



**HAL**  
open science

# Politique et mémoire : du trauma au concept de justice réparatrice

Nicolas Gachon

► **To cite this version:**

Nicolas Gachon. Politique et mémoire : du trauma au concept de justice réparatrice. Les vendredis de l'IRIEC, IRIEC, Dec 2022, Montpellier, France. hal-03861285v1

**HAL Id: hal-03861285**

**<https://hal.science/hal-03861285v1>**

Submitted on 16 Dec 2022 (v1), last revised 9 Feb 2023 (v2)

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Politique et mémoire : du trauma au concept de justice réparatrice

Nicolas Gachon

IRIEC EA 740

Université Paul-Valéry Montpellier 3

Dans la mesure où ce séminaire est intitulé « Politique et mémoire : des traumas au concept de justice réparatrice », se pose en tout premier lieu la question de la très grande proximité des notions de mémoire et de justice, pour ne pas parler de porosité, alors même que l'opinion publique américaine ne saisit pas toujours à quel point les deux sont intimement liées. Afin de démêler l'écheveau pour traiter utilement de ce qui relève de l'axe politique, seront exclus de cette réflexion le cas des dictatures, des démocraties populaires ou de ce que l'on qualifie aujourd'hui de manière quelque peu étrange et ambiguë les « démocraties ». Il s'agira de s'intéresser exclusivement aux démocraties libérales parce qu'elles sont basées sur l'État de droit et le respect des libertés individuelles. C'est ainsi que pour traiter le plus adéquatement possible toutes sortes de préjudices historiques, les démocraties libérales contemporaines font systématiquement appel au passé. On pourra toujours discuter de l'objectivité et des modalités de ce retour (voire de ce recours) au passé mais, quoi qu'il en soit, les démocraties libérales ne peuvent absolument pas s'y dérober, même si l'exercice est généralement très difficile. Il suffit de penser à la question de l'esclavage pour ce qui concerne les États-Unis mais on pourrait transposer cette réflexion, par exemple, à la question, qui n'a strictement rien à voir ici, de l'Algérie pour la France.

Les démocraties libérales doivent absolument accepter d'interroger le passé de manière objective, car c'est la mémoire historique qui, seule, tisse une sorte de réseau, de tissu de connexions significatives entre des préjudices passés et toutes les injustices induites dans le présent. Sans ce laborieux et douloureux travail de mémoire historique, les sociétés libérales se laisseraient inmanquablement tentées par l'oubli, ce qui, par effet de bord, donnerait lieu à une sorte de politique nationale de l'oubli tout à fait sidérante où l'innocence du présent serait purement et simplement affirmée par le désaveu implicite du passé. C'est un cas de figure très fréquent aux États-Unis mais on pourrait transposer cette réflexion dans d'autres types de régimes, y compris parmi ceux que j'ai choisi de ne pas traiter aujourd'hui, et je pense notamment à la position de la Turquie sur la question du génocide arménien (Temin & Dahl 2017, 1).

Comme l'explique le politiste américain James Booth (2008, 237), la notion de responsabilité « collective » pour les injustices historiques requiert de porter une attention « collective » à toutes ces continuités temporelles qui contribuent « à rendre la justice possible » dans une communauté donnée, nationale en l'occurrence, c'est-à-dire, pour poser les choses plus simplement, que la justice pourra y être rendue et que ladite communauté, parce qu'elle aura endossé la responsabilité de son passé, se trouvera en mesure de se tourner vers l'avenir et d'y faire face. La « mémoire » collective, par conséquent, est essentielle à la « responsabilité » collective, car elle permet aux citoyens de construire leur identité de telle sorte que les préjudices du passé qui persistent dans le présent sont considérés dans le présent comme étant les « leurs ». Toujours selon James Booth, les sociétés ou les individus qui font

le choix de ne pas se souvenir du passé, ou qui compartimentent le passé et le présent de manière hermétique, ne peuvent être considérés comme étant des sociétés, ou des « agents », pour reprendre le terme exact de Booth, « responsables » (Booth 2008, 237-39).

Au-delà, la question que soulève le rapport, non plus entre « mémoire » et justice, mais entre « politique » et mémoire, cette fois, pour reprendre un autre segment du titre de ce séminaire, et l'utilité de ce rapport entre « politique et mémoire » pour lutter contre les injustices historiques réside précisément dans le processus par lequel les citoyens, la société au sens plus large, « créent » cette mémoire historique. Plus qu'une simple description du passé, la mémoire collective se construit par le biais de pratiques narratives et mémorielles qui confèrent un sens dans le présent aux événements survenus dans le passé. De nombreux travaux ont été consacrés à ces processus, dont deux sont incontournables : ceux de Michael Rothberg (2009, 5) qui parle de mémoire multidirectionnelle (*multidirectional memory*), l'argument étant que la mémoire se construit autour de « focalisations multidirectionnelles » et de synergies entre des événements déconnectés dans le temps et dans l'espace ; et les travaux de Max Silverman (2013, 4) qui, lui, parle de mémoire palimpseste (*palimpsestic memory*) pour décrire une superposition de traces temporelles différentes, disparates, qui forment une structure composite, un « palimpseste », donc, où une couche de traces se voit à travers une autre, et se trouve transformée par l'autre. Il est à ce stade très intéressant de mettre la théorie temporairement de côté pour passer à des exemples précis, issus du réel, pour observer, presque *in situ*, des mécanismes de construction mémorielle et leurs implications politiques.

Prenons par exemple le cas d'un article très controversé du journaliste Norman Podhoretz publié en 1963 dans le magazine *Commentary*, dont il était alors le rédacteur en chef. Podhoretz est un néoconservateur, ce qui, aux États-Unis, qualifie tout simplement, de manière certes assez réductrice, une sorte de libéral de guerre froide, c'est-à-dire un de ces activistes et intellectuels ayant appartenu à ce qu'on avait qualifié de consensus libéral d'après-guerre, dans le sillage du New Deal, et fortement anticommunistes (certains ayant même été séduits par le trotskisme dans leur jeunesse). Ces néoconservateurs n'ont donc absolument rien de commun avec le mouvement « conservateur » américain moderne, qui, lui, est né en 1955 autour de William Buckley et du magazine *National Review*. En réalité, ce qui allait faire émerger les néoconservateurs aux États-Unis n'est autre que le grand chambardement des années 1960 : le séisme de la contreculture et le virage très marqué à gauche de l'idéologie libérale dans un contexte de révolte étudiante, d'émeutes urbaines, d'un nationalisme noir qui avait remplacé la lutte pour les droits civiques (que les néoconservateurs avaient incidemment eux-mêmes soutenue). Les néoconservateurs se distinguent dans leur rejet de la direction que la plupart des libéraux font prendre au libéralisme au cours des années 1960, à savoir, d'une part, le remplacement des thèmes traditionnels de « progrès social » au sens concret du terme, hérité du New Deal, par de nouvelles questions d'identité (orientation sexuelle, libération des mœurs, minorités, quotas, discrimination positive, usage des drogues, etc.), et d'autre part le recours à l'État fédéral non plus pour promouvoir ce progrès social pour tous à la façon du New Deal mais pour abolir la pauvreté et faire advenir l'égalité coûte que coûte par de vastes programmes que ces néoconservateurs jugent utopiques, en somme tout ce qui relève de ce qu'on appelle l'ingénierie sociale ou, pour

reprendre une formule chère aux conservateurs et au Parti républicain, du « Big Government ».

L'article controversé s'intitule « My Negro Problem —and Ours » (1963), et on ne peut qu'observer instantanément dans ce titre qu'il y a un lien, construit, entre l'individuel et le collectif, entre le citoyen et la Nation. Il est important de préciser ici que le terme « Negro », « the N-word », est tabou aux Etats-Unis car il renvoie directement à l'esclavage et au racisme, au dernier mot que des Noirs ont parfois entendu avant d'être lynchés. Le prononcer, pour un Blanc, naturellement, le fait immédiatement passer pour un suprémaciste blanc et équivaut, comme on l'entend parfois, au bruit d'un fouet frappant le dos d'un esclave. Il se trouve néanmoins que « the N-word » un marqueur identitaire dans la communauté noire, une sorte de revendication pour souligner la fierté de ses racines. Martin Luther King lui-même l'utilise dans sa forme pleine dans le fameux discours « I Have a Dream » prononcé à Washington en août 1963. Voici donc des extraits de l'article de Norman Podhoretz, dont vous comprenez mieux désormais, à quel point le titre est insolemment provocateur, « My Negro Problem —and Ours », article où il relate avec une sorte de naïveté presque convaincante ses jeux d'enfant dans le quartier de Brownsville, dans le Brooklyn des années 1930. J'ai traduit quelques passages que je vais vous lire :

Deux idées me laissaient profondément perplexe lorsque j'étais enfant et que je grandissais à Brooklyn dans les années 30, dans ce que l'on appellerait aujourd'hui un quartier intégré. Une de ces choses était que tous les Juifs étaient riches ; l'autre était que tous les Noirs étaient persécutés. On publiait ces idées dans les journaux ; c'est donc qu'elles devaient être vraies. Mais mon propre vécu et ce que moi je ressentais me disaient qu'elles ne l'étaient pas. [...]

Ainsi, pendant longtemps, je ne comprenais pas pourquoi on disait que les Juifs étaient être riches alors que les seuls Juifs que je connaissais étaient pauvres, ou que les Noirs étaient persécutés alors que c'étaient plutôt les Noirs qui nous persécutaient – surtout moi, en plus. [...]

Le monde d'un enfant de la ville se limite à trois ou quatre pâtés de maisons, et dans mon monde à moi, c'est les Blancs, les Italiens et les Juifs qui avaient peur des Noirs, et pas l'inverse. Les Noirs étaient plus costauds que nous, plus impitoyables, et dans l'ensemble, ils étaient beaucoup plus athlétiques. Alors je ne comprends vraiment pas pourquoi on disait qu'ils étaient mal lotis et que nous avions plus de chance qu'eux. [...]

Il y avait un jardin d'enfants dans l'école publique du quartier, et compte tenu de ce qu'était notre quartier, au moins la moitié des enfants de ma classe devaient être des Noirs. Pourtant, je n'ai aucun souvenir d'avoir eu conscience de quelconques différences de couleur à cet âge, et je sais, pour avoir observé mes propres enfants, qu'ils n'attribuent aucune signification à ces différences, même lorsqu'ils commencent à les remarquer. Un jour, au CP ou au CE1, je ne sais plus, mon meilleur ami Carl m'a frappé sur le chemin du retour de l'école et m'a dit qu'il ne jouerait plus avec moi parce que j'avais tué Jésus. Lorsque j'ai couru chez moi en pleurant pour qu'on m'explique, ma mère m'a répondu de ne pas prêter attention à de telles bêtises. [...]

Dans mon propre quartier, il y avait beaucoup d'animosité entre les enfants italiens (dont la plupart des parents étaient des immigrants de Sicile) et les enfants juifs (qui venaient en grande partie de familles d'immigrants d'Europe de l'Est). Pourtant, tout le monde avait des amis, parfois des amis proches, dans l'autre « camp », et nous nous rendions souvent dans les maisons à l'odeur étrange des uns et des autres, pour les repas, ou pour boire des verres de lait, et parfois pour un événement spécial comme un mariage ou une veillée funèbre. [...]

Comment les Noirs de mon quartier pouvaient-ils considérer les Blancs d'en face et du coin de la rue comme des oppresseurs ? De manière générale, les Blancs n'étaient pas aussi pauvres que les Noirs, mais ils bien étaient quand même pauvres, et ces années-là étaient des années de dépression. Quant à la haine des Blancs à l'égard des Noirs, comment la culpabilité pourrait-elle y être pour quoi que ce soit ? Mais quelle a été la responsabilité de ces immigrants italiens et juifs dans l'esclavagisation des Noirs ? Quel rôle avaient-ils joué dans l'exploitation des Noirs, eux qui se cassaient le dos juste pour gagner leur vie ? [...]

Pourtant, tout ce que disait ma sœur, comme ce que disaient les journaux, était parole d'évangile, et lorsqu'elle me parlait d'exploitation et de forces économiques, je la croyais. Je la croyais, mais j'avais quand même peur des Noirs. Et, au fond, je les détestais de toutes mes forces. [...]<sup>1</sup>

L'argumentation, évidemment, est tout à fait redoutable, a fortiori par le biais de ce recours au regard et à la voix d'un enfant. En outre, ni le prisme individuel ni celui du groupe d'enfants ne semblent pouvoir contribuer, ici, à résoudre de quelque manière que ce soit la problématique d'une hypothétique culpabilité collective des Américains face à la mémoire traumatique de l'esclavage, et l'on se trouve même dans un cas de figure peut-être pire encore que la politique nationale d'oubli évoquée plus haut. On se trouve dans un cas de figure où l'homme adulte instrumentalise a posteriori l'innocence de son propre regard d'enfant pour discréditer toute forme de responsabilité ; le segment : « je ne comprends vraiment pas [en 1963] pourquoi on disait qu'ils étaient mal lotis [dans les années 1930] ». Et on pourrait même prolonger l'argument de Norman Podhoretz : dans l'éventualité où les États-Unis, donc l'ensemble des contribuables américains, seraient un jour conduits à payer des réparations aux descendants de victimes de l'esclavage, comment ne pas exclure la culpabilité individuelle des immigrants récents, arrivés après l'abolition de l'esclavage, ou après la déségrégation, a fortiori s'il s'agissait d'immigrants d'origine africaine ? On pourrait même reprendre la rhétorique de Podhoretz : « Quelle a été la responsabilité de ces immigrants récents, certains africains, dans l'esclavagisation des Noirs ? Quelle part avaient-ils dans l'exploitation des Noirs, eux qui travaillaient comme des forcenés pour gagner leur vie ? ». Et que dire, en outre, de cet autre argument selon lequel les descendants de personnes esclavagisées ne seraient pas des récipiendaires légitimes de quelconques réparations puisqu'ils n'ont précisément jamais été esclavagisés eux-mêmes, puisqu'ils sont déjà bénéficiaires de l'abolition de l'esclavage, puis de celle la ségrégation dans toutes les libertés dont ils jouissent au quotidien ? Et peut-on d'ailleurs punir des individus dans le présent pour des faits non seulement commis par d'autres mais qui de surcroît étaient légaux au moment où ils ont été perpétrés ?

Pourquoi insister autant sur le rapport entre politique et mémoire ? L'objectif n'est aucunement de participer de quelque manière que ce soit au débat sur la question des réparations aux descendants de victimes de l'esclavage ; il est en revanche d'engager une réflexion sur la question, plus circonscrite, des responsabilités, au pluriel : celle des citoyens américains d'une part, et celle de l'État, qui, aux États-Unis, est toujours double, parce qu'au sens d'État fédéral et/ou d'État(s) fédéré(s) au pluriel. Plusieurs travaux ont déjà été publiés sur le sujet, dont ceux de Steven Sverdllick (1987) et d'Anna Stilz (2011). Alors que pourrait-on bien apporter à l'historiographie qu'elle ne contiendrait pas déjà ? L'idée est précisément

---

<sup>1</sup> Texte traduit de l'anglais vers le Français par l'auteur.

d'appréhender la question de la responsabilité à travers le prisme plus spécifique de ce qu'on appelle la construction « sociale » de la race, donc dans une perspective socioconstructiviste. Cet angle a lui aussi été traité dans l'historiographie, notamment par Edouard Machery et Luc Faucher dans un article intitulé « Social Construction and the Concept of Race » (2005). Nous proposons néanmoins de prolonger cette réflexion au-delà de la seule construction sociale de la race pour appréhender trois axes principaux liés au concept de réparation : la nuance entre culpabilité(s) et responsabilité(s) individuelle(s) et collective(s) ; le degré de responsabilité de l'État et du citoyen ; les limites matérielles de l'hypothèse réparatrice pour ce qui relève du trauma de l'esclavage.

### **La nuance entre culpabilité(s) et responsabilité(s) individuelle(s) et collective(s)**

Cette question de la construction sociale de la race exerce un impact extrêmement intéressant sur les notions de culpabilité et de responsabilité, et on le voit parfaitement aujourd'hui dans tous les débats portant sur la question des réparations aux descendants de victimes de l'esclavage. Le discours politique, au sens large du terme, a fréquemment eu recours au terme de « race » au XIXe siècle pour traduire ce qu'il y a de particulier, en termes phénotypiques, dans chaque groupe humain, c'est-à-dire l'ensemble des caractères apparents, faisant ainsi de la race une notion d'ailleurs extrêmement subjective. Or, très prudemment, la biologie ne reconnaît plus aujourd'hui de races que pour désigner des groupes d'êtres vivants sélectionnés artificiellement par l'être humain parce qu'ils présentent des caractéristiques physiques homogènes. Un pas essentiel est franchi en 1972 lorsque Richard Lewontin démontre que même sur la base de leur ADN des variations plus importantes peuvent être décelées au sein d'une seule et même « race » humaine qu'entre deux « races » humaines distinctes.

Mais ces considérations biologiques n'effacent en rien le racisme. Étienne Balibar précise d'ailleurs dans un article intitulé « Le retour de la race » (2007, 163) que « non seulement le racisme en ce sens élémentaire est toujours là, mais qu'il a acquis une nouvelle virulence ». Jean-Frédéric Schaub, citant Barbara Jeanne Fields, alerte pour sa part sur les implications d'une sorte d'approche « culturelle » du lien entre esclavage et doctrine raciale, plus particulièrement sur une approche qui serait trop exclusive d'un « système de relations raciales », « comme si l'objectif premier de l'esclavage était de produire de la suprématie blanche, plutôt que du coton, du sucre, du riz et du tabac ». Schaub rappelle ainsi avec force que c'est l'esclavage qui génère le racisme plutôt que l'inverse : « Si les propriétaires d'esclaves », poursuit Schaub, « avaient produit de la suprématie blanche sans produire de coton, leur classe aurait disparu assez vite » (2015, 74-75). Tous ces débats contemporains procèdent pour partie des propositions du constructivisme social qui s'est développé à compter des années 1960, notamment après la publication de *The Social Construction of Reality* de Peter Berger et Thomas Luckmann en 1966. Pour citer Éric Baratay, historien spécialiste des relations des relations entre l'homme et l'animal, « les caractères de la race sont choisis par l'homme qui établit un standard, un portrait idéal, qu'il façonne en fonction de ses représentations et de ses besoins » (2003, 42).

Tenter de trouver une logique au concept de réparations ainsi que des récipiendaires légitimes requerrait de pouvoir identifier des coupables, or c'est bien évidemment chose

impossible. Toute personne ayant produit « du coton, du sucre, du riz et du tabac » en exploitant des personnes esclavagisées (Schaub 2015, 74-75) est de toute façon décédée de très longue date. Dans un ouvrage intitulé *Enduring Injustice*, Jeff Spinner-Halev cite Thomas McCarthy, un autre historien, pour faire valoir que l'historiographie fait sans doute fausse route. Son argument est que la problématique des réparations n'est, en réalité, pas du tout celle de la « culpabilité », mais celle de la « responsabilité », et que cette responsabilité est de nature éminemment collective. Tel que posée par Spinner-Halev, le problème n'est absolument plus de savoir si tel ou tel individu a bénéficié ou non de l'esclavage à titre personnel mais de déterminer si cet individu partage et, par conséquent, bénéficie d'un héritage national injustement acquis et injustement réparti. Il ne s'agit donc en rien d'une question de « culpabilité collective », mais bien de « responsabilité » collective (28). Pour autant, ce postulat d'une symétrie entre, d'un côté, « des phénomènes d'acquisition et de redistribution injustes » et, de l'autre, cette notion de « responsabilité », n'en reste pas moins tout à fait insuffisant pour identifier la nature des différents types d'injustices, et pour rendre compte de leur durabilité, pour ne pas dire de leur pérennité dans l'histoire. Spinner-Halev écrit d'ailleurs lui-même que cette sorte de symétrie entre « acquisition injuste » et « responsabilité » est certes très séduisante, mais que toutes les injustices durables ne sont pas pour autant causées par un gain de nature économique (81).

On serait ici tenté d'en revenir au constructivisme social qui, hélas, hélas ne permet pas non plus de contourner cet écueil. L'injustice profonde, fondamentale, qui sous-tend toutes les injustices dont pâtissent les descendants de victimes de l'esclavage n'est autre que l'exploitation d'êtres humains, exploitation justifiée par un critère racial dont la validité biologique a été discréditée au XXe siècle. Même s'il est communément admis que la race est (ou même était) une construction sociale, donc collective, aucun individu actuellement en vie n'a personnellement pratiqué l'esclavage ni directement tiré un quelconque profit individuel de l'esclavage, ce qui nous ramène directement au début de notre réflexion, c'est à dire à l'argument de Norman Podhoretz. Peut-on, dans ce cas, sanctionner un individu pour un crime collectif perpétré dans le passé, ce qui reviendrait à sanctionner d'autres individus que ceux qui ont perpétré le crime ? On comprend le raisonnement en théorie mais il faut convenir que, formulé ainsi, l'argument est quelque peu encombrant pour la démocratie libérale. Alors même que l'on est en train de découvrir que le trauma pourrait s'inscrire dans les gènes, et donc être transgénérationnel au sens littéral du terme, qu'en est-il alors de la responsabilité ? La responsabilité peut-elle, elle aussi, être transgénérationnelle ? Au-delà de la dimension « individuelle » ou « collective » de la responsabilité, se pose donc la question de son historicisation : des actions perpétrées dans le passé, à une époque où elles étaient légales, peuvent-elles être punies dans le présent au motif qu'elles n'y sont plus légales ? Le droit, l'histoire et la politique se superposent ici de manière très imparfaite.

### **De la responsabilité de l'État ou du citoyen**

Un article du célèbre intellectuel et polémiste africain-américain, Ta-Nehisi Coates, qui est véritable plaidoyer en faveur des réparations, « *The Case for Reparations* » (2014), permet de préciser encore un peu plus les contours de la problématique. Coates écrit que, dans les années 1920, l'État du Mississippi avait en réalité toutes les caractéristiques d'une

kleptocratie dans la mesure où la majorité de la population de cet État, majorité noire, se trouvait perpétuellement dépouillée de son droit de vote, d'abord par le biais d'une taxe électorale, qui les excluait économiquement, mais surtout par la menace et crainte du lynchage à mort. Entre 1882 et 1968, plus de Noirs ont été lynchés dans l'État du Mississippi que dans tout autre État du pays. Cette question des lynchages à mort recoupe, en quelque sorte, celle du constructivisme social dans le sens où, pour autant qu'ils étaient perpétrés par des foules haineuses, ces lynchages étaient perpétrés par des citoyens, par des individus. Les lynchages n'engageaient donc a priori en rien la responsabilité de l'État, que ce soit un État fédéré, comme le Mississippi, ou l'État fédéral. En revanche, cette pratique du lynchage, qui était une pratique criminelle, n'était aucunement autorisée par le droit, pas même sous le système des lois dites « Jim Crow », ces lois nationales ou propres aux États du Sud, qui étaient issues des « Black codes » et qui ont institué la ségrégation raciale aux États-Unis entre 1876 et 1965. Le problème réside dans le fait que les lynchages étaient systématiquement tolérés par les forces de l'ordre. L'impact de ces lois dites « Jim Crow » se trouve aujourd'hui au cœur même de toutes les revendications du mouvement pour les réparations car il s'agit, précisément, d'une série de lois, d'arrêtés, de règlements divers et variés, donc de mesures promulguées par le pouvoir politique en place dans les États du Sud des États-Unis entre 1876 et 1965. Alors même qu'elle n'était pas autorisée par le droit, la pratique du lynchage a néanmoins pu perdurer, parce qu'elle n'a jamais été réprimée par le pouvoir politique qui, par conséquent, a failli à défendre des libertés fondamentales, à défendre l'État de droit, contribuant par effet de bord à installer et laisser perdurer toutes sortes d'inégalités dont les effets se font sentir encore aujourd'hui. En toute théorie, le gouvernement fédéral aurait pu intervenir par le biais du Congrès des États-Unis pour mettre un terme aux lynchages, ce que le Sénat des États-Unis a d'ailleurs lui-même reconnu lorsqu'il formula des excuses officielles en 2005 :

Le Sénat : (1) présente ses excuses aux victimes et aux survivants du lynchage pour son incapacité à adopter une loi anti-lynchage ; (2) exprime sa plus profonde sympathie et ses regrets les plus solennels aux descendants de ces victimes dont les ancêtres ont été privés de la vie, de la dignité humaine et des protections constitutionnelles accordées à tous les autres citoyens américains ; et (3) se souvient de l'histoire du lynchage, afin de garantir que ces tragédies personnelles ne seront ni oubliées ni répétées.

Sur un plan symbolique, ces excuses sont assurément extrêmement importantes et bienvenues mais elles concernent exclusivement la pratique du lynchage elle-même, sans aucun lien explicite avec la double question de l'esclavage et de la ségrégation raciale. La construction « sociale » de la race, par conséquent, et le degré de responsabilité « citoyenne » qu'elle implique, génèrent une sorte de prisme dans lequel ce qu'il faut bien qualifier d'une manière ou d'une autre, et que nous qualifions de construction « politique » de la race forme une sorte de point aveugle. La reconnaissance implicite ou tacite par l'État de pratiques condamnables et d'injustices flagrantes a eu pour effet d'entériner des normes qui, même si elles endossaient les intérêts du groupe dominant à un moment donné de l'histoire, ont favorisé une normalisation intergénérationnelle des inégalités. Et c'est assez logiquement, finalement, que la ségrégation raciale s'est trouvée entérinée par l'État de droit dans l'arrêt



*Plessy v. Ferguson* de la Cour suprême des États-Unis en 1896 (pour mémoire, l'esclavage avait été aboli par le 13<sup>ème</sup> Amendement en décembre 1865, 31 ans plus tôt).

Le fait que la race soit une construction d'ordre strictement social, par conséquent, peut aboutir à faire peser le poids des responsabilités sur les citoyens et, théoriquement, presque techniquement, aller jusqu'à dédouaner les États-Unis en tant qu'État, État fédéral ou anciens États confédérés dans le Sud. Tel est, par exemple, même si elle n'évoque pas directement le constructivisme social, l'argument posé par Iris M. Young dans un ouvrage intitulé *Responsibility for Justice* :

Si les demandes de réparations sont effectivement valables, alors le gouvernement des États-Unis n'est pas l'agent qui est responsable du tort et dont les dommages doivent être évalués. De plus, le fait de considérer le gouvernement des États-Unis comme un agent spécifique distinct de la société qu'il gouverne peut avoir tendance à laisser le peuple des États-Unis s'en tirer trop facilement. L'esclavage et ses séquelles étaient des maux de la société, et pas simplement des questions de politiques publiques. S'il existe des responsabilités liées à ces injustices historiques, elles incombent d'une certaine manière au peuple des États-Unis, ou du moins à certains de ses citoyens. Comme dans les décennies précédentes, le gouvernement des États-Unis peut néanmoins être un véhicule permettant de s'acquitter de responsabilités qui relèvent de ses citoyens, ou de certains de ses citoyens (2011, 177).

À l'inverse, l'historiographie contient aussi des travaux défendant le point de vue opposé, à l'instar de ceux de Leonard C. Feldman, qui, lui, met plus directement en avant la responsabilité de l'État dans les injustices :

Je dirais que le pouvoir de l'État devient une sorte de « point aveugle » en termes de redistribution/reconnaissance [...]. Le véritable pouvoir - la véritable injustice - se développe dans la société civile, à travers les relations économiques d'exploitation et les relations culturelles de stigmatisation. Si l'État peut être reconnu comme un acteur de ces relations, ce qui manque dans le cadre de la redistribution/reconnaissance, c'est la prise en compte de l'État en tant que source essentielle d'oppression et de difficultés. L'État et sa dynamique spécifiquement politique d'inclusion et d'exclusion doivent être explicitement thématiques dans toute théorie de la justice (2002, 411).

La responsabilité de l'État est intrinsèquement liée à l'autorité légitime exercée, via les trois pouvoirs que sont le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif, et le pouvoir judiciaire, sur l'ensemble de la collectivité nationale. Cette autorité est éminemment normative et aboutit à une normalisation intergénérationnelle de l'injustice raciale, comme le souligne également Clément Bur :

À l'origine, la *norma* était une équerre en forme de T servant à tracer des lignes droites. De ce sens concret, on a tiré les « normes » qui « guident plus ou moins explicitement et plus ou moins impérativement les comportements sociaux dans un même groupe dont elles assurent ainsi la cohésion par la conformité du comportement ou par la sanction, voire l'exclusion, de ceux qui y dérogent ou qui s'en écartent trop » (2012, 167).

L'argument de Clément Bur conforte donc l'idée selon laquelle l'État, tout autant que la société au sens plus large dans une perspective socioconstructiviste, sinon davantage, se trouve bien être porteur d'une responsabilité avérée, celle d'assurer la cohésion « par la

conformité du comportement » dans les injustices liées, directement dans le passé et indirectement dans le présent, à l'esclavage et à la ségrégation raciale. Nous invoquons donc la responsabilité de l'État, celle de la loi, de la réglementation, dans la ségrégation raciale aux États-Unis, même si, comme l'a établi le socioconstructivisme, on sait désormais que la race est une construction avant tout « sociale ». Or si la race est une construction sociale, la pérennisation de la ségrégation raciale, elle, a nécessairement requis la sanction de la loi, donc celle de l'État. La ségrégation raciale, par conséquent, est une construction résolument politique.

### **De l'injustice raciale à l'injustice économique**

Très logiquement, cette question appelle une réflexion sur la mémoire collective, de la mémoire de toute « nation » qui a laissé perdurer un trauma ou des injustices, et nous définissons précisément la « nation » comme une société qui, justement, a une mémoire collective. Cette question appelle également une réflexion sur la mémoire individuelle, mémoire des individus qui ont subi un trauma ou des injustices ; sur la mémoire, également des individus qui en ont été la cause ou qui les ont perpétrés. Il y a là pour la recherche un champ encore assez récent et très évolutif autour d'une problématique éminemment complexe qu'il y aurait tout lieu de décrire comme un palimpseste, métaphore empruntée à Max Silverman. Réfléchir à ces questions mémorielles liées aux descendants de personnes esclavagisées aux États-Unis conduisent à devoir en quelque sorte enjamber l'Atlantique, ce qu'on appelle d'ailleurs l'Atlantique noir, et le concept d'Amérique de manière plus large, cette Amérique économique et sociale, et de facto politique, qui, d'un point de vue diachronique, prend aussi, et bien évidemment, racine sur les rivages du continent africain. Et c'est bien l'impossible déracinement qui, aujourd'hui, fige la mémoire traumatique et pose de manière aussi douloureuse et complexe la question des réparations aux descendants de victimes de l'esclavage dans une société plus clivée et polarisée que jamais.

Les répercussions contemporaines sont multiples et très ramifiées. C'est ainsi que le slogan « Make America Great Again » du candidat Donald Trump en 2016, 2020, et donc, semble-t-il, 2024, pouvait lui-même être immédiatement reçu comme un postulat ou en tout cas un message subliminal de justice réparatrice mais, attention, au profit des Américains qui sont hostiles aux acquis du libéralisme progressiste : car on ne sait pas, au juste, dater la grandeur de l'Amérique pour quelqu'un comme Donald Trump. Quand l'Amérique a-t-elle été grande dans l'esprit de Donald Trump ? Quel est son marqueur historique ? Ce serait pour le moins critique si c'était par exemple à l'époque de la ségrégation raciale. Cette inversion du prisme, cette justice réparatrice mais au profit du groupe en réalité dominant de la société, recoupe une phrase très célèbre de Martin Luther King : « Il y a dans ce pays le socialisme pour les riches, et l'individualisme sauvage pour les pauvres » (« This country has socialism for the rich, and rugged individualism for the poor »). Martin Luther King établit ici un parallèle caractéristique de sa pensée politique entre injustice raciale et injustice économique. Cette citation a d'ailleurs été reprise sur divers documents de campagne de Bernie Sanders, qui sera évoqué plus loin.

On retrouve incidemment ce même prisme inversé dans le néolibéralisme qui, contrairement à l'idée que l'on peut avoir du laissez-faire, n'est absolument pas un anarcho-

capitalisme. Le néolibéralisme se trouve être lui-même constructiviste en ce qu'il érige la concurrence en paradigme de l'activité économique et accepte toutes les formes d'inégalités sociales et culturelles produites, et qu'il n'intervient justement pas, ou très peu, pour compenser les distorsions sociales imposées par la concurrence. Comme le dit Michel Foucault dans *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France*, le néolibéralisme ne se place pas sous le signe du laissez-faire, mais, « au contraire, sous le signe d'une vigilance, d'une activité, d'une intervention permanente » (1978, 137). Cette « biopolitique » évoquée par Foucault, ce biopouvoir qui porte non plus sur les espaces politiques, sur les territoires, mais sur la vie des individus eux-mêmes, sur des populations considérées comme incapables de comprendre la nature de leurs propres problèmes et de poursuivre leurs propres objectifs démocratiques, permet de mieux comprendre la différence profonde entre libéralisme classique et néolibéralisme. Le néolibéralisme ne prône pas simplement l'indépendance du marché, mais l'extension du modèle économique à l'ensemble des sphères de l'interaction sociale. Il trouve son origine dans l'utilitarisme de Jeremy Bentham, dont il condamne néanmoins quelques tendances socialisantes, notamment inhérentes à la formule « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre », et se déploie surtout dans les théories de Friedrich Hayek et de Ludwig von Mises, ainsi que dans l'ordolibéralisme de l'école de Fribourg. Le néolibéralisme ne désigne plus seulement une « gouvernementalité » fondée sur la liberté des individus, il est, comme le dit Foucault, un art de gouverner à ce qu'il appelle la rationalité des gouvernés eux-mêmes.

Donc, le parallèle entre race et classe n'en est que plus intéressant d'un point de vue mémoriel car il pose la responsabilité de l'État et cette question de la gouvernementalité foucauldienne en termes diachroniques. Si, chez Marx, l'exploitation capitaliste génère des différences entre classes, il est très intéressant de transposer cette équation à la race et de faire valoir encore une fois que, au fond, c'est bien l'esclavage qui génère le racisme, plutôt que l'inverse. Il y a là quelque chose d'éminemment constructiviste, encore une fois, et l'agentivité comme la responsabilité de l'État n'en sont que plus apparentes. D'un point de vue diachronique, mémoriel, c'est en cela que la question de l'historicisation des injustices offre un champ de recherche passionnant, et politiquement très important. Quelle est au fond la durée d'une injustice ? Un descendant de personne esclavagisée, doit-il, peut-il, être éligible à des réparations pour une injustice qui, par définition, n'existe plus puisqu'il n'est lui-même pas esclave ? En quoi un Africain qui aurait été naturalisé américain au XXI<sup>e</sup> siècle devrait-il, en tant que contribuable, verser des réparations aux descendants de personnes esclavagisées ? Quid des injustices économiques et sociales ? Se repose dans ce cas, certes sous un autre mode, la question de la logique de classes : toutes les injustices ne sont-elles pas finalement, en tout cas à terme, des injustices économiques ?

Dans un ouvrage intitulé *Bernie Sanders's Democratic Socialism : Holding Utopia Accountable*, nous avons fait remarquer que sous couvert de socialisme démocratique, Bernie Sanders, s'agissant des réparations aux descendants d'esclaves, avait déclaré qu'il y avait de « meilleures façons » d'aider les gens qu'en signant des chèques. Mais nous ne faisons là que traduire en français les propos de Sanders qui, lui, parle de « chèque » au singulier. Voici exactement ce qu'il a dit : « there are better ways to address the crises in American communities than writing out a check » (2021, 215). Le singulier, ici, donc la singularité de la réparation, en d'autres termes, n'efface pas la pérennité de l'injustice, qu'elle soit raciale ou

économique, et en réalité les deux. D'où cette thèse que nous développons, celle d'une justice réparatrice inscrite en filigrane dans le socialisme démocratique de Bernie Sanders, une justice réparatrice qui contribuerait à inverser le stigmate pour réhabiliter les droits de naissance de tout citoyen américain que sont le libéralisme et la citoyenneté, citoyenneté politique, mais également citoyenneté économique et sociale. Sous cet angle, le socialisme démocratique de Bernie Sanders peut être considéré comme une forme de justice réparatrice. Naturellement, nous jouons avec les mots puisque j'utilise la formule justice réparatrice, généralement utilisée au sujet des descendants de victimes de l'esclavage, pour qualifier la pensée de Bernie Sanders à qui on a justement tant reproché de ne pas être assez sensible au sort spécifique des Africains-Américains, et dans une moindre mesure à la cause des femmes. En d'autres termes, Bernie Sanders n'est pas *woke*. Mais là où Martin Luther King avait exposé l'injustice raciale, Sanders expose l'injustice économique qui, à ses yeux, englobe l'injustice raciale. Pour autant, et très peu de gens le savent parce que personne n'y fait attention, pas même aux États-Unis, la Marche sur Washington du 28 août 1963 ne se résumait pas au légendaire discours « I Have a Dream » de Martin Luther King ; cette Marche revendiquait d'être une Marche pour « l'emploi » et la liberté (« for Jobs and Freedom ») ; elle liait, par conséquent, déjà, injustice économique et injustice raciale dans une seule et même perspective qui démontrait que les injustices se perpétuent bien dans le temps, et qu'elles ne sont pas simplement des injustices historiques, au sens de ponctuelles dans l'histoire. Certes l'inégalité économique, la lutte des classes, l'exploitation, la corruption, etc., ont toujours existé aux États-Unis, mais, dans le sillage du mouvement Occupy Wall Street en 2011, l'attention s'est davantage portée sur la responsabilité des injustices, celle des fameux 1% de la population qui prospèrent au détriment des 99 autres pour cent. Cela peut sembler d'autant plus utopique que 99% des Américains, donc, sont, pour des raisons diverses et variées, des victimes d'injustices économiques dans le présent.

Forcément il est difficile de conclure, en tout cas scientifiquement, car il n'appartient pas au chercheur de trancher la problématique politique des réparations de divers traumatismes subis par différents groupes sociaux ; il lui appartient en revanche de la comprendre et de l'analyser dans sa complexité. Un moyen terme pourrait être d'être d'adopter un prisme comparatiste : s'agissant de « processus » plus que de « facteurs » mémoriels, et d'injustices anciennes et durables, ce dont les États-Unis ont finalement besoin ne serait-il pas, plutôt que d'improbables réparations, une sorte de commission de réconciliation comparable à celle mise en place en Afrique du Sud après l'apartheid ? Mais n'est-ce pas au fond, précisément, ce que la polarisation extrême d'une société clivée refuse encore obstinément ? Et quid, au-delà des injustices matérielles, de la mémoire traumatique ? Car les injustices sociales et économiques, on l'a vu d'Occupy Wall Street à Black Lives Matter, et on peut l'observer sous un autre angle avec Me Too, semblent bel et bien s'inscrire de la même manière que d'autres types d'injustices dans la mémoire traumatique. Car si la race est une construction sociale, il est bien évident que la logique de classe en est une autre. Dès lors, la question qui se pose est la suivante : comment la construction sociale d'un phénomène peut-elle se traduire, ou pas, en politiques publiques ? Idéalement, donc, et je finirai là-dessus, il faudrait pouvoir parvenir à une sorte de théorisation politique de la mémoire sociale.

## **Bibliographie**

- Balibar, Étienne. « Le retour de la race ». *Mouvements* 2 (50) (2007) : 162-171.
- Baratay, Éric. *Et l'homme créa l'animal : Histoire d'une condition*. Paris : Odile Jacob, 2003.
- Berger, Peter, and Thomas Luckman. *The Social Construction of Reality: A Treaty in the Sociology of Knowledge*. New York : Doubleday & Co., 1966.
- Booth, James. “The Work of Memory: Time, Identity, and Justice.” *Social Research* 75 (1), (2008): 237–62.
- Bur, Clément. « Normes et autorité, une introduction ». *Hypothèses* 1 (15) (2012) : 165-177.
- Coates, Ta-Nehisi. “The Case for Reparations.” *Atlantic Monthly* (June 2014). URL: <http://www.theatlantic.com/features/archive/2014/05/the-case-for-reparations/361631>.
- Feldman, Leonard C. “Redistribution, Recognition, and the State: The Irreducibly Political Dimension of Injustice.” *Political Theory* 30 (3) (June 2002): 410-440.
- Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris : Gallimard/Seuil, 2004.
- Gachon, Nicolas. *Bernie Sanders's Democratic Socialism: Holding Utopia Accountable*. New York: Palgrave Macmillan, 2021.
- . *Libéralisme et citoyenneté aux États-Unis, XXe siècle*. Paris : Ellipses, 2001.
- King, Martin Luther Jr. “I Have a Dream,” Address delivered at the March on Washington for Jobs and Freedom (August 28, 1963). The Martin Luther King Jr. Research and Education Institute (Stanford University). URL: <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/i-have-dream-address-delivered-march-washington-jobs-and-freedom>.
- Lewontin, Richard C. “The Apportionment of Human Diversity.” *Evolutionary Biology* 6 (1972): 383-398.
- Machery, Edouard, and Luc Faucher. “Social Construction and the Concept of Race.” *Philosophy of Science* 72 (5) (December 2005): 1208-1219.
- Page, Jenifer. *Reparations and State Accountability*. PhD dissertation, Harvard University, 2015.
- Podhoretz, Norman. “My Negro Problem—and Ours.” *Commentary* (February 1963). URL: <https://www.commentary.org/articles/norman-podhoretz/my-negro-problem-and-ours/>.
- Rothberg, Michel. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.
- Schaub, Jean-Frédéric. *Pour une histoire de la race*. Paris : Seuil, 2015.
- Silverman, Max. *Palimpsestic Memory: The Holocaust and Colonialism in French and Francophone Fiction and Film*. New York: Berghan Books, 2013.
- Spinner-Halev, Jeff. *Enduring Injustice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Stilz, Anna. “Collective Responsibility and the State.” *Journal of Political Philosophy* 19 (2), (2011): 190-208.
- Sverdlick, Steven. “Collective Responsibility.” *Philosophical Studies* 51 (1) (1987): 61-76.
- Temin, David Myer, and Adam Dahl. “Narrating historical injustice: Political responsibility and the politics of memory.” *Political Research Quarterly* 70 (4), 2017: 905-917.
- U.S. Senate. S.Res.39 - A resolution apologizing to the victims of lynching and the descendants of those victims for the failure of the Senate to enact anti-lynching legislation. 109th Congress (2005-2006). URL: <https://www.congress.gov/bill/109th-congress/senate-resolution/39>.

U.S. Supreme Court. *Plessy v. Ferguson*, 163 U.S. 537 (1896). URL:  
<https://www.archives.gov/milestone-documents/plessy-v-ferguson>.  
Young, Iris. *Responsibility for Justice*. New York: Oxford University Press, 2011.