

**Zeitschrift:** Annales fribourgeoises  
**Herausgeber:** Société d'histoire du canton de Fribourg  
**Band:** 61-62 (1994-1997)  
  
**Artikel:** Conférence inaugurale  
**Autor:** Burguiere, André  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-817243>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# **I. CONFÉRENCE INAUGURALE**

---

ANDRÉ BURGUIERE

## CONFÉRENCE INAUGURALE<sup>1</sup>

*André Burguière est directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris; il est également membre du comité de direction de la revue «Annales, Histoire, Sciences Sociales». C'est donc un représentant par excellence de la troisième génération de l'école des Annales, qui est au centre du renouvellement des disciplines historiques hier et aujourd'hui, dans le domaine francophone et bien au-delà. Il a publié le rapport final des recherches pluridisciplinaires sur «Les Bretons de Plozévet» (Paris, 1975); il a consacré un autre ouvrage au monde rural, «Paysages et paysans. Histoire des campagnes. X<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles» (Paris, 1991). Spécialiste d'épistémologie de l'histoire et des sciences sociales, il a dirigé le «Dictionnaire des Sciences historiques» (Paris, 1986). Il a également publié de nombreux travaux sur l'histoire et l'anthropologie de la famille, en particulier une «Histoire de la famille» (Paris, 1986) dont il a assumé la codirection, ainsi que sur la formation de l'identité nationale, avec une «Histoire de la France» (Paris, 1989-1993) qu'il a dirigée avec Jacques Revel.*

«Il n'est jamais facile de parler à la place de quelqu'un d'autre. C'est pour moi un honneur de présenter une entreprise que je considère comme l'un des événements historiographiques les plus importants de ces vingt dernières années. Mais j'en mesure aussi la difficulté: le fait d'avoir collaboré à l'entreprise ne me qualifie pas vraiment pour m'en faire le porte-parole. Certains ouvrages collectifs ne sont que l'addition de plusieurs historiens coiffés d'un coordinateur. Celui-là, par la nouveauté du projet, par la complexité du plan de l'agencement d'ensemble, est vraiment l'œuvre, la création de celui qui l'a dirigé. Pierre Nora lui-même parle à propos de ces sept volumes d'une architecture de cathédrale. On l'avait dit aussi pour la recherche de Marcel Mauss, et la comparaison a du sens par la très forte intégration de toutes les parties, de tous les détails jusqu'au moindre chapiteau au projet d'ensemble. Mais cette unité, cette solidarité de tous les éléments n'est pas visible à l'œil nu, qui perçoit au contraire une sorte de chaos de lignes et d'images; elle n'est évidente et rigoureuse que pour l'architecte. Le collaborateur que je suis a l'impression d'avoir sculpté sa gargouille sans voir comment elle se reliait aux autres motifs, et d'avoir découvert simplement ensuite que l'architecte de l'ouvrage, par-dessus mon épaule, guidait ma plume vers les idées qu'il avait. Ce manque de responsabilité à l'égard de la conception d'ensemble m'oblige — et m'autorise aussi — à considérer *Les lieux de mémoire* avec une certaine distance, assez pour tenter dans un premier temps de replacer l'entreprise dans l'évolution des

---

<sup>1</sup> Nous remercions M. Bertrand Forclaz qui s'est aimablement chargé de la transcription de la conférence.

courants historiographiques de ces vingt dernières années, dans un deuxième temps d'analyser la démarche historique que Pierre Nora poursuit explicitement, et peut-être aussi celle plus radicale, plus ambitieuse mais aussi plus problématique qu'il poursuit implicitement, et enfin dans un troisième temps de confronter cette approche historique de l'identité nationale avec d'autres, parallèles mais aussi partiellement différentes comme, par exemple, l'approche que j'ai proposée avec Jacques Revel dans notre *Histoire de la France*, une histoire problématique et non chronologique, comme celle justement des *Lieux de mémoire*.

Donc, d'abord, j'aimerais rapidement voir comment la mémoire est remontée à la surface du champ historique. Car, quand, il y a bien longtemps, je terminais mes études d'histoire à la Sorbonne, au début des années soixante, la mémoire avait mauvaise presse auprès des historiens. Pour la tradition positiviste, la tâche de l'historien consistait à rectifier, par le travail d'archives, les préjugés, les déformations, le légendaire de ce qui s'était transmis par la mémoire. La mémoire avait toujours tort contre le document écrit authentifié, et même quand elle devenait un document couché par écrit, par exemple les Mémoires des grands ou des témoins qualifiés d'une époque, elle devait être critiquée comme n'importe quel témoignage, en raison de sa médiocre fiabilité.

La mémoire n'était guère mieux considérée par le courant de ce qu'on appelle aujourd'hui la Nouvelle histoire, et qu'on appelait encore l'école des Annales — je préfère l'appeler comme ça — d'abord parce que ce courant était tout attentif aux structures objectives, économiques, démographiques, sociales, et qu'il restait dans sa conception de l'histoire-science attaché aux procédures critiques de l'histoire savante, comme les positivistes. Quant au concept de mentalité forgé par Lucien Febvre et Marc Bloch, il servait plus à explorer le versant cognitif des représentations, par exemple, que le versant mnémonique d'une psychologie historique. Une œuvre comme *Les rois thaumaturges* de Marc Bloch peut éventuellement être considérée comme l'étude d'un lieu de mémoire. Mais là encore, Marc Bloch s'intéresse plus à la dimension cognitive de cette mémoire, comme représentation du pouvoir, ou comme «erreur collective» — puisqu'il utilise le terme — concernant les guérisons, le toucher des écrouelles, qu'au problème de la transmission et de la créativité d'une mémoire collective. Quant à Fernand Braudel, il qualifie les mentalités de «*prison de la longue durée*», mais il entend par là plus la rigidité des représentations, des manières de penser, leur résistance au changement que leur rôle de transmission et d'actualisation de la mémoire.

Dans ce peu de crédit accordé à la mémoire, on reconnaît un trait profond de la culture humaniste et scientifique qui traverse toute la culture occidentale depuis la Renaissance, et qui a peut-être été encore plus marqué au pays de Descartes. L'humanisme, dont l'épanouissement est étroitement lié à l'essor de l'imprimerie et à la diffusion de l'écrit, rejetant la culture médiévale, a voulu rompre avec une culture de la

mémoire. Or on sait, depuis les beaux travaux de Frances Yates et d'autres historiens sur *L'art de la mémoire*, que les techniques de mémorisation ont joué un rôle fondamental dans la formation intellectuelle, de l'école à l'université, des hommes du Moyen Age, en raison justement de la faible circulation d'écrits. Or le mot d'ordre de la Renaissance est exprimé par la célèbre formule de Montaigne: «*Je préfère des têtes bien faites aux têtes bien pleines*». La mémoire est désormais considérée comme une activité intellectuelle sans intelligence; et cette tendance n'a fait que croître jusqu'à aujourd'hui, si l'on considère l'usage scolaire de la mémoire: j'ai appris beaucoup moins de choses par coeur que mon grand-père qui n'avait pas dépassé l'école de son village, que mon père qui n'avait eu que son certificat d'études, et ma fille apprend encore moins de choses par coeur que moi; le déclin des mémoires ne cesse de grandir dans notre formation scolaire.

Ce retour de la mémoire, ce renversement de tendance, je le situerais aux alentours de Mai 68, qui est une coupure commode, une fracture française, mais aussi une fracture internationale dont nous n'avons pas fini de mesurer la profondeur. Cela dit, les raisons de la réhabilitation de la mémoire aux yeux des historiens ne sont pas toutes idéologiques. Je mentionnerais même en premier lieu, car le transfert s'est fait dès la fin des années soixante, la place grandissante dans les confrontations interdisciplinaires des historiens de l'ethnologie, qui réhabilite la tradition orale: c'est ce que j'appellerais l'effet-*Cheval d'orgueil*, le best-seller d'Hélias.

Avec le succès à la fin des années soixante des récits de vies, collectés souvent au magnétophone, qui restituent l'histoire des gens ordinaires, comme une autre histoire, transmise non par inscription archivistique mais par la transmission orale, c'est-à-dire la mémoire pure, on assiste à la réhabilitation du témoignage oral et de la mémoire, deux anciens suspects de la méthode historique savante. Les travaux d'histoire orale — la mode était venue essentiellement d'Angleterre et du monde anglo-saxon — se sont multipliés dans les années soixante-dix, et j'avoue moi-même y avoir contribué avec une enquête du Centre de Recherches Historiques, où nous avons collecté des histoires de vies, enquête que j'avais eu à diriger. Mais ce travail a été particulièrement actif en France à Aix-en-Provence, sous la direction de Philippe Joutard, qui a abouti à un recueil collectif, *Ces voix qui nous viennent du passé*, une sorte d'aboutissement de ses travaux d'histoire orale, appuyé essentiellement sur des mémoires enregistrées. Conversion paradoxale dans le cas de Philippe Joutard, car il s'était livré dans sa thèse sur *La légende camisarde* à une magistrale démystification de la transmission orale, puisqu'il avait montré que l'épopée camisarde, cette résistance héroïque des paysans huguenots des Cévennes aux dragonnades de Louis XIV après la révocation de l'Edit de Nantes, dont les Cévenols eux-mêmes pensaient qu'elle s'était transmise comme une pieuse tradition de génération en génération dans les récits faits au coin du feu, à la veillée, qu'en réalité cette épopée camisarde, cette tradition orale en quelque sorte,

avait été complètement réinventée au XIX<sup>e</sup> siècle par l'historiographie protestante. Des érudits protestants, soucieux d'exalter l'héroïsme des martyrs de l'Eglise du désert, avaient exhumé des récits de cavaliers et d'autres recherches très bizarres, totalement oubliés, pour écrire une histoire, d'ailleurs assez censurée, à tendance hagiographique, qui avait été très largement diffusée dans le milieu protestant, en particulier par la presse confessionnelle, et donc, lue dans les veillées, cette littérature avait recréé une tradition orale. Cet exemple superbe ne fait que confirmer, dans la culture européenne, l'interpénétration de la transmission orale et de la transmission écrite, et Philippe Joutard avait ainsi exploré avant la lettre un lieu de mémoire, c'est-à-dire une mémoire complètement construite. Mais, pris lui-même par l'esprit du temps et l'attrait d'une collaboration avec les ethnologues, il a fini par s'engager dans ce qu'il avait critiqué.

Mais je verrais au moins deux composantes dans le contexte idéologique, pour venir maintenant à lui, de la fin des années soixante, qui incitaient à s'abandonner ainsi au culte et au pouvoir de la mémoire: c'est essentiellement le tiers-mondisme et la critique de la science, une sorte de courant anti-scientifique qui s'est exprimé à l'intérieur même du monde intellectuel.

L'expérience, d'abord, des mouvements nationaux des peuples colonisés, qui avaient besoin de rechercher hors des archives, monopolisées par le discours colonial, dans la mémoire orale, les traces d'un passé propre, qui justifiait leur identité, cette expérience introduisait l'idée d'une contre-histoire, ensevelie dans la mémoire collective des opprimés, qui dénonçait l'histoire écrite, savante, officielle, et transférait des cultures coloniales opprimées aux cultures régionales, celles des Occitans — pour la France —, des Bretons, des Corses, etc., puis à d'autres cultures minoritaires, une mémoire ouvrière, une mémoire paysanne, une mémoire des femmes, des jeunes, et maintenant récemment une mémoire des immigrés; le thème d'une contre-histoire qui lutte avec les seules armes de la mémoire s'est imposé ainsi aux jeunes historiens. Il y a donc derrière ce retour de la mémoire l'idée d'abord d'une histoire pure, comme on a parlé à une époque de poésie pure, innocente, parce qu'elle n'a pas subi les manipulations de l'écrit et des pouvoirs en place. Il y a aussi sans doute le retour de la vieille ambition romantique de «*résurrection intégrale du passé*» — la formule était de Michelet — par la magie, ou plutôt l'alchimie, du travail historique; cette ambition de résurrection avait été relayée par le positivisme, puisque pour l'histoire positiviste c'est le passé lui-même qui devait directement resurgir des archives où il était endormi. Et cette ambition est réveillée, mais en même temps remplacée par l'idée d'un passé préservé, qui n'a même plus à être ressuscité, en quelque sorte, d'un passé préservé authentiquement, sinon intégralement, dans le réceptacle, on pourrait dire le calice de la mémoire. D'où l'idée que cette mémoire préservée est le fondement nécessaire de l'identité, vers lequel doit faire retour celui qui est en quête d'identité; d'où le thème qui a même largement débordé le monde des historiens, qui est devenu un lieu commun de

la revendication politique, du droit à la mémoire, et plus récemment encore du devoir de mémoire.

Quant à la critique de la science, entendons de la science bourgeoise — c'est comme ça qu'elle a été faite —, donc critique de la prétention à l'objectivité de l'histoire savante, en disqualifiant ou en désacralisant les sources écrites, on peut dire que ce radicalisme éphémère rejoignait pour les historiens une démarche critique plus ancienne et plus profonde, qui avait été longtemps refoulée en France: c'est la critique de l'historicisme, qui a été importante en Allemagne — je pense à quelqu'un comme Dilthey —, relayée en France essentiellement par des philosophes, par Raymond Aron, à la veille de la Deuxième Guerre Mondiale, ou plus récemment par Henri-Irénée Marrou, ou bien, pour continuer dans cette veine, Michel de Certeau, Foucault d'un certain côté, ou Paul Veyne; mais ce courant était aussi partiellement présent dans l'anti-positivisme des fondateurs des Annales: Lucien Febvre aimait à dire: «*Il n'y a d'histoire que du présent*», ce qui veut dire que notre vision, notre exploration du passé sont toujours commandées par des questions que nous soumet notre époque; le passé lui-même ne cesse de changer avec nous. Donc, il n'est pas question de ressusciter ce passé, mais de le comprendre, de l'objectiver, d'objectiver les rapports que nous entretenons avec lui, de nous comprendre à travers lui. Et si l'on retrouve le fil de cette crise du positivisme, qui à mon avis est centrale dans l'école des Annales, plus importante que le programme d'histoire économique, cette idée que l'historien construit son objet, que l'histoire ne sort pas naturellement des archives, des sources, que le passé ne resurgit pas de lui-même, par cette critique de l'historicisme, on retrouve peut-être une sorte d'écho lointain, de préparation du terrain sur lequel a pu s'épanouir l'approche de la mémoire comme objet d'histoire.

Je voudrais maintenant en venir plus précisément à l'entreprise de Pierre Nora. Elle doit se comprendre, me semble-t-il, à la fois comme le prolongement et la critique de cette réhabilitation de la mémoire, et maintenant, le pauvre Pierre Nora est très embarrassé, parce que son concept a eu un tel succès qu'il a été tiré vers une utilisation au premier degré, c'est-à-dire vers au fond la résurrection de la dimension la plus mythologique de la notion de mémoire, mais lui-même maintenant est incapable de courir après ce succès pour essayer de rectifier le tir et de rappeler qu'il y avait au départ — mais il le rappelle, d'ailleurs, dans plusieurs volumes de l'entreprise — aussi une démarche critique, bien sûr.

Le mot, le concept de «*lieu de mémoire*» sont de lui, et il mériterait de toucher des royalties sur ce concept *successful*, comme diraient les Anglais, qui vient rejoindre celui de sociabilité et quelques autres concepts d'historiens qui ont dépassé très vite même les ambitions de leurs auteurs. Mais je pense que ce n'est pas diminuer son mérite que de rattacher quand même ce concept indigène, qui lui revient, à une approche intellectuelle plus ancienne, essentiellement celle de Maurice Halbwachs. Maurice



Halbwachs était à la veille de la Deuxième Guerre mondiale un des derniers survivants du groupe des sociologues durkheimiens, et comme tel il est entré dans la direction des *Annales*; Marc Bloch et Lucien Febvre entendaient ainsi marquer leur dette et leur filiation à l'égard de la sociologie durkheimienne, et il était d'ailleurs d'autant plus surprenant que cette approche de la mémoire, à laquelle Halbwachs a consacré une grande partie de son œuvre, comme présence du passé n'ait pas plus attiré l'attention d'un courant critique comme celui de Bloch et Febvre, dont elle prolongeait la conception je dirais constructionniste de l'histoire. Car, pour Halbwachs — il a exprimé ça dans plusieurs ouvrages, dont surtout *Les cadres sociaux de la mémoire*, qui est l'ouvrage central auquel se réfère souvent Pierre Nora quand il veut définir ce qu'il entend par «*lieu de mémoire*» —, la mémoire peut jouer le rôle structurant pour la vie sociale que Durkheim attribuait justement à des fonctions symboliques comme celles de la morale ou de la religion, car ce n'est pas la fonction psychologique de la mémoire qui l'intéresse, ou sa fonction cognitive, mais bien sa fonction sociale: le groupe existe par la mémoire commune qui l'unit, et cette mémoire n'est donc pas la restitution du passé comme tel, mais l'utilisation du passé qui unit les hommes entre eux. Car, pour exercer cette fonction, la mémoire elle-même doit être structurée; c'est pourquoi cette mémoire collective n'est pas un sac à souvenirs, et l'un des dangers justement d'une utilisation systématique des lieux de mémoire, c'est d'en faire une sorte de sac à souvenirs, de bric-à-brac dont on peut tirer ce qu'on veut. Et lui au contraire structure, organise un ensemble, élabore toujours un système. Et pour Maurice Halbwachs — et j'y pensais tout à l'heure en écoutant les exposés très intéressants de nos amis géographes — cette mémoire doit être nécessairement spatialisée, d'où le terme de lieu, au moins métaphoriquement, qui vient véritablement de l'approche d'Halbwachs. En quelque sorte, pour Halbwachs — il pensait même que cette mémoire doit être inscrite dans l'espace, donc elle doit s'incarner dans des monuments, des lieux sacrés, des lieux de ritualisation ou des lieux de référence —, le temps doit être transformé en espace pour pouvoir durer, pour pouvoir devenir permanence; et la différence, l'apport de Nora, c'est qu'il l'a étendu y compris à des lieux immatériels: un lieu de mémoire, ça peut être un bâtiment, un hôtel de ville, ça peut être une représentation d'un paysage, ça peut être une chanson — la Marseillaise —, ça peut être un visage, une institution.

Donc, Pierre Nora nous propose une nouvelle approche de la mémoire collective; elle n'est plus innocente, comme le croyaient nos amis soixante-huitards, ni passive, comme le croyaient les positivistes, mais créatrice: elle ne conserve pas le passé, mais le construit et le reconstruit en fonction des impératifs du présent, car ce passé existe pour nous, pour le sens, pour la symbolisation, pour les raisons qu'il nous procure. La mémoire choisit, elle est aussi faite d'oubli; et il y aurait, en un sens tout aussi importants que les lieux de mémoire, les lieux d'oubli. Et d'abord, parce que s'il n'y avait pas d'oubli, notre mémoire serait monstrueuse, elle serait insupportable. Et les événements



ou les moments sélectionnés sont une façon d'oublier les autres, d'oublier le reste. Et nous connaissons maintenant de mieux en mieux, à partir entre autres de polémiques récentes, pour la France la plus récente à propos de Vichy, les mécanismes d'oubli, de latence, de deuil pourrait-on dire, puis de réappropriation, qui sont liés au passé récent, au passé qui fait question.

Je dirais que, et Pierre Nora s'en est aussi expliqué, il y a dans ce concept de lieu de mémoire une réhabilitation, critique également, de l'histoire événementielle, cette bête noire de l'école des Annales. L'événement n'est plus pour lui l'atome élémentaire de la réalité historique, ces faits que l'on met bout à bout pour retrouver la continuité de l'histoire, mais l'événement, c'est en fait ce qui avait été sélectionné par la mémoire, ce qui se dilate, ce qui est fait pour durer, et qui nous parvient avec les surcharges — on a beaucoup parlé de palimpsestes tout à l'heure, on pourrait en parler même en termes spatialisés —, ces surcharges de sens qui en font maintenant une sorte d'événement inscrit dans l'histoire, et qui a une place canonique. Le travail de Georges Duby sur la paix de Bouvines est un peu le modèle de cette déconstruction de l'événement, et qui montre ce qu'est véritablement l'événementiel: l'événement ne prend sens que finalement au terme de son parcours, et donc il est une sorte de construction ouverte, une construction indéfinie, et non pas cette réalité incontestable, objective, figée, comme le voyaient les historiens positivistes.

Il y a aussi dans la construction de la mémoire collective, comme la mémoire nationale — mais il y a d'autres formes de mémoire collective — quelque chose qui s'apparente pour le groupe, dans la vision de Nora, aux mécanismes de l'autobiographie pour l'individu — je me réfère ici au concept de pacte autobiographique de Philippe Lejeune. Ce dernier a montré que l'autobiographie n'était pas la reconstruction sélective pour retrouver le fil des événements vécus, mais était la construction d'une image de soi, que le récit en fait était toujours une fiction, même s'il se croyait d'une grande fidélité, et même s'il se voulait d'une grande fidélité, en fonction d'une sorte d'image que l'on veut donner consciemment ou inconsciemment de soi. C'est une sorte de discours normatif transcrit dans le temps, et la mémoire constitue des ensembles de significations, de discours, comme le discours républicain, qui fait l'objet du premier volume des *Lieux de mémoire*. Cette conception constructionniste est incontestablement l'un des principes de l'entreprise de Pierre Nora.

Enfin, elle représente, je dirais, une nouvelle attitude pour l'historien. Comme le psychanalyste, il doit travailler avec ce sens emmagasiné et inconscient de lui-même, ce qui est une attitude radicalement différente de l'ancienne attitude savante: cette mémoire, elle est forcément mythique, mais elle n'est pas arrachée, comme la mauvaise herbe, pour ne conserver que le bon grain de la vérité; la vérité n'est pas derrière cette mémoire faillible, elle est dans le processus de constitution lui-même. Nous n'avons pas à essayer d'atteindre, derrière, ce qui s'est passé réellement, mais nous avons sim-

plement à dénouer l'écheveau des interprétations qui se sont ajoutées l'une à l'autre, car c'est cet itinéraire de sens qui est la véritable histoire à reconstituer.

Alors, peut-être faut-il considérer l'entreprise des *Lieux de mémoire*, ces sept volumes de Pierre Nora, elle-même comme un itinéraire aléatoire, qui n'était pas entièrement programmé, et qui a dépassé les ambitions premières, comme une dérive en quelque sorte. Je le dis sans critique, mais parce qu'il me semble que l'objet lui-même change au cours de l'ouvrage, et qu'il met en cause progressivement et de façon de plus en plus profonde la conception de l'histoire que nous avions au début.

Le premier volume, je dirais, ne pose pas de problème, c'est le plus adéquat, *La République*, car c'est un projet parfaitement cohérent et logique, comme il l'était pour ses initiateurs: il s'agissait de créer une mémoire républicaine, inscrite dans une durée définie, sur le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, et, comme je vous le disais, c'était un projet conscient, il fallait républicaniser la France par la création d'un ensemble doctrinal et presque religieux, avec ses symboles — les trois couleurs, la Marseillaise —, avec ses lieux saints ou ses lieux cultes — le Panthéon, mais aussi la moindre mairie de village, plus tard les monuments aux morts —, avec ses rites — les commémorations, et d'abord celle de la Révolution française, ce qui n'allait pas de soi —, avec sa doctrine — celle que diffusait l'enseignement ou la vulgarisation républicaine, comme le Larousse, qui a droit justement à un lieu de mémoire dans l'ouvrage de Pierre Nora —, avec aussi son iconographie, cette belle iconographie d'ailleurs étudiée par Maurice Agulhon — ces statues de la déesse républicaine sur toutes nos places. Un projet également d'intégration, il s'agissait d'unir ce culte républicain avec un ensemble plus continu, avec le culte national, et au fond cette fusion a été parfaitement réussie. Ici on peut dire qu'il y a correspondance, il y a transparence entre le projet qui est induit dans ce corpus de lieux de mémoire qu'on a explorés et le point de vue qu'apporte l'historien, et disons que la continuité entre l'objet et l'observateur est assurée par la dimension religieuse ici de la mémoire, au sens étymologique du terme. Il y avait la volonté chez les pères fondateurs de la III<sup>e</sup> République de créer véritablement une religion nouvelle, c'est-à-dire quelque chose qui relie ces Français, cette France qui n'acceptaient encore que partiellement la République à un passé national déjà constitué, un légendaire, celui de la Révolution, mais peut-être plus ancien, une récupération aussi de l'Ancien Régime.

Quand on arrive à *La Nation*, là, à mon avis, déjà, c'est plus difficile à circonscrire. D'abord il n'y a plus de point de départ, ces trois volumes de *La Nation* s'étendent sur la très longue durée: quand commence la nation, quand commence surtout le sentiment national, quand commence la fabrication de cette mémoire nationale? Disons que c'est une question que Pierre Nora s'est un peu refusé de poser; il a préféré explorer, inventorier une multitude de ces lieux de mémoire que se poser le problème d'une constitution systématique ou d'un processus global. Déjà l'ensemble est aussi moins prescriptif, il a moins de cohérence que le premier volume, parce qu'il n'y a pas cette

cohérence que lui avaient donnée ses initiateurs. Il s'agit plutôt de retrouver dans les institutions, dans l'organisation de l'espace, dans les usages culturels — par exemple la langue —, dans la pratique du passé, la conscience d'une identité, qui est toute la conscience de l'identité nationale, mais conscience plus diffuse, puisqu'elle pose des problèmes de formes, de pratiques de reconnaissance qui n'ont jamais été programmées, en quelque sorte.

Quant aux trois derniers volumes, *Les France*, là, l'objet à mon avis est encore plus dilué. D'abord, je n'en saisis pas exactement le propos, la nouveauté par rapport à *La Nation*; je ne vois pas ce qui distingue ici la France telle qu'elle est prise comme lieu des trois volumes précédents pour *La Nation*. Je ne me plains pas trop de cette incertitude, puisque que c'est ce qui m'a donné le plaisir de participer à l'entreprise — j'étais personnellement associé donc au dernier volume — et j'avoue que moi-même j'ai conçu ce chapitre sur la généalogie comme la constitution d'un élément de la culture nationale, et non pas comme une sorte d'objet naturel ni comme une description de la pratique généalogique, en termes techniques bien sûr. Donc, on se demande ce qu'il entend par la France qui est même dédoublée, puisqu'il y a dans la deuxième partie sur *La Nation* un chapitre sur le nord et le sud, et puis, dans la dernière série, il y a un chapitre sur les deux France — alors, je dois dire que les deux France, ce n'est pas uniquement France du nord, France du sud, mais enfin, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, il y a ce qu'on appelle la ligne Saint-Malo-Genève, etc. Et alors, quelle différence entre les deux thèmes, puisque l'on passe d'un côté de la métaphore, du partage idéologique, à l'approche, disons, de la réalité, à une singularité réellement inscrite dans les faits, mais alors là, on bascule, on sort de la mémoire, on retombe dans la fabrication, au fond, d'une nature, d'un caractère national; et je dirais que, ici, la mémoire n'est plus une dimension de notre histoire, elle devient progressivement la seule manière peut-être de reconstituer notre histoire.

Un chapitre de ce dernier ensemble sur *Les France*, dans une rubrique qui s'intitule d'ailleurs *Les singularités*, ce qui me pose problème parce que pour moi c'est l'ensemble du caractère national qui est de l'ordre de la singularité, est consacré à *La recherche du temps perdu* de Proust, par Antoine Compagnon; c'est un texte très fin, très bien fait, et où il a montré un peu la dilatation, le sens que cette œuvre a pris dans la culture française. Or, comme le rappelle d'ailleurs Antoine Compagnon, Proust met en scène dans son œuvre le narrateur comme un jeune homme qui voudrait devenir écrivain; et tout l'ouvrage est une sorte de préparation à l'écriture, par le mélange des souvenirs d'enfance — et c'est toujours le narrateur qui nous conduit, en quelque sorte — et d'une pérégrination dans les milieux mondains parisiens; et nous restons toujours dans le vestibule du roman, comme si le travail véritablement littéraire allait venir après, et puis à la fin on découvre que, en fait, cette préparation du roman, c'était le roman lui-même. Cette démarche s'est systématisée avec quelqu'un comme Barthes, et

il y a toute une tendance moderne, cette attitude d'aborder la littérature comme quelque chose qui se confond avec le discours sur la littérature. Et bien, je me demande si la méthode Nora ne débouche pas sur quelque chose d'analogue pour l'histoire, c'est-à-dire qui rejoindrait une certaine postmodernité — et je sais que le concept a fait fortune ici —, ou ce que l'historiographie américaine nomme avec emphase le *linguistic turn*, c'est-à-dire une sorte de discours dans le discours, dont le fond, comme *La recherche du temps perdu*, serait l'impossibilité, de même que l'impossibilité d'aboutir à la magie du roman, de produire une littérature, l'impossibilité fondamentale de produire de l'histoire, comme de l'espace.

J'aimerais maintenant, non pas essayer d'aller au-delà de Pierre Nora — je ne sais pas si on peut aller au-delà de Pierre Nora — mais d'envisager effectivement une poursuite de cette démarche, qui essaie de sortir de ce cercle vicieux dans lequel, finalement, débouche un peu l'entreprise des *Lieux de mémoire* — bien sûr d'une extraordinaire fécondité. Comment surmonter cette contradiction d'une mémoire qui ne renvoie qu'à elle-même?

Eh bien, d'abord, on peut proposer une plongée comparatiste, et je ne prendrai qu'un exemple dans cette direction, parce qu'il me semble tout à fait significatif, c'est à mon avis une des contributions remarquables à une approche de la mémoire comme objet d'histoire, qui est le livre de Lucette Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*. Cette fameuse bataille des trois rois, elle est très célèbre dans l'histoire portugaise, c'est la bataille que le roi Sébastien a livrée au Maroc, près de Tanger, aux armées du sultan du Maroc, et où les armées portugaises ont été balayées, ont été littéralement massacrées en l'espace d'une journée; bataille des trois rois, parce que le roi Sébastien est mort au combat, le sultan vainqueur est mort pendant la bataille, emporté par une infection intestinale, il n'a donc pas eu le temps de voir sa victoire — et on a caché ce décès jusqu'à la fin de la bataille, d'ailleurs — et puis, il y avait une troisième tête couronnée, qui était l'ancien sultan félon, qui avait été renversé et qui était devenu l'allié de Sébastien, et qui lui-même a été battu avec les troupes portugaises, et dont on a retrouvé le cadavre dans le fleuve.

Or, cette bataille n'a pas fabriqué une mémoire: c'est un lieu de mémoire majeur, je dirais d'abord, pour le Portugal, parce qu'il est devenu une sorte de prétexte à une mythologie extrêmement durable, qui a été le sébastianisme, et c'est une date-tournant, une date-douleur peut-on dire, pour la mémoire portugaise. Mais il y a une autre mémoire qui s'est greffée dessus, qui est la mémoire marocaine: et l'originalité du livre de Lucette Valensi, c'est qu'elle était la première à s'intéresser à cet aspect-là, jusqu'ici ça n'avait été étudié que du point de vue portugais. Et cette mémoire marocaine, curieusement, elle aurait pu être triomphaliste, elle l'a été pendant quelque temps, puis elle s'est perdue dans les sables, et elle a été réveillée au XX<sup>e</sup> siècle, dans une perspective anti-coloniale — et cette bataille est maintenant une fête nationale, d'ailleurs — parce

qu'identifiée à la lutte du Maroc, non seulement pour son indépendance, mais contre le chrétien, c'est-à-dire contre l'impérialiste: il y a une sorte de projection des problèmes du XVI<sup>e</sup> siècle sur les problèmes du XX<sup>e</sup> siècle. Il y a même une troisième mémoire, ultra-minoritaire, mais qui a duré, qui dure encore même, dans un cadre purement folklorique, qui est une mémoire juive. On fête tous les ans au Maroc le *Pûrîm de los christianos* dans le monde juif, car une grande partie de la communauté juive marocaine est d'origine séfarade, ce sont des Juifs qui avaient fui l'Espagne et le Portugal, d'ailleurs le Portugal souvent après la chute de Sébastien, mais ils ont reporté rétrospectivement sur Sébastien le ressentiment qu'ils avaient à l'égard de ces Espagnols et ensuite même des Portugais qui les ont chassés; d'où cette défaite des chrétiens fêtée comme un carnaval, comme une sorte de réjouissance.

Et puis alors la plus longue mémoire, c'est bien sûr cette mémoire portugaise, que Lucette Valensi a suivie, portée d'abord par l'incertitude sur la disparition du roi, puisqu'on n'est pas sûr d'avoir retrouvé son corps, il est mort dans la bataille, on a ensuite retrouvé son corps, il a été rapatrié d'ailleurs discrètement, et ça a introduit une idée de soupçon dans la mentalité populaire; et puis ensuite c'est le drame complet pour le Portugal, d'abord parce qu'il a perdu en une seule journée l'essentiel de sa noblesse, la fleur de sa jeunesse, il a perdu aussi toute l'armée portugaise, et avec ce jeune roi Sébastien qui n'était pas marié, la dynastie est ensuite en quelque sorte tarie, il y a une tentative de régence d'un oncle cardinal, mais qui ne dure pas longtemps, et alors ce sera la fin de l'indépendance portugaise: le Portugal va être pendant plusieurs décennies absorbé par l'Espagne. De là naît le mythe du Roi dormant, qui n'est que provisoirement disparu, et qui va revenir, bien sûr pour libérer le Portugal, et pour sauver le Portugal et l'humanité; et plus on s'éloigne, disons, du temps de la vraisemblance, c'est-à-dire où il avait encore un âge possible pour revenir — il y a eu bien sûr une multitude de faux Sébastien en France, en Italie... —, le mythe, en se détachant de la réalité, a un peu gonflé, et c'est le point de départ d'une sorte d'idéologie messianique, qui a même traversé l'Atlantique, puisqu'on a retrouvé le sébastianisme dans le mouvement contestataire paysan du sertao brésilien, au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire Sébastien en tant que mythe, c'est le vrai justicier, le messie.

Mais ce qu'il y a de très beau dans le livre de Lucette Valensi, c'est qu'elle a vu comment le tempérament portugais a à la fois sécrété, construit cette mémoire et s'est construit à partir de cette mémoire; c'est-à-dire d'abord un messianisme, hérité du passé des croisades, mais lié en même temps à la mégalomanie de l'empire maritime portugais, un empire absolument gigantesque, qui a une vocation planétaire: à juste titre, elle retrouve dans ce messianisme quelque chose qui l'apparente de très près au messianisme juif — beaucoup des idéologies nationales bien sûr ont un fond biblique —, mais celui-là a des traits communs, d'abord cette sorte de quête du salut de l'humanité à travers le peuple élu, élu par son chef qui reviendra, et puis même, elle montre à



quel point cette sensibilité portugaise, celle du fado, celle de cette morosité, en quelque sorte a donné ses couleurs particulières à cette mémoire sébastianiste, mais en même temps peut-être s'est construite à partir du traumatisme sébastianiste.

Le dernier élément que j'aimerais proposer, c'est notre propre expérience, notre *Histoire de la France*, qui réintroduit la mémoire comme élément d'un processus national, mais d'un processus national qui peut être objectivé, qui ne se résume pas à l'écrin et au cercle fermé de la mémoire. Au fond, lorsque nous avons fait cette histoire de France, pour moi c'était une publication intéressante parce que le problème national, comme historien des Annales, pendant longtemps m'avait laissé indifférent — et c'est d'ailleurs presque une commande publique: l'Elysée m'avait commandé littéralement une sorte de publication qui a été présentée lors du sommet de Versailles, où il fallait en deux cents pages expliquer la France à travers son histoire. Alors, je me suis demandé qu'est-ce qu'il y a de français dans la France, et surtout en quoi l'histoire de France peut expliquer la France: et c'est bien sûr la production d'une singularité.

Or, d'abord, cette manière est complètement contraire à la tradition de l'histoire de France, qui s'est toujours vue comme histoire à vocation universelle: l'histoire de France ouvre la voie à la marche de l'humanité; sa chronologie est toujours proposée avec une volonté de la trouver la plus exportable possible. Pour moi, c'est le cadre caduc que lui a donné le genre au XIX<sup>e</sup> siècle, avec Augustin Thierry, Guizot, Michelet, etc. Donc, il fallait aller à contre-courant pour montrer au contraire que cette histoire a construit un itinéraire particulier, et c'est ça qui crée le caractère national. Mais cette exceptionnalité, si elle est contraire à la tradition française, n'est pas contraire à toutes les traditions historiographiques: pensez au *Sonderweg* allemand, elle est naturelle à l'historiographie allemande, qui s'interroge constamment sur l'exceptionnalité allemande, qui parfois est un élément de fierté, parfois un élément de honte; elle est naturelle à un pays comme le Japon, dont les essais historiques répondent toujours à la question: «*Pourquoi sommes-nous différents des autres?*»

Donc, cette méthode que nous proposons, elle est à contre-courant de la France, mais elle n'est pas si anti-naturelle comparativement à d'autres traditions historiographiques. Mais surtout, elle vise à banaliser cette exceptionnalité: au fond, le processus national, et le travail des lieux de mémoire ne fonctionne pas différemment, vise à produire de la différenciation, qui est une des lois de la nature sociale, on peut dire, les sociétés, les groupes humains ont vocation à se différencier, à se singulariser; mais alors, quel est le fondement de cette singularité? On peut dire: ce fondement est culturel. Et là, nous retombons pleinement sur le lieu de mémoire; il n'est pas un mythe, mais il est consubstantiel à la culture transmise, c'est-à-dire à un effet de mémoire. Et j'accepte le point de départ de cette idée, et je m'étais référé pour ce livre à un texte qui donne assez bien le programme de notre ambition, qui n'est d'ailleurs pas le texte d'un historien, mais d'un ethnologue, un des grands ethnologues américains actuels, Clifford



Geertz, qui, dans la préface à son étude sur Bali, s'interroge justement sur le caractère, ce qui fait l'identité culturelle d'un pays.

*«La persistance d'une partie considérable du caractère culturel d'un peuple, écrit-il, du sens et de la pression des vies de ses membres, au travers d'énormes changements, même des changements historiques discontinus — la sorte de chose qui relie l'Angleterre de la première à celle de la seconde Elisabeth, le Japon de Tokugawa au Japon moderne, la Russie des tsars et la Russie des secrétaires du Parti — est l'un des plus profonds mystères des sciences humaines. Une partie de la réponse se trouve sûrement dans la capacité qu'ont certaines institutions clés — peut-être le système de propriété en Angleterre, l'ordre statutaire au Japon, l'Etat peut-être en Russie — de s'adapter et se transformer elles-mêmes selon des lignes posées par elles-mêmes, pour devenir en changeant des paraphrases de ce qu'elles étaient.»*

Et je crois que cette capacité d'une société à se paraphraser, effectivement, dit assez bien ce que nous entendons par la production d'une singularité. Mais le problème, c'est que l'historien est tenté de commencer là où s'arrête l'ethnologue, c'est-à-dire de percer ce discours. Cette culture, ce trait, cette institution clé, disons cette clé qui permet de comprendre l'ensemble d'une culture, n'est pas tombée du ciel: elle est elle-même le produit d'une histoire; et c'est cette histoire, c'est ce processus qu'il faut retrouver. Et ce processus, lui, doit relier le discours à ce qui n'est pas discours, à des contraintes externes, à une histoire qui, non seulement a échappé à ses acteurs, mais échappe très largement à l'idée, au discours que les nationaux portent sur eux-mêmes.

Au fond, ce qui nous a intéressé, nous, dans la constitution du processus national, c'est d'abord de dire: cette différence, elle existe, elle est parfaitement artificielle, rien de plus artificiel qu'une frontière, puisque de part et d'autre d'un paysage naturel qui pourtant est semblable, on nous fabrique des gens fondamentalement différents, qui sont devenus différents des autres — on peut passer très bien d'une frontière à l'autre, mais au bout d'une génération, on dépend des cultures, etc. Alors, qu'est-ce que cette fabrication?

Pour cela, il a fallu sélectionner les traits, justement, qui étaient fondateurs de singularité. Et nous avons pensé — ce n'est pas une idée qui était totalement originale — que pour la France, par exemple, c'était la précocité de l'Etat; on a dit qu'en France, l'Etat, en quelque sorte, a précédé la société et la nation, à l'inverse, par exemple, de l'Italie et de l'Allemagne: voilà deux peuples, deux nations qui existaient depuis longtemps sans exister politiquement, leur existence politique est très tardive, alors que pour la France, peut-être l'un des traits de singularité, qui l'apparenterait peut-être — on peut toujours prendre de grands termes de comparaison — avec la Chine, c'est l'extrême ancienneté de l'Etat, qui est cet Etat capétien, qui ne s'est jamais arrêté, mais

qui dès le début a su se créer une légitimité, c'est-à-dire être suzerain de lui-même, ne pas dépendre de l'Empereur. Le roi capétien, au début, ce n'est rien du tout, c'est un petit baron, qui n'arrive même pas à se faire respecter à quinze kilomètres de chez lui, qui n'arrive pas à se rendre de Paris à Orléans, mais il est — et il a eu très vite le soutien de l'Eglise — suzerain à l'égard de son réseau féodal; et ce n'est pas le seul élément: c'est qu'il n'est pas n'importe où, il est au centre du bassin parisien, qui est — le géographe Strabon l'avait déjà remarqué dans l'Antiquité — une des zones les peuplées de la péninsule française, réceptacle peuplé très anciennement, avec un terroir agricole installé depuis longtemps. Et une réserve d'hommes, c'est d'abord une réserve d'impôts; donc ça permet à l'Etat de grossir vite, et le dynamisme de cet Etat capétien, qui ne s'est pas fabriqué avec un programme préétabli, mais par bricolage, s'explique par une sorte de dialectique cinétique qui faisait que, ayant des ressources pour avoir une armée, il est devenu plus fort, il a pu conquérir, à ce moment-là il a eu des besoins plus forts, il a renforcé l'Etat pour prélever de nouveaux impôts, et il est devenu, déjà à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, un Etat monstrueux par rapport à ses Etats voisins — c'est là où la France se rapproche de la Chine: c'est un peu ridicule de le dire aujourd'hui, où la France est devenue un Etat tout à fait moyen, mais jusqu'à la Révolution, la France était l'Etat le plus peuplé d'Europe, plus peuplé que la Russie, deux fois plus peuplé que l'Angleterre, encore à la veille de la Révolution, et trois fois plus au XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire qu'il y avait une sorte de disproportion, qui faisait qu'on ne pouvait pas gérer le rapport entre l'espace, la population et les structures étatiques de l'époque comme les Etats voisins, et qui créait un problème pour les Etats voisins. D'ailleurs, cette grosseur acquise trop vite a provoqué des crises, comme la crise du XIV<sup>e</sup> siècle, où l'Etat s'effondre partiellement, puis il se remet à vivre, il reprend au XV<sup>e</sup> siècle.

Dans cette explication de la production d'une singularité, je pourrais prendre le cas de la centralisation spatiale, il y a toujours un jeu des contraintes externes et d'une sorte d'auto-construction, c'est-à-dire que cette centralité, elle était aléatoire au début, elle a été imposée par la force des choses, ou peut-être par les ressources démographiques au sein du bassin parisien, et puis c'est elle ensuite qui a structuré la France, qui a créé ce rapport particulier entre le centre et la périphérie, et qui a créé même une sorte d'idéologie de la centralité, qui fait qu'en France on doit oublier les caractères régionaux: dans la littérature, on n'est de nulle part; au XVII<sup>e</sup> siècle, il y a la cour et le reste; on doit oublier ses particularités, et par là on atteint l'homme universel. Nous ne cessons de nous rapprocher de la Chine: les Chinois n'avaient pas besoin de connaître le reste du monde, parce qu'ils étaient le centre du monde, donc les différences ne les intéressaient pas, ils avaient naturellement le sens de l'universalité; et il y a dans l'abstraction de l'esprit français quelque chose qui tient un peu de cela.

Mais je voudrais simplement prendre un exemple: c'est que dans cette production de la singularité — et c'est là où l'on réintègre les lieux de mémoire — il y a l'histoire

elle-même: l'histoire joue un rôle spécifique dans la culture française, un rôle sensible, et elle continue à être un instrument de cohésion. D'ailleurs, à chaque fois qu'on met en cause les programmes scolaires en France, c'est qu'on touche au catéchisme: ça soulève des vagues, ça crée des drames, parce que, incontestablement, l'identité nationale s'est indexée là-dessus. Or, cette histoire, d'abord, c'est le produit des rois, de la propagande monarchique, elle est liée à cette précocité de l'Etat: les *Chroniques de France*, d'abord écrites en latin puis ensuite en français, commandées par les rois — la première est commandée par Saint Louis au fameux Primatius, un moine de Saint-Denis — sont les premières formes d'histoire nationale, alors que le modèle ecclésiastique reste l'histoire universelle, celle qui prépare le salut de l'humanité. Et ce genre de l'histoire, qui est une histoire des faits royaux, qui parle de la gloire des rois, devient un genre laïc: au XIV<sup>e</sup> siècle, le public les achète; il y a donc une sorte de laïcisation de la mémoire en même temps que son inscription dans un cadre national. Et la nation se confond avec ses rois, et pas seulement dans l'écrit.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, un théoricien étrange de la réaction aristocratique, qui est Boulainvilliers, développe toute une théorie des origines de la société française: il dit que la dualité de la société française, c'est-à-dire paysans et nobles, ces nobles qui ont été dépossédés par le roi mais qui ont le droit de retrouver leurs privilèges, est un héritage de la conquête franque, les nobles sont les héritiers des conquérants francs et les paysans sont les descendants des vaincus gallo-romains. Donc la noblesse a une sorte de droit de conquête sur le pouvoir et c'est au nom de ça qu'il revendique une sorte de retour au pouvoir de l'aristocratie auprès des rois. Et curieusement, cette théorie historique de la société française, qui aurait pu même prendre une dimension presque raciste, puisqu'au fond, ce sont deux classes qui se confondent avec deux races — d'ailleurs, les Français sont parmi les premiers à utiliser le terme de race à cette époque: ils passent des races des rois, des familles royales aux peuples eux-mêmes —, ce modèle va curieusement basculer après la Révolution, avec dans les années 20 tout le groupe d'histoire nouvelle (à l'époque) d'Augustin Thierry, qui, eux-mêmes, refaisant avec la Révolution au fond la même expérience que l'histoire «parfaite» du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire qu'une nation est interrompue par la vacance du roi, et le peuple a continué, donc le souverain c'est le peuple — et c'est le discours de la souveraineté qui s'installe ici —, veulent retrouver dans l'histoire de France le sanctuaire traditionnel de la souveraineté nationale, mais en même temps, cette souveraineté s'est exprimée par la Révolution, elle s'exprime dans la lutte, et donc, ils reprennent le modèle de Boulainvilliers, mais en lui donnant une valeur positive, c'est que le moteur de l'histoire de France, c'est la lutte de classes — d'ailleurs, Marx l'a dit: le concept de lutte de classes, il l'a trouvé chez les historiens français, Guizot, Augustin Thierry, etc.

Cette opposition entre les Francs et les Gallo-romains, qui devient rivalité entre paysans et nobles, elle est réappropriée par Guizot, Augustin Thierry, Michelet: c'est le

passage de l'âge féodal à la démocratie des villes, qui doit bien sûr aboutir et s'arrêter avec la Révolution française. Mais en même temps, en devenant une sorte de dynamique de l'émancipation, ce modèle devient un modèle universel: il donne à l'histoire de France le droit d'ouvrir, puisqu'il ouvre la marche du progrès, il ouvre l'émancipation des peuples. Donc, il s'est inscrit de cette façon en même temps, on peut dire dans le discours scientifique, puisqu'il nous a donné un outil d'observation, qui est le concept de lutte de classes, qui est utilisable comme moyen de lecture historique, et en même temps il a donné une sorte de logique de mémoire à l'histoire de France, un sens qui est la marche de l'humanité vers la liberté.

Alors, pour conclure, je resterai sur cet exemple de l'histoire de l'histoire, de l'appropriation de l'histoire de France, sa transformation en lieu de mémoire, sa symbolisation, chargée d'un sens qui doit indiquer la marche à suivre à la citoyenneté, éclairer la nation, et en même temps cette capacité, au fond, jusqu'à certaines marges, de se transformer en outil scientifique, de nous donner les moyens de son objectivation.

Ce qu'il y avait dans notre projet d'histoire de France, ce qu'il doit y avoir nécessairement dans la démarche critique des *Lieux de mémoire*, telle que la propose Pierre Nora, c'est une entreprise à la fois de compréhension et de démystification, mais surtout une volonté de relativiser ce qui pour nous est nécessairement un absolu; c'est-à-dire qu'il faut, au départ, prendre le parti de l'émotivité neutre: le succès des *Lieux de mémoire*, il ne faut pas se le dissimuler, tient en compte que la charge affective y est forte, nous y retrouvons quelque chose qui nous parle, qui ne parle pas simplement à l'esprit, une forme d'attachement; et cette valeur n'est pas négative, elle doit être fructifiée, elle doit être utilisée, mais à condition de pouvoir faire entrer cette perception de la singularité dans le relatif, dans la comparaison, et à travers notre singularité, nous permettre de distinguer l'autre. Et, puisqu'il s'agit de donner au fond un prolongement scientifique à cette utilisation de l'énergie émotionnelle de la mémoire, eh bien je terminerai en reprenant la célèbre formule de Spinoza: «En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner, mais comprendre».