

Bulletin d'histoire politique

Les jeunes et l'avenir de la mémoire

Jean-Luc Gignac



Volume 5, numéro 3, été 1997

Mémoire et histoire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1063621ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1063621ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association québécoise d'histoire politique
Comeau & Nadeau Éditeurs

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gignac, J.-L. (1997). Les jeunes et l'avenir de la mémoire. *Bulletin d'histoire politique*, 5(3), 30–36. <https://doi.org/10.7202/1063621ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 1997

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Les jeunes et l'avenir de la mémoire

•••

Jean-Luc Gignac

Étudiant au doctorat en science politique

Université du Québec à Montréal

Sans mémoire, pas d'identité possible. C'est ce que savait déjà Périclès au Ve siècle avant notre ère. Au début de sa célèbre *Oraison funèbre*, prononcée à l'occasion des célébrations des premières victimes de la Guerre du Péloponnèse, et telle que nous l'a rapportée Thucydide, on peut voir un Périclès qui se prépare à décrire la nature des institutions politiques et des mœurs qui faisaient l'identité des Athéniens. Et la première chose qu'il ne manquera pas de souligner avant de procéder à sa description, c'est de rappeler la mémoire des ancêtres d'Athènes(1). Ainsi, par cette évocation aux ancêtres, Périclès voulait-il faire ressortir que sans cette mémoire qui lui fut propre, sa cité n'aurait jamais eu cette identité qui la distinguait tant des autres cités grecques d'alors, plus particulièrement de Sparte.

La mémoire et l'identité sont donc si intimement liées qu'il peut même sembler impensable d'imaginer une identité qui se forgerait sans recours à aucune mémoire, ou encore le tissage d'une mémoire dont l'élaboration se tramerait en dehors de toute perspective identitaire. Aux yeux de plusieurs, avancer pareille proposition n'est qu'énoncer un truisme. Pourtant, il nous suffira de leur faire remarquer la manière avec laquelle Descartes a cru échapper à une telle vérité, lors de la constitution du sujet moderne, pour les convaincre qu'il n'est jamais vain de redire certaines évidences.

Je fais évidemment allusion ici à la signification et à la portée du fameux *cogito ergo sum*. En prétendant fonder toute connaissance sur des fondements rationnels *a priori*, Descartes n'a-t-il pas créé l'illusion qu'il était possible de

produire une vérité détachée de toute contingence historique ou culturelle? Aussi, cette ontologie du sujet cartésien fondée en pure raison représente-t-elle la négation du rôle joué par la mémoire dans la constitution de son identité.

Aucune connaissance ne peut se constituer en faisant table rase des préjugés du passé comme l'a si bien démontré le philosophe Hans-Georg Gadamer. Celui-ci a déconstruit ce mythe fondateur des Lumières et, de la sorte, a fait ressortir la dimension historique de toute conscience humaine. Qu'on le veuille ou non, personne ne peut se soustraire à cette réalité première voulant que tout sujet humain est un *sujet historique*. Par conséquent, nulle connaissance ne peut s'inscrire en dehors de l'histoire(2). À la croyance des Lumières en une raison absolue, non soumise aux déterminations de son époque, l'herméneutique de Gadamer a voulu opposer une raison déterminée par l'histoire(3).

1. Mémoire et justice sociale

Si donc aucune épistémologie ne peut naître à l'abri de l'histoire et, ce, malgré les tentatives des Lumières pour y parvenir, aucune construction de l'identité humaine ne peut non plus s'édifier en dehors de la mémoire. Aussi, est-ce pour cette raison que les nouveaux groupes identitaires qui ont crû au cours des plus récentes décennies ont-ils cherché à questionner l'histoire de leur point de vue afin de proposer de nouveaux récits jugés plus fidèles à leur mémoire. Que l'on songe seulement au discours des femmes, à ceux des minorités culturelles ou encore aux discours des groupes gais et lesbiens; tous ont éprouvé le même besoin de se «réapproprier leur mémoire respective» afin de poursuivre leur quête d'identité et pour mieux fonder, ce faisant, la légitimité de leur revendication pour la reconnaissance.

Ce qui nous amène tout droit à la question de la justice sociale. Le discours dominant en éthique de nos jours en est un qui cherche à évacuer la mémoire de ses considérations. Cela résulte de la place prépondérante qu'occupent de plus en plus les chartes des droits dans la définition de la justice contemporaine. Les nouvelles chartes ont tendance à réduire la justice sociale à une simple dimension procédurale. Le principe de neutralité qui est à la base de celles-ci incite, par ailleurs, à tenir la mémoire à l'écart du domaine de l'éthique. Pour être justes, les droits doivent demeurer neutres devant les individus, croit-on. Cela signifie que le principe d'égalité de droits s'exerce sans égard à l'endroit de l'identité des individus, donc sans égard à leur mémoire. L'individualisme éthique cherche ainsi à

évacuer l'histoire de tout individu pour ne le considérer qu'en tant que sujet moral rationnel, abstrait et formel. Plus haut, nous avons vu comment pareille position ontologique trouve ses racines dans le sujet cartésien et pourquoi elle constitue une erreur.

En écartant le rôle joué par la mémoire dans la formation de l'identité des sujets et en posant *a priori* que tous sont identiques et égaux, le libéralisme de la neutralité masque les inégalités de-fait pouvant être liées à l'appartenance identitaire. Même si, de façon formelle, une femme est considérée l'égale d'un homme, les mémoires particulières de ces deux identités de genre font que, dans la réalité sociale de tous les jours, l'inégalité se perpétue. Pour les groupes qui ont été défavorisés par l'histoire, le poids de la mémoire continue de faire obstacle à une pleine égalité des chances. C'est pourquoi il sera parfois nécessaire de rompre avec le principe libéral de neutralité et se référer à la mémoire afin de favoriser une plus grande justice sociale. Dans ces cas, un statut particulier, par exemple, pourrait être proposé pour surmonter le principe de neutralité et ainsi permettre à certains groupes de rompre la chaîne de reproduction des injustices.

C'est sur cette base qu'est légitimée la promotion des statuts particuliers notamment à l'endroit des peuples autochtones et québécois au Canada. De tels statuts différentialistes vont, évidemment, à l'encontre des tentatives d'imposer une conception formelle uniforme de la citoyenneté canadienne qui, depuis 1982, cherche à se construire autour du patriotisme de la Charte. Malheureusement, cette Charte limite la lutte contre les inégalités précisément parce qu'elle néglige le rôle joué par la mémoire. Fondée sur le respect des droits individuels, elle ne rend pas pleinement justice aux groupes qui ont été désavantagés par l'histoire.

Limitons-nous au cas qui nous est le plus familier: celui du Québec. La question du Québec ne peut être résolue dans le cadre des droits de la Charte. Et le conflit entre francophones et anglophones en matière linguistique est loin de se réduire à un conflit de droits individuels. Toute conception qui limite la langue à une affaire de la vie privée qui relève du choix personnel oublie cette vérité fondamentale que la langue est une mémoire partagée. Sans communauté, sans histoire, aucune langue n'aurait jamais même pu être balbutiée. La langue est cette mémoire qui nous soude aux autres. Elle est la condition première à l'existence de toute culture. Les conflits engageant la langue seront donc toujours des conflits — non pas entre individus — mais entre groupes identitaires et, pour cette raison, seront de nature éminemment politique.

Le libéralisme de la neutralité nous incite pourtant à concevoir la société comme une simple addition d'individus privés. Voilà pourquoi il réduit la justice à des règles de procédure censées réguler les relations entre les citoyens. C'est toute la dimension politique du lien social qui est ainsi refoulée. Chaque individu est constitué d'une mémoire qui le relie à d'autres et qui l'intègre à une communauté. Cette mémoire détermine le pouvoir que détient son groupe d'appartenance et la position hiérarchique qu'il occupe par rapport aux autres. C'est donc sur le terrain du politique que les luttes identitaires doivent être discutées.

Voilà comment la mémoire peut servir à éviter l'écueil de la justice procédurale. Il ne faudrait pas cependant tomber dans le piège d'une conception essentialiste de la mémoire. Celle-ci est affaire de représentation et d'interprétation. Elle n'est pas une vérité en soi qui se laisse découvrir par simples interrogations objectives du passé, mais le résultat d'une construction sociale. Elle sélectionne certains faits et en néglige d'autres. Aussi, est-elle mouvante car toutes nouvelles interprétations de la tradition fournissent des éléments qui, à leur tour, transforment et construisent une tradition nouvelle. Méditons ici sur ce fragment plein de sagesse d'Héraclite : «On ne peut jamais se baigner deux fois dans le même fleuve».

La mémoire fabrique donc du sens en fonction des situations et des intérêts du présent. C'est pour cela que l'histoire est toujours une histoire contemporaine. Elle s'élabore rarement de façon désintéressée. Ce qui soulève le risque d'un usage de la mémoire motivé par l'idéologie du ressentiment. C'est ce qu'on peut remarquer dans l'activité de certains groupes qui s'acharnent à ne relever du passé que les éléments qui leur servent à régler des comptes avec le présent et qui refusent d'amorcer un dialogue de bonne foi. Il faut condamner de tels usages mesquins de la mémoire. Si la mémoire est toujours politique et est liée aux différents points de vue des narrateurs, un problème se pose : comment est-il possible de concilier les divers points de vue ?

2. Diversité et démocratie

L'on peut remarquer, par exemple, que l'ensemble des discours sur l'identité et la différence est souvent produit par les victimes de l'histoire, par les identités minoritaires qui doivent déconstruire les discours dominants pour exprimer leur différence. La postmodernité ayant fait éclater les métarécits a contribué à ouvrir davantage la porte à la narration des microrécits. La question qu'il faut soulever maintenant consiste à se demander si la multiplica-

tion des mémoires diverses empêchent la possibilité de faire un récit commun. Faut-il tomber dans l'absolutisme des microrécits ou, au contraire, doit-on tenter de construire un récit commun, non totalitaire ni totalisant, à partir des micronarrations? Nous sommes là en présence d'un problème qui nous renvoie au sens premier du politique et de la démocratie.

Fernand Dumont pense qu'il faut favoriser un dialogue entre les identités et les cultures relatives. Il reconnaît la fin des métarécits universels d'unification. Mais, en même temps, Dumont met en garde contre le repli sur soi identitaire qui veut retourner à la tradition. La société traditionnelle au sens d'une unité organisationnelle figée(4) par la reproduction des coutumes est obsolète. Désormais, les sociétés sont toutes des sociétés historiques, donc en perpétuel devenir. Et dans ces sociétés de type moderne, la mémoire n'a plus comme principale fonction d'assurer la reproduction éternelle des structures du passé, mais bien de donner la conscience du devenir. La mémoire nous ramène à notre condition d'être historique. S'il n'est donc plus possible de figer les cultures dans la tradition ni de les subsumer dans aucun métarécit abstrait, le dialogue qui vise une rencontre est toutefois souhaitable pense Dumont: «Désormais relatives, les traditions doivent entrer en dialogue, aucune ne prétendant englober les autres, chacune refusant de se dissoudre dans une unité abstraite»(5).

Et Dumont croit possible de favoriser la rencontre en posant des objectifs communs qui agiraient comme une transcendance(6) vers laquelle il faudrait tenter de converger. Seulement, précisons que la transcendance à laquelle songe Dumont n'est en rien l'équivalent d'une vérité en soi ou d'une rationalité abstraite et universelle. Dumont renvoie à une conception non essentialiste de la transcendance, pensons-nous. Il faut uniquement comprendre celle-ci comme un objectif à atteindre. Les mémoires différentes sont ainsi projetées vers un avenir commun qu'elles devront toutes partager. On peut voir une analogie entre cette vision et le projet de «fusion des horizons»(7) souhaité par Charles Taylor. La transcendance proposée par Dumont ne soumet pas les identités relatives, mais les place en contact pour les inviter au dialogue dans un horizon de sens commun. Aussi, il faut voir une certaine parenté avec la notion de «point de fuite» (*«vanishing point»*) telle qu'utilisée par Chantal Mouffe⁸, qui croit qu'il est possible de construire une communauté politique ouverte, qui réunirait les différences identitaires autour d'un «bien commun» conçu comme un «point de fuite», comme un but qui ne peut jamais être rejoint mais qui peut, tout de même, agir comme idéal de convergence.

Cette volonté de mise en commun des mémoires et des identités par le truchement de la parole au sein d'un espace public représente, croyons-nous, le sens ultime du politique et la finalité de la démocratie. Elle fait appel à une conception participative de la citoyenneté vivement plus exigeante que ce que propose la conception libérale. Cette dernière réduit trop souvent le citoyen à n'être conscient que de ses droits personnels. Comment une philosophie dont l'objectif premier est la protection de l'espace privé des individus et de ses libertés négatives⁹ pourrait-elle faire autrement? La conception de la démocratie véhiculée par Dumont favorise, en revanche, le vivre ensemble. On retrouve là la tradition de l'humanisme civique.

Nous pensons que cette voie est la meilleure à suivre à une époque où s'affirment l'explosion des différences et le relativisme des valeurs. Nous sommes loin d'être contre le relativisme. Seulement, ce dernier peut déboucher sur deux attitudes politiques opposées. La première consiste à rabattre chacun dans ses différences, tandis que la seconde engendre un relativisme qui cherche à mettre en relation les diverses altérités. C'est à ce second type de relativisme que nous nous rattachons.

Cette dernière option est davantage souhaitable que la récupération des discours sur l'identité par le paradigme libéral des droits. Le droit à la différence identitaire exercé dans le cadre de la citoyenneté négative des libéraux conduit nécessairement à revendiquer son identité comme s'il s'agissait d'un droit particulier qu'il faut défendre contre la société dans son ensemble. Or, plutôt qu'un bien ou un droit à protéger, l'*identité* doit être comprise comme une *mémoire* qui vient enrichir la participation des citoyens à la *démocratie*.

Voilà ce qu'est un pluralisme d'enrichissement mutuel par opposition à un pluralisme d'isolement. Cette mise en relation des divers points de vue peut ainsi contribuer à la construction d'une identité politique commune qui s'exerce par la participation à une même communauté de citoyens. Cela, en vue du bien de l'ensemble. Aristote ne disait-il pas que l'association politique est la plus élevée d'entre toutes puisqu'elle est la seule qui rassemble les citoyens en vue du bien commun?

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Voir Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, livre II, XXXVI.
2. Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 121.

3. «Pour nous, la raison n'est qu'en tant que réelle et historique, c'est-à-dire en définitive qu'elle n'est pas son propre maître, mais reste toujours dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action» (H.-G., Gadamer, *op. cit.*, p. 114).
4. K. Popper distingue la «société close» et la «société ouverte». Selon cette typologie, la société traditionnelle serait une société close. Quant aux liens qu'elle organise entre les membres et l'ensemble, la société close structure une dépendance «déterminée par des règles immuables» (voir K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Tome I, Paris, Seuil, 1979, p. 142).
5. F. Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Montréal, Nuit Blanche, 1995, p. 74.
6. *Ibid.*, p. 69-77.
7. Voir C. Taylor, *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, pages 98-99.
8. Lire notamment C. Mouffe, «Democratic Politics and the Question of Identity», in *The Identity in Question*, dirigé par J. Rajchman, New York, Routledge, 1995, p. 36.
9. On consultera le discours bien connu de B. Constant: «*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes. Discours prononcé à l'Athénée Royal de Paris. Février 1819*». Constant y définit l'essence de la liberté des modernes comme étant une liberté négative dont la garantie s'exerce par des droits qui visent la protection des jouissances de la vie privée. Constant véhicule ainsi une conception libérale classique de la liberté qui engendre une citoyenneté négative qui se limite surtout à assurer l'exercice des droits individuels de la vie privée.