs légendes ont surgi dans les univers éducatifs et culturels, ce n'est sans doute pas en vertu d'une simple indulgence des autorités, que leurs scrupules auraient rendues attentives aux curiosités ambiantes pour le passé, pour les patri-moines et les vieilles pierres, mais à cause de la combinaison d'espérances et d'inquiétudes qui montent de la société civile et auxquelles nos dirigeants se doivent de répondre – incités qu'ils y sont, en plus, par l'industrie médiatique, qui cherche toujours de son côté à satisfaire des auditeurs, des spectateurs et des clients.

Si telle est la base de l'enregistrement et de l'amplification de la dynamique mémorielle, que certains historiens évoquent comme une « tyrannie », on ne doit pas s'étonner que les mémoires aient trouvé grâce auprès du législateur et aient pu accéder à la protection de la loi, qui les entoure de précautions et d'interdictions. Puisque l'État conforte les groupes qui réclament la jouissance de droits sociaux et culturels (même si, en France, ces droits ne sont pas accordés à des groupes mais à des individus, aucune minorité n'ayant de statut légal (13)), alors, dans le courant de cette bienveillance, l'État s'efforce de réprimer les offenses que subissent certaines mémoires et la version du passé fixée par leurs titulaires. C'est à quoi concourent les « lois mémorielles » promulguées depuis peu. La « loi Gayssot » du 13 juillet 1990 introduit le délit de négationnisme de l'extermination des Juifs par les nazis ; la loi du 29 janvier 2001 certifie la réalité du génocide arménien perpétré par les Turcs ; la « loi Taubira » du 21 mai 2001 qualifie l'esclavage comme un « crime contre l'humanité » ; la loi du 23 février 2005 affirme « en faveur des rapatriés » d'Algérie, le rôle de la présence française outre-mer...

Il est bien évident que ces dispositions et l'arsenal juridique dont elles se dotent heurtent les intérêts scientifiques des historiens qui redoutent de se voir imposer des critères de pensée, des notions obligatoires, une sorte de correction de langage visant à déterminer la définition, l'explication ou l'interprétation de certains faits. Ces conséquences, très réelles, ne semblent pourtant pas avoir attiré l'attention du législateur, plus occupé à tenir les promesses de la citoyenneté sociale. Aujourd'hui, nul ne peut dire si et comment aboutira la forte protestation en cours, qui ne ménage pas beaucoup de compromis (mais tous les historiens n'envisagent pas l'abrogation de

toutes les lois mémorielles). Le fond du problème demeure cependant : l'impossibilité où nous sommes de consolider et d'enseigner une identité nationale indistincte.

LE DISCOURS DE LA MÉMOIRE : PARTICULARISME ET UNIVERSALISME

La mémoire est au premier sens une faculté individuelle du recueil et du rappel des idées et des faits du passé. Mais il est entendu que cette faculté appartient également aux groupes sociaux. Dans ce cas, elle est plus difficile à expliquer ; et c'est d'ailleurs à quoi est consacré le livre de Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (1950). Il y a en outre deux états presque opposés de la mémoire collective : si elle a pour contenu les traditions d'une communauté, elle est un héritage qui agit en silence dans le cours immuable des choses, sous l'autorité des ancêtres et des origines ; mais si elle procède des stratégies et des décisions identitaires d'un groupe, elle devient pour ce dernier un savoir de soi qui s'établit sous la légitimité de l'actuel et sépare le passé du présent et de l'avenir – ce qui en fait un récit historique à proprement parler.

Enfermer l'analyse du phénomène mémoriel dans cette dualité de la tradition et de la modernité ferait cependant courir un risque : on prendrait la seconde, la « mémoire-histoire » pour une tentative illusoire de ressasser ce qui est révolu et perdu. En revanche on réserverait à la première, la « vraie mémoire », puis à ses rejets provisoires, les « lieux de mémoire » de la Troisième République – âge de la Nation et d'une identité partagée, gravée dans ses monuments et célébrée par ses fêtes –, une authentique vocation à retenir et continuer le temps collectif (14).

Mais la mémoire, surtout la mémoire névralgique du xx^e siècle, a acquis une double signification culturelle. Comme indiqué à l'instant, cette conscience douloureuse du passé soutient *a contrario* des fins et des idéaux donc des espérances face à l'avenir. En conséquence, elle procure aux groupes et aux individus une aptitude à juger d'eux-mêmes et des autres – sur le plan éthique, politique, etc. Élaborer et légitimer des normes d'existence valables pour le futur proche ou lointain, voilà ce que promet le discours de la mémoire quand s'y déposent les grands désastres humains. Ce discours répond ainsi à une condition de la modernité démocratique : que les normes soient non pas transmises par autorité ou coutume,

mais énoncées dans la discussion et la critique, admises et diffusées sur la base de la libre conviction individuelle.

Si le « devoir de mémoire » est un énoncé typique dans ce discours normatif, c'est que son contenu remplit les deux fonctions exactement : il fournit des critères de hiérarchisation des époques et des événements, depuis les plus terribles jusqu'aux plus radieux, et il délivre des principes pour évaluer les états, satisfaisants ou insatisfaisants, de la société, de la civilisation et de l'humanité.

Si on constate que le discours de la mémoire confère un pouvoir de jugement, on doit du même coup observer ceci. D'un côté il libère les tendances particularistes évoquées plus haut, défendre une culture, une religion, une langue, et toutes sortes de singularités dans cet univers de coexistence des singularités qui engendre, dit-on, de véritables « guerres de mémoires (15) ». D'un autre côté, cependant, il recèle des potentialités universalistes et ce, de façon apparemment paradoxale, au profit de la visée concrète de la citoyenneté sociale plus que de la visée abstraite de la citoyenneté politique. Car dans ce cas, il contribue à la recherche non pas de l'intérêt général au sens strict mais d'un bien commun, un *modus vivendi* pour les groupes humains. Et puisque en outre ce *modus vivendi* procède d'une expérience historique, laquelle tient en l'occurrence aux meurtres de masse de la seconde guerre mondiale, notamment la destruction des Juifs, on comprendra que les tendances universalistes du discours de la mémoire se soient d'abord incarnées dans l'action de la justice pénale internationale. C'est dans ce cadre en effet, à partir de 1945, qu'ont été énoncées et appliquées des normes derechef affectées d'une validité universelle, donc adressées à tous les peuples, à toutes les nations et, au-delà, à tous les âges de l'histoire passée et future. Ces normes ont été rendues sensibles si l'on peut dire, à travers les catégories du « génocide » et du « crime contre l'humanité ».

La naissance d'une justice pénale internationale, processus longtemps hésitant, ralenti et empêché par la guerre froide, remonte au tribunal militaire international institué en 1945 par les puissances alliées afin de juger les dignitaires nazis (décret de Londres du 8 août), et au tribunal international pour l'extrême Orient, installé à Tokyo le 19 janvier 1946 (16) (après la guerre de 1914-1918, les vainqueurs avaient aussi envisagé l'instauration d'une telle juridiction, notamment pour juger l'Empereur Guillaume II, mais cela n'avait pas eu de suite). De telles instances ont été créées à cette époque pour sanctionner les crimes

du passé proche ; et de nos jours, elles sont devenues opératoires pour juger d'autres crimes génocidaires, hélas commis ces dernières années. Sous l'égide de l'ONU et de son Conseil de sécurité a été établi en 1993 le Tribunal pénal international (TPI) pour juger les crimes commis dans l'ex-Yougoslavie, puis en 1994 celui pour juger le génocide rwandais. La Cour pénale internationale (CPI) est née de la Convention de Rome, signée le 17 juillet 1998 par 120 pays et ratifiée par 60 États en 2002, de sorte que le traité entre en vigueur à ce moment-là. Pour la première fois, une telle justice peut être rendue de façon permanente (17). La CPI a donc compétence pour les cas de génocides, crimes de guerre, crimes contre l'humanité, crimes d'agression.

Ce qui caractérise cette justice pénale dès son origine militaire, c'est donc que, dans le but de poursuivre et condamner les criminels, elle a enrichi le corpus juridique de ces nouvelles catégories. On sait que la notion de génocide fut proposée par Rafaël Lemkin dans un ouvrage de 1944 (*Axis Rule in Occupied Europe* (18)) pour décrire le projet hitlérien d'anéantir des populations entières. La notion de crime contre l'humanité, qui apparaît clairement en 1915 dans une déclaration franco-russo-britannique relative aux massacres des Arméniens par les Turcs, fut ensuite utilisée par les juges de 1945. Mais, si importante qu'elle soit depuis le Tribunal de Nuremberg jusqu'à la récente entrée en fonction de la CPI, elle n'a pas été clairement définie, en substance, si bien qu'on discute aujourd'hui encore sur le sens qu'on doit donner au mot humanité dans ce cas (19). Elle a simplement été assortie d'une liste qui comprend : assassinat, extermination, réduction en esclavage, déportation, actes inhumains commis contre des populations civiles, persécutions pour des motifs ethniques, raciaux ou religieux.

Il est facile de voir que le discours de la mémoire prend son essor dans ces contextes judiciaires, associés aux contextes commémoratifs (très importants, mais dont on ne dit rien ici), parce qu'il s'appuie à son tour sur les catégories normatives dont la principale est celle du crime contre l'humanité. Ceci indique que le discours de la mémoire, et l'énoncé d'un devoir de mémoire qui le caractérise, puisent eux aussi dans la culture plus ancienne des Droits de l'homme et par conséquent dans l'éthique humaniste qui est à leur fondement. Ces droits et cette éthique, actualisés et étendus par la Déclaration de 1948, sont en outre devenus la référence majeure des Organisations non gouvernementales qui prennent en charge les victimes des guerres ou d'autres cataclysmes de notre

époque (20), si bien que le discours de la mémoire s'accorde avec le « droit humanitaire » et avec ce qu'on peut aussi nommer la « morale humanitaire », l'un et l'autre incarnés depuis les années soixante-dix et les secours aux victimes de la guerre du Biafra, par la figure du médecin humanitaire (qui est sans doute le successeur du philanthrope du XIX^e siècle – premier à certifier le lexique de l'« humanitarisme »).

D'après ces constats, le discours de la mémoire et l'idée d'un devoir de mémoire peuvent être regardés comme une mise en récit de la morale moderne – ce qui, dans l'expression « devoir de mémoire » permettrait enfin d'expliquer « devoir » plus que « mémoire ». La pression des mémoires n'est donc pas seulement la résultante des particularismes identitaires : elle participe de la formation d'une moralité à validité universelle, applicable à l'existence actuelle et virtuelle des nations.

MÉMOIRE ET MORALE

Quelles sont les caractéristiques de cette éthique de la mémoire et du devoir de mémoire ? Une analyse prospective pourrait leur attribuer au moins quatre séries de propriétés substantielles :

1. C'est une morale sécularisée. Elle ne met pas le sujet moral en rapport avec une transcendance, un idéal divin ; ses injonctions ne montrent pas le chemin du salut personnel et de l'immortalité de l'âme. D'une part, comme Renouvier et Durkheim ont été parmi les premiers à y insister (après Comte), elle a pour destinataire suprême la personne humaine (Durkheim parlait d'un « culte de la personne humaine (21) »). D'autre part, suivant une distinction admise dans la philosophie politique américaine depuis J. Rawls, disons que cette morale délivre à la fois une version du Bien en tant que tel, qui serait une manière d'orienter sa vie pour accomplir ses qualités, augmenter sa vertu, s'assurer de sa dignité, etc., et, surtout, une version du Juste, entendu comme l'ensemble des rapports spécifiant un monde commun et le bonheur possible dans ce monde.

2. Les fins de la justice délimitent peut-être le champ d'une « morale minimale » à vocation universelle (22). Cette morale ne se réduit pourtant pas à une procédure, c'est-à-dire à une simple règle de répartition équitable des biens – statuts, places, bénéfices, etc. Car si elle délivre des valeurs et des normes de construction du monde commun, elle prescrit aussi

des manières de vivre et de penser personnelles. Elle donne des impératifs d'action, formule des principes de jugement et sollicite toutes sortes d'émotions et de sentiments. On devine l'apport du discours de la mémoire : le grand récit, toujours à recommencer et à continuer, des insondables malheurs du temps, livre une dramaturgie de la justice. En désignant ce qui est blâmable, détestable, exécrationnel, ce récit nous éclaire sur ce que nous pourrions malgré tout espérer ; il sauve notre idéal de bonheur au-delà de sa chute dans les politiques criminelles et la terreur des totalitarismes du xx^e siècle.

S'explique alors la connivence du devoir de mémoire avec d'autres principes moraux, l'approche positive de la *solidarité* (nous sommes bien dans une morale typique de l'État providence, qui propose l'équité en réponse aux demandes formées dans la société civile), et l'approche négative de l'*anti-racisme* (23). En valorisant l'entente et l'entraide, en dénonçant les discriminations, les ségrégations et les apartheid, tout ce qui méconnaît l'égalité des êtres humains, ces thèmes nous renvoient au noyau commun d'une éthique démocratique. En 2008, lorsque le président Sarkozy a présenté au Conseil représentatif des institutions juives (CRIF) l'idée de confier à des élèves de cours moyen la mémoire des enfants juifs déportés, il a pu ainsi expliquer qu'« enseigner la Shoah et sa spécificité, c'est combattre tous les racismes... et créer une mémoire commune sans laquelle il ne peut y avoir de volonté de construire un avenir commun (24) ».

3. Une autre propriété de la morale sécularisée et du discours de la mémoire est contenue dans les précédentes : cette morale prend fait et cause pour des sujets qui ont qualité de *victimes*. Les victimes, ce sont d'abord les populations et les individus emportés par les entreprises génocidaires ou les destructions militaires ; mais la logique de la solidarité et de l'anti-racisme leur adjoint la familière déclinaison de l'*exclu* – il est probable que l'anti-racisme doive son succès à ce qu'il oscille entre l'une et l'autre de ces idées très populaires, la victime et l'exclu. Ici apparaissent de nombreuses catégories : les chômeurs, les sans-abri, les travailleurs immigrés non encore intégrés ou en situation irrégulière, les handicapés, les accidentés pourvu qu'on impute leur accident non au hasard ou au destin mais à une faute humaine, jusqu'aux populations meurtries par les catastrophes naturelles – que l'imaginaire collectif mêle étrangement aux phénomènes de désagrégation sociale (et qui sont devenues une sorte de passage obligé de la réflexion éthique après le poème de Voltaire sur le tremblement de terre de Lisbonne).

Mais en racontant l'histoire des victimes (25), en objectivant l'avènement du malheur et de l'injustice au cœur de l'existence collective, le discours de la mémoire nous incite à réagir à la souffrance d'autrui et, en quelque manière, à partager sa peine. C'est dire qu'il provoque notre *compassion* et nous introduit à une expérience morale princeps, fondée sur des sentiments. On peut penser qu'il vulgarise ainsi ce que les philosophes du xviii^e siècle avaient compris dans la notion de *moral sense* en Angleterre et dans le concept de la pitié, notamment sous la plume de Rousseau, en France. La thématique sera reprise en 1840 par Schopenhauer, contre Kant, dans son ouvrage sur *Le fondement de la morale*. La culture de la bienveillance qui irrigue dès cette époque le mouvement philanthropique, créateur des « bonnes œuvres » modernes, a les mêmes bases éthiques – comme sans doute les ONG humanitaires (26) d'aujourd'hui ou bien encore, par exemple, des associations comme les « Restos du cœur ».

Nous attrister du mauvais sort qui s'abat sur notre prochain, nous émouvoir des tourments qu'il endure : les bons esprits ne manquent pas de protester contre un moralisme de facture aussi vulgaire. On est tenté de les suivre lorsque le marché des loisirs de masse nous inflige ces spectacles caritatifs qui clament en fanfare les appels à la compassion. Mais la tartufferie, toujours possible, ne ruine pas à tout coup les idéaux qu'elle pervertit. Les sentiments moraux ont bien d'autres fonctions. Comme l'a montré Charles Taylor, ils sont inhérents à l'éthique contemporaine qu'on pourrait résumer à la proposition d'une « sollicitude universelle ». C'est aussi l'avis de Paul Ricœur, qui parle dans le même sens d'une « spontanéité bienveillante (27) ».

4. En dernière analyse, les sentiments moraux sont la pièce centrale d'une « théorie éthique » (expression utilisée par Bernard Williams pour désigner l'ensemble des principes et des croyances qui articulent les injonctions d'une morale donnée (28)). Cette théorie postule que tout individu qui éprouve sympathie et compassion envers autrui et sa souffrance remplit la condition subjective suivante : d'une part il perçoit en tout autre un semblable et d'autre part, il conçoit ainsi l'unité du genre humain – qui leur a octroyé les mêmes attributs de conscience, de volonté, etc. D'après cette théorie, la compassion envers les victimes rend donc possible une double affirmation de principe : celle de la similitude entre les hommes et celle de leur commune appartenance à l'humanité – toutes choses qui justifient l'universalité des droits humains et les actions en faveur de ces droits, comme celles, notoires, de la médecine huma-

nitaire (29). Cette théorie, bien sûr, ne dit pas grand-chose sur la réflexion et la décision d'agir pour un sujet donné, ce qui serait l'affaire d'une psychologie morale (30). Mais on en a une saisissante illustration dans le récit de sa déportation par Robert Antelme, *L'espèce humaine*, ouvrage écrit en 1946-1947 et publié en 1957. Il s'agit d'une protestation radicale qui donne à l'ouvrage son titre :

« Le ressort de notre lutte, explique R. Antelme, n'aura été que la revendication forcenée, et presque toujours elle-même solitaire, de rester, jusqu'au bout, des hommes. Les héros que nous connaissons, de l'histoire ou des littératures, qu'ils aient crié l'amour, la solitude, l'angoisse de l'être ou du non-être, la vengeance, qu'ils se soient dressés contre l'injustice, l'humiliation, nous ne croyons pas qu'ils aient été amenés à exprimer comme seule et dernière revendication un sentiment ultime d'appartenance à l'espèce.

Dire que l'on se sentait alors contesté comme homme, comme membre de l'espèce, peut apparaître comme un sentiment rétrospectif, une explication après coup. C'est cela cependant qui fut le plus immédiatement et constamment sensible et vécu, et c'est cela d'ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres. La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine. Elle sert ensuite à méditer sur les limites de cette espèce, sur sa distance à la "nature" et sa relation avec elle, sur une certaine solitude de l'espèce donc, et pour finir, surtout à concevoir une vue claire de son unité indivisible (31). »

On peut conclure que la prégnance de la victime et de la compassion envers les victimes, avec l'incitation à s'identifier à un autre souffrant, ce que véhicule le discours de la mémoire tragique, tout ceci assure la promotion moderne de l'humanité comme référence morale suprême. C'est la raison pour laquelle la mémoire tragique et le devoir de mémoire se sont développés sous la référence cardinale au crime *contre l'humanité*. C'est aussi ce qui assure la fortune de l'adjectif et du substantif aujourd'hui dominants : « humanitaire ». L'humanité est une *figure d'autorité* morale dans notre culture démocratique. À elle, s'attachent nos idéaux ; d'elle se tirent nos valeurs ; sur elle, se fondent les justifications de nos conduites (32). Nous l'invoquons pour garantir la vérité de nos jugements sur le bien et le mal, la légitimité des règles qui peuvent nous orienter vers la justice et nous éloigner de l'injustice. Cette figure d'autorité est peut-être la seule possible à l'âge de la morale séparée de la religion, affranchie de la transcendance.

PRÉSENTATION DU DOSSIER

Dans ce dossier, nous avons souhaité donner des points de comparaison entre les différents pays où l'éducation est saisie par les politiques de la mémoire. Ce panorama doit se comprendre comme une incitation à développer les recherches – trop rares sur ce problème dans les sciences de l'éducation. Toutefois nous nous sommes restreints à l'Allemagne (par B. Zymek), la France (par N. Tutiaux-Guillon et aussi par L. Cajani), Le Québec (par J. Létourneau), la Suisse (par Ch. Heimberg), ainsi que l'Italie, la Grèce et les institutions européennes (par L. Cajani). Autrement dit, pour ce premier tour d'horizon qui est loin de donner un bilan, nous avons en gros privilégié les situations occidentales. Sans doute le paysage serait-il très modifié si, tenant compte de la « mondialisation de la mémoire » dont parlait Henri Rousso il y a peu (33), notre regard couvrait les pays affranchis de l'ex empire soviétique, ou bien les pays d'Amérique latine ayant subi diverses dictatures ou encore le monde asiatique qui n'a certes pas été épargné par les guerres civiles et les destructions militaires.

Les auteurs sollicités se sont attachés à décrire la construction (et ses aléas) de la mémoire collective de leurs pays, avant d'examiner l'inscription de cette mémoire dans l'univers de l'éducation, avec les questions et les difficultés qui en découlent. Cela dit, les pays évoqués ne sont pas tous également concernés par les tragédies du xx^e siècle, ou ils ne le sont pas tous de la même manière ; tous ne vivent pas dans les mêmes conditions nationales et les mêmes organisations étatiques, tous ne sont pas appelés à revoir leur passé et l'enseignement de leur passé pour les mêmes raisons ; et surtout ils n'y sont pas incités par les mêmes groupes de pression, au nom des mêmes idéaux voire des mêmes idéologies. On s'apercevra ici que les intérêts, affirmés comme tels, de la mémoire, sont non seulement différents mais parfois opposés.

L'Allemagne dont traite Bernd Zymek a cette pénible originalité d'avoir dû animer autant le souvenir des bourreaux que celui des victimes de la barbarie. En outre, du fait de la séparation d'après guerre entre Allemagne de l'Ouest et Allemagne de l'Est, la construction de cette mémoire collective à double détente a suivi deux chemins très différents en République fédérale ou dans la République démocratique. Ainsi, la mémoire du passé nazi, y compris le passé transmis par l'éducation et l'école, s'est constituée outre Rhin sur une volonté propre à chacun de ces régimes de justifier son présent et, qui plus est, de le faire en opposition à l'autre.

Ce qui a encore compliqué la transmission de cette mémoire à géométrie variable, c'est son inscription dans le temps : comme le montre B. Zymek la mémoire collective allemande a été non pas accumulée et approfondie mais soumise aux contextes, aux conceptions et aux langages des générations qui se sont succédées depuis la guerre et qui ont donc renouvelé leur distance, au sens propre et au sens figuré, avec les événements tragiques. Il n'en demeure pas moins que chaque génération a fourni des réponses spéciales et marquantes sur le plan éducatif, réponses dont la pertinence a résisté aux changements d'époques : ainsi en va-t-il des propositions de l'École de Francfort, en particulier celles d'Adorno dans ses fameuses conférences de 1959 et 1965.

La France a sans doute été au centre de l'activité de recherche et de recueil des traces de l'appareil d'extermination nazi. Cependant, comme le montre Nicole Tutiaux-Guillon, l'irruption de ces questions dans l'univers scolaire est plus tardive qu'en Allemagne (si l'on excepte par exemple l'incursion du film *Nuit et brouillard*, d'Alain Resnais, en 1956), parce qu'elle a été mise à l'ordre du jour suite à une évolution des finalités de la culture scolaire et notamment de l'enseignement de l'histoire. Cependant la référence aux mémoires douloureuses a rencontré et continue de rencontrer chez nous de nombreux obstacles, pour deux raisons majeures. D'une part cette référence diverge de la tradition républicaine qui valorise un enseignement positiviste et rationaliste dont on attend la présentation d'une mémoire unificatrice de la Nation. D'autre part, loin qu'on s'accorde dans une conscience unique du passé, il existe aujourd'hui une pluralité d'intérêts « mémoriels », ceux des Juifs, des anciens colonisés, des descendants d'esclaves, etc., qui ne parviennent pas, semble-t-il, à se réunir dans un récit commun, fut-ce un récit de la souffrance des « dominés » (mais rien ne dit que ces mémoires n'aient pas, chacune de leur côté, un désir d'attirer à elles les références universalistes ou universalisantes). Dans cette situation toutefois, la pénétration dans l'institution scolaire de ces soucis est réelle et constante et elle donne lieu à un grand nombre d'initiatives, souvent encouragées voire encadrées par les autorités. N. Tutiaux-Guillon brosse ici un tableau global des pratiques en cours et elle en analyse les principaux ressorts épistémologiques et didactiques en attendant que d'autres études nous en fassent connaître avec précision les résultats.

La situation québécoise analysée par Jocelyn Létourneau offre un contrepoint intéressant, du fait

que la réforme en cours des contenus de l'enseignement historique y a pour prétexte non pas le rappel culpabilisant des malheurs collectifs du passé, mais plutôt le besoin d'adosser l'éducation à une nouvelle citoyenneté, capable, étant donné la caractéristique de cette nation francophone et américaine (au sens géographique), de retenir et d'enseigner du passé à la fois un destin commun et une pluralité de cultures donc d'identités. L'auteur analyse le conflit ainsi engendré entre deux positions. La première, nommée par lui « conservatiste », exige le maintien du programme classique d'histoire nationale où la dimension francophone est dominante ; la seconde, appelée « réformiste », défend un projet d'*histoire et éducation à la citoyenneté* qui intègre une vision multiculturelle (et qui s'attache en outre à ce que les élèves « construisent » des compétences avant d'acquérir des connaissances). Ceci suffit à suggérer que, par-delà les arguments restitués par J. Létourneau, la polémique québécoise, dans son contexte propre, recèle des enjeux très semblables à ceux des autres pays démocratiques, et au premier chef, celui d'assurer un traitement équitable des identités, à la fois pour répondre à des attentes du public et pour surmonter la perplexité que soulève aujourd'hui le récit historique national.

À lire l'article de Charles Heimberg nous trouvons en effet que les mêmes questions se posent en Suisse. Ce pays présente pour nous l'intérêt d'avoir une organisation fédérale et pluriculturelle et d'être aussi concerné par la seconde guerre mondiale, à cause notamment du rôle joué par les banques à qui certaines familles juives avaient pu confier des fonds avant la guerre. Cette situation complexe et originale explique la tournure prise en Suisse par les discussions sur le passé, sachant que cette fois la volonté d'assumer le souvenir des politiques criminelles s'y heurte à la tentation de restaurer, à l'inverse, des mythes fondateurs auxquels on attribuerait une vertu unificatrice. C'est toutefois à une prise (une « crise ») de conscience survenue dans les années quatre-vingt-dix qu'on doit, selon Ch. Heimberg, l'exigence d'une mémoire véridique, critique, sans illusions ni occultations volontaires. Ces constats rendent peut-être plausible un rapprochement avec les conditions et les formes prises en Allemagne par la construction et la reconstruction de la mémoire collective. Reste là aussi à observer jusque dans les classes les formes concrètes, les démarches et les justifications élaborées et appliquées par les enseignants pour atteindre leurs buts du travail d'histoire allié à la recherche de mémoire.

Avec l'étude de Luigi Cajani, nous concluons ce dossier – provisoirement espérons-le, en revenant sur les graves polémiques qui, en Europe, sont nées des désaccords relatifs aux demandes mémorielles des uns et des autres sur le terrain scolaire. Luigi Cajani offre une chronique de ces discussions sur les programmes et parfois plus précisément sur tel ou tel manuel scolaire. Ces discussions se sont produites dans les sociétés et elles se font entendre au cœur des institutions étatiques de l'Italie, de la Grèce, de la France – et leurs conclusions commentent d'avoir des répercussions dans les institutions communautaires européennes. On sera donc une fois de plus frappé par la similitude et la simultanéité de tels débats, malgré les divergences politiques et idéologiques de leurs initiateurs : car, sous

couvert d'une recherche de vérité, c'est toujours dans la confrontation entre un désir d'unité (nationale) et un constat de diversité (sociétale) que semble résider la dynamique des conflits. L'étude de L. Cajani est d'autant plus éclairante qu'elle accorde toute sa place à ce conflit – secondaire mais en passe d'occuper le devant de la scène – dans lequel de nombreux historiens, notamment mais pas seulement en France, se dressent contre les « lois mémorielles » promulguées par l'État pour empêcher l'expression et la diffusion d'opinions transgressives, comme celle niant l'existence des chambres à gaz et de la Shoah.

François Jacquet-Francillon

Université Charles-de-Gaulle-Lille 3 et INRP

NOTES

- (1) Parmi les ouvrages importants sur cette question, citons d'abord, sans doute trop peu lue aujourd'hui, la thèse de Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris : Gallimard, 1948. Voir aussi Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris : Seuil, 1971 ; Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard, 1975 ; Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris : Seuil, 1996 ; et Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris : Seuil, 1955 ; P. Ricœur, *Temps et récit*, 3 vol., Paris : Seuil, 1983, 1984, 1985 ; et P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris : Seuil, 2000.
- (2) Un récent ouvrage, après tant d'autres, résume bien les oppositions : Christophe Prochasson, *L'empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*, Paris : Démopolis, 2008.
- (3) L'association *Le souvenir français* a été créée en 1887, donc après la guerre de 1870, pour créer des monuments aux morts, entretenir les tombes des soldats, etc., toutes choses qui se généraliseront après la guerre de 1914-1918 et qui vont conduire les Comités du souvenir français à soutenir l'action des municipalités.
- (4) Sur ces questions, voir notamment la reconstitution de Sylvie Lindeperg et Annette Wieviorka, *Univers concentrationnaire et génocide. Voir, savoir, comprendre*, Paris : Mille et une nuits, 2008.
- (5) Imre Kertész, *Être sans destin*, Paris : Éditions Actes Sud, coll. 10-18, [1975], 1998, p. 154.
- (6) Cf. Alain Brossat, « Apologie pour le témoin », *L'homme et la société*, n° 136-137, 2000.
- (7) Jean-Pierre Rioux a donné une précieuse analyse de cette culture mémorielle et nationale et de sa remise en cause actuelle, dans « Mémoire et Nation », in Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli (dir.), *La France d'un siècle à l'autre, 1914-2000*, Paris : Hachette, 1999.
- (8) Cf. Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* [1992], Paris : Flammarion, 1994. Voir P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Stock, 2004. Sur les contextes scolaires des propositions du multiculturalisme, voir Jean-Claude Forquin, « L'école et la question du multiculturalisme. Approches françaises, américaines et britanniques », in *L'école, l'état des savoirs*, Agnès Van Zanten (dir.), Paris : La Découverte, 2000.
- (9) Expression utilisée, quoique dans un sens plus restreint, par Etienne Balibar, « Une citoyenneté sans communauté », in *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris : La Découverte, 2001, p. 105.
- (10) Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris : Gallimard, 2002.
- (11) D. Schnapper, *idem*, p. 66 ; cf. p. 47 et suiv., et p. 65 et suivantes.
- (12) Cf. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris : Gallimard, 1998, p. 94.
- (13) On trouve un exposé éclairant des problèmes posés par les droits culturels et les droits collectifs dans Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris : Aubier, 1999.
- (14) La dualité de la « mémoire-histoire » et de la « vraie mémoire » est développée par Pierre Nora, dans un texte d'ouverture de son ouvrage majeur, *Les lieux de mémoire*, vol. 1, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », Paris : Gallimard, 1984.
- (15) On peut se reporter sur ce plan au bilan nuancé et pluriel de l'ouvrage dirigé par Pascal Blanchard et Isabelle Veyrat-Masson, *Les guerres de mémoires. La France et son histoire, Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, Paris : La Découverte, 2008. Ces phénomènes de concurrence ont été analysés et décryptés dans un premier temps par Jean-Michel Chaumont, dans *La concurrence des victimes. Génocide, Identité, reconnaissance*, Paris : La Découverte, 1997.
- (16) Voir Jacques Sémelin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris : Seuil, 2005, p. 365 et suiv. Voir aussi Y. Ternon, *Guerres et génocides au xx^e siècle*, Paris : Odile Jacob, 2007 ; Mireille Delmas Marty, *Vers un droit commun de l'humanité*, Paris : Éditions Textuel, 1996 ; et Israël W. Charny, *Le livre noir de l'humanité. Encyclopédie mondiale des génocides*, Paris : Privat, 2001.
- (17) En 1948, alors qu'était proclamée la Déclaration universelle des Droits de l'homme, était également instituée une Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide. Ce fut ensuite la Commission du droit international (CDI) de l'ONU qui eut la charge d'élaborer un projet pour une juridiction internationale permanente. Il y eut dans le même sens en 1950 une Convention européenne de sauvegarde des Droits de l'homme. À l'heure actuelle, 108 États ont ratifié la Convention fondatrice de la CPI ; et le Canada a été le premier à adopter une loi de mise en œuvre, « Loi concernant les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre ». La CPI juge des individus comme c'était le cas à Nuremberg, innovation qui était d'une grande portée ; et elle s'applique y compris à des chefs d'État (on a le précédent de la levée de l'immunité du général Pinochet en 1998), alors que les États sont jugés par la Cour internationale de justice.

- Le premier prévenu est jugé au début 2009, c'est Thomas Lubanga, chef de guerre congolais poursuivi pour avoir enrôlé comme soldats des centaines d'enfants de moins de quinze ans, garçons et filles, ces dernières étant en outre asservies, en plus d'être combattantes, aux rôles de cuisinières, d'espionnes et d'esclaves sexuelles.
- (18) Rafaël Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington, Carnegie, 1944 ; une version française se trouve en partie dans : R. Lemkin, *Qu'est-ce qu'un génocide ?*, Paris : Éditions du Rocher, 2008.
- (19) Voir par exemple A. Renaut, « Le crime contre l'humanité, le droit humanitaire et la Shoah », in *Philosophie*, n° 67, septembre 2000.
- (20) Ce rôle important des ONG correspond à une autre nouveauté typique, la constitution de fait d'une « société civile internationale », qui confirme au niveau transnational cette fois la réorganisation des rapports entre espace public de l'État et espace public de la société. Avant la création de la CPI, un millier de ces ONG se sont réunies dans une « coalition pour une Cour pénale internationale » et on été un partenaire dans les négociations ayant abouti à la création de la CPI, au côté des représentants gouvernementaux. Elles sont même associées au fonctionnement, puisque le statut de Rome leur octroie une capacité de déterminer l'ouverture d'enquête en fonction des renseignements qu'elles fourniraient.
- (21) Sur une approche de l'histoire de cette morale, outre de rares auteurs actuels comme Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* [1989], Paris : Seuil, 1998 ; voir surtout les textes de sociologie et de philosophie morale de E. Durkheim, en particulier, *L'éducation morale* [1934], Paris : PUF, 1963.
- (22) Sur cette notion, se reporter par exemple à Monique Canto-Sperber, *Le bien, la guerre et la terreur*, Paris : Plon, 2005, p. 195. « Morale minimale » est une expression qui a aussi cours chez des philosophes comme Habermas. Ruwen Ogien, en a par ailleurs développé le contenu de manière convaincante, en insistant sur le principe de neutralité eu égard aux conceptions du bien, dans *La panique morale*, Paris : Grasset, 2004, p. 129 et suiv., et dans *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris : Gallimard/Coll. Folio, 2007, chap. 8, 9, et 10.
- (23) C'est avec la doctrine solidariste – associée à l'œuvre de Léon Bourgeois et qui a eu de grands effets sur la culture politique de la fin du XIX^e siècle – que cette norme commence d'être comprise comme un principe de répartition des avantages sociaux, sous la forme, non plus individuelle mais collective, d'un contrat, ce qui surmonte la différence de la morale du droit et augmente la capacité d'action de ce dernier. Voir sur ce point François Ewald, *L'État providence*, Paris : Grasset, 1986, p. 358 et suiv.
- (24) Cité par Michel Gurfinkiel, *Un devoir de mémoire*, Paris : Éditions Alphée-Jean-Paul Bertrand, 2008, p. 16.
- (25) Ce qui peut atteindre y compris l'entreprise de l'histoire scientifique. Voir sur ce point une remarque de Stéphane Audoin et Annette Becker, sur la guerre de 1914-1918, dans *14-18, retrouver la Guerre*, Paris : Gallimard, 2000, p. 8-9.
- (26) Une analyse nuancée de la fonction de la pitié dans le cadre des actions « humanitaires » se trouve dans Christiane Vollaire, *Humanitaire, le cœur de la guerre*, Paris : Édition de L'insulaire, 2007, p. 26 et suiv.
- (27) Ch. Taylor, *Les sources du moi, op cit.*, p. 514, etc. ; P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990 [septième et huitième études]. La prise en compte des sentiments moraux dans la constitution du sujet moral est à l'ordre du jour dans les intéressantes réflexions sur les pratiques de ce que les anglosaxons nomment le *care* (soin bienveillant, souci des autres) : cf. Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* [1993], Paris : La découverte, 2009.
- (28) Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie* [1985], Paris : Gallimard, 1990, p. 81-82.
- (29) Ce point est justement rappelé par Rony Brauman, dans son récent opuscule, *La médecine humanitaire, Que sais-je ?*, n° 3844, Paris : PUF, 2009, p. 13.
- (30) Sur cette question de la décision et de l'action morale face aux persécutions et aux crimes de masse, voir l'analyse de Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, Paris : La Découverte, 2005.
- (31) Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris : Gallimard, 1994. C'est la fin de l'avant-propos, p. 11. Voir aussi Primo Lévi, *Si c'est un homme* [écrit aussi en 1945-1947], Julliard, Press Pocket, 1988, p. 26 : « Il n'est pas possible de concevoir condition humaine plus misérable que la nôtre. Plus rien ne nous appartient. » et p. 113, sur la relation avec un SS : « car son regard ne fut pas celui d'un homme à un autre homme ; et si je pouvais expliquer à fond la nature de ce regard, échangé comme à travers la vitre d'un aquarium entre deux êtres appartenant à deux mondes différents, j'aurais expliqué du même coup l'essence de la grande folie du Troisième Reich. »
- (32) La même idée est exposée par Pierre Manent, dans son *Cours familial de philosophie politique*, Paris : Fayard, 2001, p. 331-332.
- (33) Henri Rousso, « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième siècle, Mémoires Europe-Asie*, n° 94, avril-juin 2007.

BIBLIOGRAPHIE

- ANTELME R. (1994). *L'espèce humaine* [1957]. Paris : Gallimard.
- ARON R. (1948). *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris : Gallimard.
- AUDOIN S., BECKER A. (2000). *14-18, retrouver la Guerre*. Paris : Gallimard.
- BALIBAR E. (2001). « Une citoyenneté sans communauté ». In *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris : La Découverte.
- BLANCHARD P., VEYRAT-MASSON I. [dir.] (2008). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques*. Paris : La Découverte.
- BRAUMAN R. (2009). *La médecine humanitaire. Que sais-je ?* n° 3844, Paris : PUF.
- BROSSAT A. (2000). « Apologie pour le témoin », *L'homme et la société*, n° 136-137.
- CANTO-SPERBER M. (2005). *Le bien, la guerre et la terreur*. Paris : Plon.
- CERTEAU M. de (1975). *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- CHARNY I.-W. (2001). *Le livre noir de l'humanité. Encyclopédie mondiale des génocides*. Paris : Privat.
- DELMAS-MARTY M. (1996). *Vers un droit commun de l'humanité*. Paris : Éditions Textuel.
- DURKHEIM E (1963). *L'éducation morale* [1934]. Paris : PUF.
- EWALD F. (1986). *L'État providence*. Paris : Grasset.
- FORQUIN J.-C. (2000). « L'école et la question du multiculturalisme. Approches françaises, américaines et britanniques ». In *L'école, l'état des savoirs*, A. Van Zanten (dir.), Paris : La Découverte.

- GAUCHET M. (1998). *La religion dans la démocratie*. Paris : Gallimard.
- GURFINKIEL M. (2008). *Un devoir de mémoire*. Paris : Éditions Alphée-Jean-Paul Bertrand.
- HALBWACHS M. (1950), *La mémoire collective*, Paris : PUF [Nouvelle édition, 1997, Albin Michel].
- KERTESZ I. (1998). *Être sans destin* [1975]. Paris : Éditions Actes Sud, coll. 10-18.
- LEMKIN R. (1944). *Axis Rule in Occupied Europe*. Washington : Carnegie [Partiellement publié en français sous le titre *Qu'est-ce qu'un génocide ?* Éditions du Rocher, 2008].
- LEVI P. (1987). *Si c'est un homme* [1958]. Paris : Julliard.
- LINDEPERG S., & WIEVIORKA A., (2008). *Univers concentrationnaire et génocide. Voir, savoir, comprendre*. Paris : Mille et une nuits.
- MANENT P. (2001). *Cours familier de philosophie politique*. Paris : Fayard.
- MESURE S., RENAUT A. (1999). *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris : Aubier.
- NORA P. (1984). « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux ». In *Les lieux de mémoire*, vol. 1, Paris : Gallimard.
- OGIEN R. (2004). *La panique morale*. Paris : Grasset.
- OGIEN R. (2007). *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*. Paris : Gallimard/Coll. Folio.
- PROCHASSON C. (2008). *L'empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*. Paris : Démopolis.
- PROST A. (1996). *Douze leçons sur l'histoire*. Paris : Seuil.
- RENAUT A. (2000). « Le crime contre l'humanité, le droit humanitaire et la Shoah », *Philosophie*, n° 67, septembre 2000.
- RICŒUR P. (1955). *Histoire et vérité*. Paris : Seuil.
- RICŒUR P. (1883, 1984, 1985), *Temps et récit* (3 vol). Paris : Seuil.
- RICŒUR P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- RICŒUR P. (2000). *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris : Seuil.
- RICŒUR P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock.
- RIOUX J.-P. (1999). « Mémoire et Nation ». In Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI, *La France d'un siècle à l'autre, 1914-2000*. Paris : Hachette.
- ROUSSO H. (2007). « Vers une mondialisation de la mémoire ». *Vingtième siècle, Mémoires Europe-Asie*, n° 94, avril-juin 2007.
- SCHNAPPER D. (2002). *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*. Paris : Gallimard.
- SEMELIN J. (2005). *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*. Paris : Seuil.
- TAYLOR CH. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie* [1992]. Paris : Flammarion.
- TAYLOR Ch. Taylor (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* [1989]. Paris : Seuil.
- TERESTCHENKO M. (2005). *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*. Paris : La découverte.
- TERNON Y. (2007). *Guerres et génocides au xx^e siècle*. Paris : O. Jacob.
- TRONTO J. (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* [1993]. Paris : La Découverte.
- VEYNE P. (1971). *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris : Seuil.
- VOLLAIRE CHR. (2007). *Humanitaire, le cœur de la guerre*. Paris : Édition de L'insulaire.
- WILLIAMS B. (1990). *L'éthique et les limites de la philosophie* [1985]. Paris : Gallimard.